LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

208
U24
v. 1-4

Ullmann, Carl
Werke

Das

Wesen des Christenthums,

mit Beziehung auf

neuere Auffassungsweisen

auch für gebildete Nichttheologen dargestellt

von

Dr. C. Ullmann.

Vierte, umgearbeitete Auflage.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1854.

208
W4
v.1-4

Seinen

theuern, brüderlich verbundenen Freunden,

Dr. Fr. Lücke und Dr. F. W. C. Umbreit

in herzlicher Liebe und Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

442708 8

Vorrede.

Als ich im Jahr 1849 das Vorwort zur dritten Auflage dieses Buches niederschrieb, war ich von Zuständen umgeben, die in Beziehung auf Christenthum und Kirche so viel Beklagenswerthes hatten und für die Zukunft so verhängnißvoll schienen, daß ich, im Begriff eine Erörterung über das Wesen des Christenthums in die Öffentlichkeit einzuführen, nicht umhin konnte, darauf Rücksicht zu nehmen. Seitdem ist vieles anders und, wir dürfen es mit Dank gegen Gott sagen, im Ganzen auch besser geworden. Zwar haben wir uns bei solcher Anerkennung vor Täuschung zu hüten. Wir sind noch weit entfernt von der gründlichen und durchgreifenden Umwandlung, welche man vermöge der erschütternden Erfahrungen, die wir gemacht haben, hätte erwarten sollen; und bei nur Allzuvielen ist mit dem unmittelbaren Eindruck der zerstörenden und bedrohlichen Erscheinungen jener Jahre auch der dadurch hervorgerufene tiefere Lebensernst wieder weit

zurückgetreten. Allein manches von dem, was damals die Zukunft unseres Volkes schwer zu gefährden drohte, hat doch allerdings seine Bedeutung dergestalt verloren, daß es gegenwärtig nicht mehr erforderlich scheint, dagegen anzukämpfen. Solcher Art ist die Stellung, welche der Staat durch die feierliche Erklärung des Princips der religiösen Gleichgültigkeit gegen Christenthum und Kirche einzunehmen sich anschickte. Da nun aber vorzugsweise auf dieses Phänomen die Vorrede zur dritten Auflage sich bezog, so glaube ich mich der Wiederholung des dort Gesagten jetzt überheben zu sollen und wende mich sofort zur Besprechung einiger anderer Punkte, die sich in mehr unmittelbarer Weise auf die hier wiederum dargebotene Schrift beziehen.

Diese Schrift hat, wie die wiederholten Auflagen zeigen, im Allgemeinen geneigte Aufnahme gefunden und der Verfasser kann für die, weit über seine Erwartung gehende, Theilnahme nur freudig dankbar sein. Aber von verschiedenen Seiten ist sie auch mit lebhaften Angriffen und — ich darf es wohl so bezeichnen — mit ungerechten Aburtheilungen bedacht worden. Ich will gerne annehmen, daß hierbei Mißverständnisse mit im Spiel waren und darum von meiner Seite nichts unversucht lassen, was etwa dazu dienen kann, dieselben, wo sie vorhanden sein sollten, zu heben.

Man hat annehmen zu dürfen geglaubt, die Schrift solle, weil sie „Wesen des Christenthums" betitelt ist, eine Darlegung der wesentlichen Glaubensartikel des Christenthums enthalten und entweder eine Dogmatik im kleinen, oder ein Bekenntniß im großen Maßstabe sein; man hat ihr auch, unter der Voraussetzung natürlich, daß dieß schon an und für sich eine Anklage von schwerer, fast schimpflicher Art sei, den Vorwurf gemacht, sie habe es auf Vermittelung der verschiedenen, zur Zeit ihrer Erscheinung vorhandenen theologischen Denkarten angelegt. Und allerdings, wenn man einmal von solchen Voraussetzungen ausging, konnte man das Buch wohl ungenügend finden und es war nicht allzuschwer, eine scheinbar siegreiche Polemik gegen dasselbe zu eröffnen. Allein ich darf wohl fragen: wer gab denn irgend jemandem das Recht, solche Unterstellungen zur Grundlage seines Urtheils zu machen? Ich meinerseits bin mir nicht bewußt, dazu gegründete Veranlassung gegeben zu haben. Vielmehr verhält sich die Sache in Wirklichkeit folgendermaßen:

Es weiß wohl jedermann, daß es etwas gibt, eine gewisse Summe von religiösen Bestimmungen, welche die nähere oder entferntere Grundlage unseres gesammten kirchlichen, staatlichen, socialen und individuellen Lebens bilden, und daß man dieses, unser ganzes Dasein als geistige Atmosphäre umgebende Etwas „Christenthum" nennt,

weil es mit der Person Jesu von Nazaret als des Christus im Zusammenhang steht und in ihm seine letzte Quelle hat. Aber wenn man nun bei den einzelnen Christen, insbesondere bei denen, die man gewöhnlich Gebildete nennt und die sich selbst gern als Gebildete betrachten, Umfrage halten wollte, was sie denn eigentlich unter diesem von allen im Munde geführten Christenthum verstehen, so würde man ohne Zweifel bei sehr vielen auf klägliche Gedankenlosigkeit, bei nicht wenigen auf geradezu verkehrte oder höchst dürftige Vorstellungen, im Allgemeinen aber auf eine Masse der verschiedenartigsten, zum Theil entgegengesetzten Meinungen stoßen. Es ist leider nicht zu leugnen, daß sich zu unserer Zeit in nur zu weiten Kreisen jeder sein eigenes Christenthum macht, und daß eben dadurch das Christenthum selbst vielfach in Unwahrheit und Lüge verkehrt wird.

Doch aber ist das Christenthum gewiß nicht das, was jedem daraus zu machen beliebt, sondern in Wahrheit kann es nur das sein, was es selbst sein will. Es will aber nicht etwas nur ganz Allgemeines und Unbestimmtes, sondern etwas Concretes und Bestimmtes sein, eine klar erkennbare religiöse Lebensgestalt. Dieses Concrete und Bestimmte, was das Christenthum ist und wodurch es sich von allen andern religiösen Lebensgestaltungen als ein eigenthümliches Ganzes unterscheidet, muß auch er-

kannt und in Worten ausgedrückt werden können. Dazu sind uns in den Urkunden des Christenthums, in dem gesammten Inbegriff seiner geschichtlichen Entwickelung, in seinem thatsächlich nachweisbaren Verhältniß zu andern Religionen die reichlichsten Mittel gegeben. Die Aufgabe wird nur die sein, aus dem, was hier vorliegt, die entscheidenden Momente herauszufinden und diese in einem Gesammtbegriff zusammenzufassen. Natürlich muß dieser Gesammtbegriff so beschaffen sein, daß im Bereich desselben die einzelnen Bestimmungen des Christenthums in Betreff der ihm angehörigen Thatsachen, Lehren, Lebensordnungen ihre entsprechende Stelle finden können. Aber es kommt dabei zunächst nicht auf diese Einzelbestimmungen an, sondern auf ein Ganzes, auf das, was das Christenthum in seiner Totalität zu der eigenthümlichen Religion macht, die es wirklich ist. Darum kann von eingehender Behandlung einzelner Lehren, oder auch von bekenntnißartiger Darstellung aller wesentlichen Lehren, so unentbehrlich diese Dinge auch sein mögen, hier nicht die Rede sein, sondern dieß gehört, wie jeder Verständige weiß, an einen andern Ort.

Gleichwohl hat auch die Zusammenfassung des Christlichen in einen Gesammtbegriff eine hohe Wichtigkeit. Es kann nur vermöge solcher Zusammenfassung das Christenthum als ein in sich gegliedertes, von einem Mittelpunct

aus beseeltes Lebensgebilde erkannt werden; es fällt von da aus das bedeutsamste Licht auf alles Einzelne; es liegt darin auch an und für sich schon eine Rechtfertigung des Christenthums als der Religion, welche den höchsten Anforderungen des religiösen Lebens allein wahrhaft entspricht. Jedenfalls aber geziemt es nicht blos dem Theologen, sondern jedem denkenden Christen, sich klar zu machen, was er im Unterschied von andern Religionen unter Christenthum versteht, und mit diesem Worte einen wirklichen, dem Christenthum selbst entsprechenden Gedankeninhalt zu verbinden.

Um hierzu einen Beitrag zu liefern, habe ich im ersten Hefte der Studien und Kritiken von 1845 einen Aufsatz „über den unterscheidenden Charakter des Christenthums" niedergelegt. Dieser anspruchlose Aufsatz, der schlechterdings nichts anderes wollte, als was seine Überschrift besagte, ist der Keim, aus welchem das hier wieder vorliegende Buch herausgewachsen ist. Das Buch selbst aber, obwohl es allmählig umfangreicher geworden, macht auch keine weiteren Ansprüche, als jener einfache Aufsatz sie machte. Nach seinem Ursprung und seiner ganzen Anlage kann dasselbe weder eine kurze Glaubenslehre, noch ein langes Bekenntniß sein wollen; sondern es will lediglich ein Versuch sein, das Grundwesen, den unterscheidenden Charakter des Christenthums in seiner Totalität zu

bestimmen. Auch hat es dabei nicht die Absicht, verschiedene, vielleicht entgegengesetzte Denkweisen, die in der Zeit liegen, dialectisch zu vermitteln. Vielmehr ging die alleinige Absicht des Verfassers, der sich nicht rühmen kann Dialektiker zu sein, dahin, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen von Freunden und Gegnern das Wesen des Christenthums so darzustellen, wie es seiner besten Überzeugung zufolge nach Schrift und Geschichte wirklich ist. Hat er hierbei das Richtige getroffen, so wird freilich seine Darstellung ganz von selbst auch eine im guten Sinne vermittelnde Wirkung üben; aber dieß wird sie nicht dadurch thun, daß sie Nichtzusammengehöriges künstlich zusammenzubringen sucht, sondern allein dadurch, daß sie Diejenigen, welche für das Wahre empfänglich sind, auf dem Grunde der einleuchtend dargestellten Wahrheit zur inneren Einigung führt: eine Wirkung, deren sich ja wohl niemand, wenn er sie mit Gottes Gnade erzielt, zu schämen braucht. Hat sich dagegen, bei allem aufrichtigen Streben nach Wahrheit, Falsches in seine Auffassung eingemischt, so wird es niemanden erwünschter sein, als ihm selbst, wenn er gründlich widerlegt wird; diese gründliche Widerlegung aber wird er in Leistung des Bessern, nicht in bloßem Aburtheilen finden. Das ist die Kritik, die er jederzeit nicht nur anerkennen, sondern dankbar sich zu Nutze machen wird. Eine Kritik dagegen, die nur von

selbst gemachten Unterstellungen aus meistert, vermag er nicht zu respectiren.

Als ich vor Jahresfrist von dem befreundeten Verleger zur Besorgung dieser neuen Auflage aufgefordert wurde, war es mir zugleich beschieden, in ein neues Amt einzutreten, welches mich auf die vielseitigste Weise in Anspruch nahm. Bei dieser Lage der Dinge hätte es sich als das einfachste Auskunftsmittel dargeboten, die vorangehende Auflage einfach zu erneuertem Abdruck zu bringen und nur etwa die nothwendigsten Verbesserungen vorzunehmen. Dazu konnte ich mich jedoch nicht entschließen. Ich fühlte das unabweisbare Bedürfniß, auf durchgreifende Umgestaltungen einzugehen. Dieß ist geschehen: es ist überall nicht nur im Einzelnen nachgebessert, sondern es sind wichtigere Partien völlig umgearbeitet worden und mehrere ganz neue Abschnitte hinzugekommen; auch habe ich unter der Überschrift: „Christenthum und Mystik" eine zweite Beilage angefügt, welche in abgekürzter Gestalt einen in den Studien erschienenen Aufsatz enthält, der den Zweck hatte, mehrere Hauptpunkte meiner Erörterung in ein klareres Licht zu setzen und gegen unbegründete Angriffe zu vertheidigen.

Zu der ganzen Arbeit konnte ich nur unter vielfacher Unterbrechung in längern Zwischenräumen einzelne Muße-

stunden erübrigen. Hierdurch ist die Vollendung dieser Ausgabe länger verzögert worden, als es in des Verlegers und meinen eigenen Wünschen lag; es war mir aber eben dadurch auch die Möglichkeit benommen, mich mit so stetiger Sammlung des Geistes dem einen Gegenstande zu widmen, wie es eigentlich für jede ernstere geistige Hervorbringung erforderlich ist. Die hiervon zu Tage tretenden Wirkungen bitte ich diejenigen Leser, die überhaupt zu einem billigen Urtheil geneigt sind, freundlich entschuldigen zu wollen [1]).

Indem ich hiermit meine Schrift der Obhut Dessen befehle, von dem allein aller Segen kommt, erlaube ich mir, zum Schluß noch zwei Stellen hinzuzufügen, die jeder ohne Unterschied beherzigen mag, deren Beherzigung aber vornehmlich denen heilsam sein kann, die da glauben, das Christenthum habe bei seiner Verwirklichung auf Erden in einer bestimmten Einzelform bereits den letzten Zielpunct und die höchste allein wahre Gestalt erreicht, oder gar vermeinen, sie selbst seien mit ihrem Christenthum zum schlechthin genügenden Abschluß gelangt und es komme lediglich darauf an, daß alle andern gerade das

1) Den Druck der Schrift wird man im Ganzen sehr correct finden. Etwa stehen gebliebene Fehler werden die Leser leicht selbst verbessern. Ich mache nur auf Seite 153 Linie 14 von oben aufmerksam, wo sich das Anfangs- und Schlußwort der Zeile in der Presse verschoben haben.

werden, was sie, vielleicht selbst erst seit kürzester Zeit, zu sein so glücklich sind.

Die eine Stelle, ein Wort des feinsinnigen christlichen Denkers Vinet, besagt Folgendes: „Es fehlt sehr viel daran, daß das Christenthum in dieser Zeit, welche uns so weit vorgerückt scheint, im Gewissen und im Leben der Menschheit alle seine möglichen Anwendungen gezeigt, seinen ganzen Gedankengehalt ausgedrückt, sein letztes Wort gesprochen habe. In einem Sinne hat es Alles gesagt vom Anfange an, in einem andern hat es noch viel zu sagen, und die Welt wird nicht eher aufhören, als bis das Christenthum Alles gesagt haben wird."

Das andere ist der tiefsinnige Ausspruch unseres herrlichen Luther, welchen mein theurer Freund J. Müller seinem vortrefflichen Werke über evangelische Union als Motto vorangestellt hat und lautet also: „Gott verleihe uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum wer ein Christ ist, ist kein Christ."

Carlsruhe, den 1. October 1854.

Ullmann.

Inhalt.

Seite

I. Bezeichnung der Aufgabe . . . . . 3—14

II. Ursprüngliche Einheit des Christenthums. Später hervortretende Verschiedenheiten und Gegensätze . . . . . 14—21

III. Die Entwickelungsstufen in der thatsächlichen Ausprägung des Christenthums . . . . . 22—28

IV. Widerholung dieser Entwickelungsstufen in der begrifflichen Auffassung des Christenthums . . . . . 29—31

V. Das Christenthum als Lehre. Supranaturalismus und Naturalismus; beide Doctrinalismus . . . . . 32—46

VI. Das Christenthum als sittliches Gesetz. Kantische Betrachtungsweise. Rationalismus . . . . . 46—55

VII. Das Christenthum als Religion der Erlösung. Schleiermacher'sche Bestimmung . . . . . 55—61

VIII. Zurückführung auf die Person Christi und deren eigenthümliche Beschaffenheit . . . . . 61—66

IX. Die Auffassung Hegels und seiner Schule . . . . . 67—72

X. Christus als die Gott und Menschheit einigende Persönlichkeit. 73—80

XI. Bedeutung dieses Satzes zur Bestimmung des unterscheidenden Charakters des Christenthums . . . . . 81—89

XII. Das Christenthum als die vollkommene Religion . . . . 90—96

XIII. Betrachtung einiger Grundbestimmungen des Christenthums von diesem Mittelpunct aus . . . . . 96—101

Seite

XIV. Zusammenfassender Rückblick . . . . . 101 — 106

XV. Die subjective Seite des Christenthums in ihrer Zusammenstimmung mit der objectiven . . . . . 106 — 114

XVI. Der Glaube und seine Bedeutung im Christenthum . . 114 — 129

XVII. Die Liebe und ihr Verhältniß zum Glauben . . . . 130 — 144

XVIII. Die christliche Gemeinschaft als Kirche . . . . . 144 — 158

XIX. Das Christenthum als sociale Macht . . . . . 158 — 165

XX. Abschluß durch Zusammenfassung unter der Idee der Persönlichkeit . . . . . 165 — 182

Beilagen.

I. Die Feuerbach'sche Behandlung des Christenthums . . . . 185 — 210

II. Christenthum und Mystik. Polemische Erörterungen . . . 211 — 271

Das

Wesen des Christenthums.

I.

Bezeichnung der Aufgabe.

Bei der Erörterung über das Wesen des Christenthums, die wir beabsichtigen, handelt es sich nicht um einzelne Lehren, sondern um Unterscheidungsmerkmale im Ganzen und Großen.

Allerdings wird sich das Eigenthümliche einer Religion, wenn sie eine wirklich selbständige Lebensgestaltung ist, bis ins Kleinste hinein in allen Bestandtheilen ausdrücken; auch versteht es sich, daß Ergründung und Feststellung dieses Einzelnen jederzeit von höchster Wichtigkeit ist. Dabei bleibt es jedoch eine Aufgabe von nicht minderem Belang, die Grundmerkmale, welche eine Religion gerade zu dieser bestimmten, von jeder andern unterschiedenen machen, auch in einen Gesammtbegriff zusammen zu fassen und dafür den richtigen Ausdruck zu finden. Denn diese Zusammenfassung, wie sie nur vermöge lebendiger Betrachtung des Einzelnen zu Stande kommt, ist zugleich für dessen erschöpfende Würdigung die nothwendige Voraussetzung und Grundlage; sie ist nicht nur Ergebniß des volleren Verständnisses einer Religion, sie bildet auch für den, der in dieses Verständniß eingeführt werden soll, den entsprechenden Eingang. Es muß aber das Gewichtvolle solcher Erörterung besonders dann anerkannt werden, wenn sie sich auf den Glauben bezieht, zu dem wir selbst uns bekennen, wenn also von deren genügender Durchführung zugleich die volle Klarheit über die eigene religiöse Stellung, die volle Zuversicht auf die innere Berechtigung derselben abhängt.

Die eingehende Betrachtung über diese Frage, soweit sie das Christenthum betrifft, gehört vorzugsweise der neueren Zeit an. Die ältere Zeit lebte mehr im Christenthum und war befriedigt in der Unmittelbarkeit dieses Lebens; machte sie aber das Christenthum zum Gegenstande des Denkens, so waren es mehr die einzelnen Sätze des Glaubens und deren Zusammenfügung zu einem System, was sie im Auge hatte, als die Feststellung des unterscheidenden Grundcharakters des Christenthums in seiner Totalität. Erst die neuere Zeit hat darüber, was christlich sei und wie das Christliche im Ganzen von dem Außerchristlichen sich unterscheide, bestimmter zu reflectiren begonnen. Freilich waren die hierauf gerichteten Bemühungen nicht jederzeit von glücklichem Erfolge gekrönt; sie sind, weil der maaßgebenden Lebensgrundlage ermangelnd, vielfach vom rechten Ziele abgeirrt. Im Allgemeinen jedoch ist man der Wahrheit immer näher getreten und es läßt sich in der Beantwortung unserer Frage ein Fortschritt nachweisen, der unverkennbar nach und nach zu einer sowohl tieferen als umfassenderen Erkenntniß geführt hat.

Suchen wir uns zunächst in Betreff der Behandlung unseres Gegenstandes durch einen geschichtlichen Überblick zu orientiren.

Insofern das, was das Christenthum ausmacht, aus dem Leben erhellt, also praktisch anschaulich gemacht wird, leuchtet das christliche Alterthum den nachfolgenden Zeiten als Muster voran. Von theoretischer Seite dagegen finden wir in den ersten Jahrhunderten nur Ansätze zur Bestimmung des specifisch Christlichen. Es wird zunächst nicht sowohl ein Gesammtbegriff des Christenthums als neuer Religion aufgestellt, als vielmehr das hervorgehoben, was das Christenthum als wahre Religion kennzeichne oder was ihm unveräußerlich verbleiben müsse, wenn es seinen ursprünglichen, apostolischen Charakter behaupten solle. Anlaß hierzu gaben die Angriffe auf das Christenthum von außen, noch mehr die im Innern der Kirche auftauchenden Mischungen des Christlichen mit Jüdischem und Heidnischem durch die Hä-

retiker. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, indem sie das Christenthum vornehmlich nach außen als wahre Gottesverehrung vertheidigen und das Entgegenstehende, zumal den heidnischen Polytheismus bekämpfen, entwickeln zugleich die ersten Keime christlicher Theologie und bringen die Grundprincipien des Christenthums in der Lehre von Gott, vom göttlichen Logos, vom heiligen Geiste, von Erlösung und Heiligung, Auferstehung und Gericht sehr bestimmt zu Tage; auch weisen sie auf die Wirkungen des Glaubens in dem von allem Bisherigen fundamental verschiedenen Leben der Christen, auf den weltentsagenden himmlischen Sinn, die Nüchternheit, Keuschheit, Bruderliebe, Aufopferungsfähigkeit und Todesfreudigkeit derselben mit aller Kraft der Wahrheit hin. Von anderer Seite treten die ihnen unmittelbar nachfolgenden Theologen vornehmlich den Häretikern entgegen und machen im Gegensatz gegen die jüdische Vermischung, welche in Christo nur einen das Gesetz vollendenden Propheten erblickte, den wahrhaft göttlichen Charakter seiner Person, die wesentlich übergesetzliche, innerliche, universale Bestimmung seiner Stiftung; im Gegensatz gegen die heidnische Vermischung, welche das Christenthum in eine geschichtslose, ja geschichtswidrige Speculation verwandelte, den wahrhaft geschichtlichen, menschlichen und sittlichen, den specifisch religiösen Heilscharakter der christlichen Ökonomie geltend. In dem Allem betonen die Väter der ersten Jahrhunderte Grundzüge des Christenthums von ewiger Geltung. Aber während sie dies thun, kommt es ihnen, so sehr sie dazu veranlaßt schienen, doch nicht in den Sinn, das Eigenthümliche des Christenthums unter einen Gesichtspunct zu bringen und dasselbe in dieser Einheit ebenso dem Judenthum und Heidenthum, wie allem Häretischen gegenüber zu stellen.

Vom vierten Jahrhundert an richtet sich die Geistesarbeit der Kirche auf Fixirung des Dogma's im Einzelnen. Die weitgreifenden Streitigkeiten, in denen diese Entwicklung verläuft, beziehen sich wiederum auf wesentliche Bestandtheile des Christli-

chen: in dem vorwiegend theoretisirenden Morgenlande auf die Lehre von der Dreieinigkeit und gottmenschlichen Person Christi; in dem mehr praktischen Abendlande auf die Lehre von Sünde und Gnade, von der Nothwendigkeit und Verwirklichung des göttlichen Heiles. Aber ganz in diese besonderen Lehrobjecte versenkt, machen die Theologen es sich nicht zur Aufgabe, das Christliche mit dem Nichtchristlichen zu vergleichen und das Erstere in seinem Gesammtcharakter zu bezeichnen. Gelegentlich zwar kommt hierher Gehöriges vor: es wird z. B. die vollkommene Offenbarung Gottes in Christo den frühern unvollkommenen Offenbarungsstufen entgegen gehalten, oder es wird bei der Trinitätslehre gezeigt, wie sie einerseits das Mangelhafte nicht nur der häretischen Behauptungen, sondern auch der heidnischen und jüdischen Gotteslehre ausschließe, andererseits das Wahre derselben in sich aufnehme. Dieß sind jedoch immer nur einzelne Vergleichungspuncte; von Unterscheidung nach einem durchgreifenden Grundgedanken ist nicht die Rede. Und wäre eine solche versucht worden, sie hätte gerade dieser Zeit, die vermöge der bereits herrschend gewordenen dogmatisirenden Richtung ganz daran gewöhnt war, das Christenthum nur als Lehre zu fassen, nicht wohl gelingen mögen.

Auch das Mittelalter war hierzu nicht angethan. Nachdem die Theologie in den ersten Jahrhunderten die allgemeinen Grundprincipien des Christenthums dem Feindseligen oder Fremdartigen gegenüber dargelegt, seit dem vierten Jahrhundert die Hauptdogmen zur Begründung der Kircheneinheit nach innen festgestellt: fiel der Scholastik der mittleren Zeit die Aufgabe zu, das zur kirchlichen Anerkennung Gebrachte dialectisch durchzuarbeiten und systematisch zu gliedern. Hierbei wurde das Christenthum in der Gestalt, welche es in seiner vollständigen kirchlichen Ausprägung bereits erhalten, von vorneherein als schlechthin maaßgebende Wahrheit gesetzt; auf diesem Standpuncte aber, obwohl er eine innere, speculative Begründung der christlichen Lehren, für

sich betrachtet, zuließ, konnte doch ein Verlangen, das Christenthum mit anderen Religionen zusammen zu halten und dadurch seine Eigenthümlichkeit und Größe anschaulich zu machen, nicht empfunden werden. Und zwar machte sich dieses Verlangen um so weniger geltend, je mehr dem Mittelalter zugleich Interesse und Fähigkeit für eigentlich geschichtliche Betrachtung abging und der Kampf des Christenthums mit andern Religionen, wenigstens als ein geistiger, in den Hintergrund getreten war. Auch kam hierzu das, was wir als Gesammtstandpunct dieser Zeit für die Behandlung des Christenthums später noch näher charakterisiren werden. Während nämlich auf der einen Seite die überwiegend theoretische Richtung, welche schon früher das Christenthum wesentlich als Dogma gefaßt hatte, in der Scholastik sich fortsetzte, erhob sich auf der andern Seite die Tendenz, das Christenthum als gesetzlich-disciplinarische Macht, als weltbeherrschende Satzung auszubilden; und wenn schon jede dieser Richtungen für sich einer Erkenntniß des Christenthums in seinem wahren, innersten Wesen entgegenstand, so mußten beide in ihrer Vereinigung zu einem Hinderniß werden, dessen Überwindung nur unter schweren Kämpfen möglich war.

Diese Kämpfe wurden in der Reformation durchgefochten. Die Reformatoren führten zu den innern Lebensquellen des Christenthums zurück. Durch ihr Wort und Vorbild wurde es klar, daß das Christenthum ursprünglich nicht Satzung für richtiges Erkennen oder gesittetes Wohlverhalten, sondern vor allem Evangelium sei, frohe Kunde vom göttlichen Erlösungsheil, Kraft Gottes selig zu machen alle, die daran glauben. Hiermit richtete sich alles auf das Innere, auf die Stellung des Menschen zu Gott im Mittelpuncte seiner Persönlichkeit, auf den Glauben, die Erfahrung, das Erleben. Während aber so das Streben der Reformatoren sich mit höchster Energie diesem innersten Lebensmittelpuncte, überhaupt dem Lebendigen, Concreten zuwendete, waren auch sie nicht veranlaßt, über Geist und Wesen des Christenthums im All-

gemeinen zu reflectiren und für dessen Eigenthümlichkeit im Verhältniß zu andern Glaubensweisen eine begriffliche Feststellung zu versuchen.

So verhält es sich mit der Behandlung der uns vorliegenden Frage bis auf die Zeiten der Reformation herab. Es treten uns verschiedene Ausprägungen des Christenthums in Praxis und Leben entgegen, aber keine bemerkenswerthen Versuche, das Wesen des Christenthums im Ganzen theoretisch festzustellen. Erst in der Periode der strengeren Lehrausbildung des evangelischen Glaubens im siebzehnten Jahrhundert tauchen solche Versuche auf. Sie laufen im Allgemeinen darauf hinaus, daß das Christenthum bestimmt wird als die Art und Weise wahrer Gottesverehrung, welche durch Christum zu Stande gekommen und in der heiligen Schrift vorgezeichnet, sich vornehmlich auf die Wiedervereinigung des Sünders mit Gott richtet. Hiermit war ein Anfang gemacht, aber ein noch ungenügender: das Christenthum wurde dabei nur für sich betrachtet, außer Beziehung zu andern Religionen, in dieser Sonderstellung aber mehr formell beschrieben, als seiner realen Beschaffenheit nach erschöpfend charakterisirt.

Auf Letzteres ging das wissenschaftliche Streben recht eigentlich erst in neuerer Zeit ein. Es war dieß die Folge der fortgeschrittenen historischen und philosophischen Bildung, besonders der so sehr erweiterten religionsgeschichtlichen Studien. Man sah, daß das Christenthum, so entschieden man ihm auch Selbständigkeit und Originalität, ja unmittelbar göttlichen Ursprung zuerkennen mochte, doch zugleich in einem großen, für seine wahre Bedeutung nicht zu übersehenden geschichtlichen Zusammenhange stehe; daß es nicht ein schlechthin vom Himmel Gefallenes, sondern zugleich ein Gewordenes sei; daß es einen Ring bilde, den alles haltenden Schlußring freilich, aber doch immer einen in die übrigen Glieder eingreifenden Ring in der Gesammtentwickelung der religiösen Anschauungen und Lebensgestaltungen; man wollte also das Christenthum in seinem Verhältnisse zu anderen Religio-

nen, in seiner weltgeschichtlichen, menschheitlichen Stellung begreifen, man wollte es zum Theil dadurch auch rechtfertigen.

In diesem Sinne sind seit ungefähr einem halben Jahrhundert zahlreiche Abhandlungen über Geist und Wesen des Christenthums geschrieben worden. Sie bewegen sich in sehr verschiedenartiger Tendenz und spiegeln die verschiedenen Phasen der Theologie und allgemeinen Bildung in charakteristischer Weise ab. So hat, um nur Einiges zu nennen, der würdige Storr seiner Zeit das Übernatürliche, Wunderbare, Positive als das Unterscheidende des Christenthums hervorgehoben; Herder hat seinen allgemein humanen Charakter geltend gemacht; Johannes Müller hat es aufgefaßt einerseits als Mittelpunct und Schlüssel der Weltgeschichte, andrerseits als einzig genügende Lösung für die Räthsel des Einzellebens durch Verbürgung der persönlichen Fortdauer; Chateaubriand endlich hat die Schönheit, die es im Bereich des Katholicismus entwickelt, ins Licht gestellt, um daran seinen Genius zu veranschaulichen. Jede Zeit, jede reiche Persönlichkeit hat dem unerschöpflichen Gegenstande eine besondere Seite abgewonnen.

Vornehmlich aber haben die christologischen Kämpfe der neuesten Zeit neben anderem Gewinne den gebracht, daß sie das Specifische des Christenthums schärfer herausgestellt, den innersten Kern seines Wesens mehr an den Tag gebracht haben. Wenn man früher meist von einseitigen Gesichtspuncten ausgegangen ist, vom sogenannten urchristlichen oder kirchlichen, vom katholischen oder protestantischen, vom rationalistischen, supranaturalistischen oder kritischen; wenn man dabei oft nur ein abgegränztes Entwickelungsstadium oder nur einzelne Momente abgelöst vom Totalorganismus hervorgehoben hat, das Göttliche oder das Menschliche, die dogmatische, die ethisch-sociale oder die ästhetische Seite: so hat man jetzt ohne Zweifel einen höheren und umfassenderen Standpunct gewonnen, auf welchem dem Christenthum als einem Ganzen, nach seinem geschichtlichen und idealen, nach

seinem göttlichen und menschlichen Charakter, in seinem Ursprung und seiner Fortentwickelung, in der Wahrheit, Heiligkeit und Schönheit seines Wesens, das gebührende Recht widerfährt; auch ist man viel entschiedener zu dem persönlichen Lebensmittelpuncte vorgedrungen, von welchem die Schöpfung des Christenthums zuerst ausgegangen ist und fortwährend ausgeht, von welchem aus auch alle Theile derselben sich allein naturgemäß gliedern und zugleich mit dem Ganzen verständlich werden.

In solcher Weise wollen die folgenden Blätter den unterscheidenden Charakter des Christenthums behandeln, d. h. veranschaulichen, was das Christenthum im Unterschiede von jeder andern Religion zu dem macht, was es ist, und ihm sein besonderes Gepräge gibt. Es ist dieses das Eigenthümliche und Specifische oder auch das Wesen des Christenthums zu nennen. Denn wir können beides in keiner Weise trennen; vielmehr beruht das Wesen des Christenthums auf dem ihm Eigenthümlichen, und was wir das Eigenthümliche desselben nennen, ist nur die concrete, lebendige Gestalt, die Wirklichkeit seines Wesens.

Allerdings will man auch zwischen Eigenthümlichem und Wesentlichem des Christenthums unterscheiden. Jenes, sagt man, ist das, wodurch das Christenthum besondere Religion ist, das historisch Gegebene, eben damit Äußerliche, Vorübergehende und Wechselnde; dieses die Idee, die innere Wahrheit, das im Wechsel Beharrende. So wäre das wesenhaft Bleibende im Christenthume nur das, daß überhaupt Christus den Mittelpunct christlicher Frömmigkeit bildet, vielleicht nur, daß die von ihm stammenden religiösen und sittlichen Grundanschauungen die Basis des gemeinsamen höheren Lebens ausmachen; dagegen das Wie der Beziehung Christi zu der von ihm ausgegangenen religiösen Gemeinschaft: ob er etwa bloß als Veranlasser oder als eigentlicher Stifter, ob als Lehrer, Vorbild, Gesetzgeber, Versöhner aufgefaßt werde, dieses Individuelle würde der freien Bestimmung der Christen anheimgestellt und damit etwas Wandelbares

sein. Diese Auffassung der Sache ermangelt jedoch alles sichern Grundes.

Zuerst nämlich ist schon die Stellung, die man hierbei der Person Christi gibt, weit entfernt, die richtige zu sein. Diese Stellung ist in Wahrheit weder eine bloß accidentelle, noch eine von uns willkürlich zu bestimmende; sie ist vielmehr eine fundamental wesentliche, mit der Sache selbst gegebene. Gewiß finden sich innerhalb der Sphäre des Christenthums auch Bestimmungen, die wir mit Grund als minder wesentlich, d. h. als solche betrachten können, mit denen nicht der Bestand des Christenthums überhaupt steht oder fällt. Aber wer auch nur oberflächlich mit dem Christenthum bekannt ist, weiß, daß die Frage: was dünket euch von Christo? — von Anfang an die Grundfrage des christlichen Glaubens gewesen und immer wieder als solche hervorgetreten ist. Wohl können wir uns, allgemein genommen, auch ein solches Verhältniß des Religionsstifters zu der durch ihn vermittelten Religion denken, vermöge dessen seine Person nicht unabtrennbar in diese Religion verflochten ist. Dieß ist der Fall da, wo die Religion wesentlich Gesetzgebung oder Cultusordnung ist, wie z. B. die mosaische, welche füglich auch durch eine andere Person, als die des Moses, hätte eingeführt werden können. So aber verhält es sich im Christenthum nicht. Dieses ist schon in seiner Stiftung in unauflöslicher Weise gerade an diese bestimmte Persönlichkeit geknüpft und wird seiner Wurzel beraubt, wenn man es davon ablöst. Die Stellung der stiftenden Persönlichkeit gehört hier zum Grundlegenden, also Wesentlichen der Religion. Und die Beschaffenheit dieser Stellung unterliegt auch nicht der Willkür unserer Entscheidung; vielmehr ist dieselbe von vorneherein eine sehr bestimmte: eine solche, welche der Stifter des Christenthums sich selbst und welche die ersten Träger des christlichen Glaubens ihm unverrücklich gegeben. Es mag zulässig sein, die Wahrheit dieser Stellung zu bestreiten; nicht zulässig ist es, den Begriff derselben willkürlich zu ändern, ja auch nicht, nur ganz allgemein irgend

eine Beziehung des Christenthums zu Christo anzuerkennen, über die Hauptsache aber, das Wie derselben, wegzusehen: denn gerade in diesem Wie liegt der eigentliche Gehalt, das schöpferische Princip der Sache selbst.

Sodann ist es überhaupt ungehörig, im Christenthum die bezeichnete Trennung zwischen Eigenthümlichem und Wesentlichem zu machen. Allerdings zwar kann man zwischen Wesen als Allgemeinem und Eigenthümlichkeit als Besonderem unterscheiden. Unser Wesen besteht darin, daß wir Menschen sind, unsre Eigenthümlichkeit darin, daß jeder dieser besondere Mensch ist. So gefaßt, würde das Wesen des Christenthums darauf beruhen, daß es Religion, seine Eigenthümlichkeit darauf, daß es diese besondere Religion ist. Allein beides läßt sich eben hier nicht auseinander reißen, sondern ist schlechthin in und mit einander. Denn wäre das Eigenthümliche nicht mit dem Wesen zusammengewachsen, so könnte man es wie etwas Äußerliches davon ausscheiden und es bliebe dann nur das Allgemeine, Religion genannt, übrig. Solche Ausscheidung hat man auch versucht: man hat aus dem Christenthum allgemeine religiöse Begriffe abgezogen und diese als das Wesentliche des Christenthums hingestellt. Aber hiermit hat man nur Kategorien ohne Lebensgehalt, ohne Realität und geschichtliches Gepräge gewonnen; es ist in solchem Falle mit dem Eigenthümlichen immer auch das Wesen des Christenthums verloren gegangen. Kein Denkender wird heute glauben, man könne aus dem Christenthum die abstracten Gedanken: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit herausnehmen, das Übrige aber dahinten lassen, und habe dann noch wirkliches Christenthum. Das Christenthum ist ein Organismus, in welchem alles mit dem belebenden Mittelpuncte, der Person Christi, aufs genaueste zusammenhängt. Der Gott, welchen das Christenthum lehrt, der Heilige und Lebendige, ist nicht zu denken ohne seine Offenbarung in Christo; die Freiheit, zu der das Christenthum führt, die auf Erlösung von der Sünde beruhende, kommt nicht zu Stande ohne die Ein-

wirkung dessen, der die frei machende Wahrheit ist; die Unsterblichkeit, welche das Christenthum verheißt, die Wiederherstellung der ganzen Persönlichkeit in himmlischer Verklärung, hat kein Fundament ohne den, der in seiner Auferstehung der Erstling der Entschlafenen geworden. Ausscheidungen, die auf solchen Puncten Christum beseitigen wollen, laufen auf nichts anderes hinaus, als auf Aufhebung des Christenthums.

Das Christenthum ist entweder diese bestimmte, von eigenthümlichstem Geiste durchwirkte Religion oder es ist gar nicht; es ist eine Abstraction, aber keine Wirklichkeit. Denn nicht ist das Christenthum zuerst Religion und dann kommt noch etwas hinzu, wodurch es Christenthum wird; sondern, indem es Religion ist, ist es auch in seinem innersten Grund und Wesen diese besondere Religion, eine abgeschlossene religiöse Lebensgestalt, die, weil von einem andern Princip aus gebildet und von einer andern Seele durchhaucht, in allen ihren Gliedern und Lebensäußerungen von jeder andern Religion sich unterscheidet. Und zugleich, indem es individuelle, von allen übrigen specifisch verschiedene Religion ist, macht es den Anspruch, das Wesen der Religion ganz und wahrhaft, gleichsam in letzter Instanz zur Erscheinung zu bringen, nicht eine von den vielen Religionen, sondern die Religion, die allgemeine, vollkommene, die Religion der Menschheit zu sein.

Nur hierauf beruht auch die eigenthümliche schöpferische Macht des Christenthums. Diese liegt nicht darin, daß es überhaupt Religion, sondern darin, daß es diese besondere, in ihrem ersten Quellpuncte mit specifischen Lebenskräften ausgestattete Religion ist, und daß diese Lebenskräfte, vornehmlich weil sie sich an eine ebenso allgemein verständliche als den ganzen Menschen erfassende geschichtliche Verwirklichung des höchsten Heiles knüpfen, eine Beschaffenheit haben, vermöge deren sie nicht nur dem Einzelnen vollkommen genügen können, sondern auch die gesammte Menschheit zum Ziele der Vollendung in Gott zu führen geeignet sind. Auch hierin vereinigt das Christenthum das Individuellste

der Heilswirkung mit der universellsten Bestimmung zur Weltreligion.

So gehen in diesem Fall nach allen Beziehungen Eigenthümliches und Wesentliches in einander auf und sind nicht von einander zu trennen.

II.

Ursprüngliche Einheit des Christenthums. Später hervortretende Verschiedenheiten und Gegensätze.

Wir haben gezeigt, wie erst die neuere Zeit zur bewußtvollen Reflexion *über* das Wesen des Christenthums fortgeschritten ist. Hierdurch wird nicht ausgeschlossen, daß dieses Wesen *selbst* zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise sich ausgeprägt habe. Im Gegentheil, wir finden hier deutlich genug eine *Stufenfolge von Gestaltungen*, durch welche die großen Perioden der christlichen Lebensentwicklung sich charakteristisch unterscheiden. Auch kann nachgewiesen werden, daß durch dieselben Stadien, welche nachher die Reflexion über das Christenthum durchlaufen hat, vorher das Christenthum selbst in seinen Hauptzeitaltern hindurchgegangen ist.

Indem wir dieß anschaulich machen wollen, beseitigen wir zuerst ein mögliches Mißverständniß. Man möge nicht glauben, wir wüßten von keinem andern Christenthum, als einem zeitlich sich verändernden, stets nur im Flusse des Werdens begriffenen. Wir beharren vielmehr bei dem Wort des Herrn [1]): „Es ist *vollbracht!*“ sowie bei dem Zeugnisse des Apostels [2]): „Christus gestern und heute, *derselbe* auch in Ewigkeit.“ Wir kennen gar wohl ein prophetisch und geschichtlich fest bezeugtes, ein urkundliches, in seiner Urkundlichkeit sich gleich bleibendes, dem verlangenden Menschenherzen immer als dieselbe Heilskraft sich

1) Joh. 19, 30. 2) Hebr. 13, 8.

bewährendes Christenthum. Wir wissen auch: dieses Christenthum wird jederzeit vom Fall und der Sünde der Menschheit ausgehen, um zur Versöhnung durch das Kreuzesopfer des Sohnes Gottes und zur Erneuerung durch den von ihm gesendeten Geist zu führen; es wird jederzeit den Heilsweg der Buße und des Glaubens vorzeichnen; es wird dabei stets als eine wunderbare Schöpferthat des lebendigen Gottes sich darstellen. Aber während wir dieß wohl wissen, können wir doch das Auge nicht verschließen für das, was in der Geschichte des Christenthums sich zugetragen, und von dieser Seite her bietet sich uns zugleich eine andere Betrachtung dar.

Das Christenthum ist vollendet in der Person seines Urhebers und hat in sich selbst seinen Abschluß als göttliche Heilsstiftung. Daran ist nichts zu ändern: denn unterläge das Christenthum in dieser Beziehung einer Veränderung oder gar einer Vervollkommnung, so würde es eben damit aufhören, das zu sein, was es sein will; es würde, statt als höchste Bildungsmacht *über* der Menschheit zu stehen, selbst zu einem Menschen*gebilde* werden. Aber Person und Stiftung Christi sind nicht in der Welt, nur um überhaupt *da zu sein* und abgeschlossen in ihrer Vollendung zu *ruhen*. Vielmehr hat das Heil Christi, gerade als vollkommenes Gottesheil, die Bestimmung, in das persönliche Leben der Menschen einzugehen und von innen heraus einen neuen Weltzustand zu erzeugen. Die Neuschaffung des Einzelnen und der Menschheit durch das Christenthum aber erfolgt nicht so, daß nur etwas schlechthin *Fertiges* anzunehmen und mit dieser Annahme unmittelbar ein schlechthin *fertiger* Zustand hergestellt wäre, sondern die Sache verläuft bei dem Einzelnen wie bei der Gesammtheit in einem *Processe*, in dessen Fortgang der anzueignende Gegenstand selbst gewisse Veränderungen erfährt und damit in verschiedene Gestaltungen eingeht.

Dieß verhält sich näher so. Wenn das Christenthum in geschlossener Schrifturkunde niedergelegt ist und jetzt als durchgebil-

detes Lehrsystem vor uns tritt, so wird doch kein Verständiger sagen: es selbst sei ursprünglich nichts anderes als Schrifturkunde oder Lehrsystem und habe nur eine Geschichte gehabt, wie Bücher und Lehrformeln sie haben. Das Christenthum ist Verwirklichung des Gottesreiches, und zwar nicht plötzlich eintretende, sondern durch die ganze frühere Führung der Menschheit vorbereitete. Schon in dieser Beziehung erscheint es als eine in dem großartigsten Zusammenhange der Menschheitsentwickelung stehende geschichtliche Lebensmacht. Zugleich bezweckt es Erneuerung aller menschlichen Personen und Zustände und hat hiermit die Bestimmung zur Ausbreitung über die ganze Menschheit. Auch dieß kann nicht plötzlich erfolgen, sondern nur auf dem Wege geschichtlicher Allmähligkeit. Der Herr selbst vergleicht das Gottesreich mit einem Senfkorn, welches nur in längerem Zeitverlauf zu dem Baume wird, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen [1]); mit einem Sauerteige, der nur nach und nach die Masse, in die er gelegt wird, gährend und belebend durchdringt [2]). Er bezeichnet also das Gottesreich, das Christenthum als eine treibende Kraft, als ein Wachsendes und deutet ein Wachsthum nicht nur nach außen, sondern auch nach innen an.

Als geschichtliche Macht aber kann das Christenthum nur wachsen, indem es an Vorhandenes anknüpft, Widerstrebendes überwindet, Gleichartiges durch Assimilation in seinen Kreis aufnimmt. Es will das durch Geschichte und Natur Gegebene nicht zerstören, sondern, demselben sich anschließend, es reinigen, heiligen und verklären. Daher geht es in die Verschiedenheiten sowohl der Individualität als der Nationalität ein und nimmt schon deßhalb verschiedene Erscheinungsformen an. Insbesondere aber setzt es sich als Gemeinschaftssache in bestimmte Beziehung zu den Zuständen des Völkerlebens in Staat und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, überhaupt zu allem, was in einem bestimmten Zeitalter einem Theile der Menschheit innerlich und äußerlich sein ei-

1) Matth. 13, 31—32. 2) Matth. 13, 33.

genthümliches Sein und Wesen gibt. Da nun im Völkerleben immer neue Entwickelungen und Bedürfnisse hervortreten, so ist die natürliche Folge davon, daß dem gegenüber auch das Christenthum in jedem Zeitalter, je nach dessen Gesammtzustand und Bedürfniß, eine neue Seite seines Wesens und seiner Macht offenbart und eben damit selbst eine neue Gestalt gewinnt. Wir sagen nicht, daß es hierdurch nach innen ein anderes werde; aber es kommt von seinem innewohnenden Wesen ein bisher verhüllter Bestandtheil zum Vorschein; es werden Kräfte, die bisher ruhten, in lebendige Bewegung gesetzt; der Sauerteig des Gottesreiches assimilirt sich neue Elemente; der Baum des Christenthums treibt frische Äste und Zweige; und so stellt sich der ganze Bestand des christlichen Gemeinschaftslebens in einer Gestalt dar, wie sie bisher noch nicht da gewesen.

In diesem Sinne ist das Christenthum, obwohl ein in sich Vollkommenes, doch nicht ein in seiner Verwirklichung Fertiges, sondern steht als lebendig treibende, geschichtlich wirkende Kraft zugleich unter dem Gesetze der Entwickelung. Hierbei kann nachgewiesen werden, daß im Laufe der Zeiten das innere Wesen des Christenthums immer tiefer erfaßt und vollständiger herausgearbeitet worden ist, daß in der Stufenfolge der Gestaltungen ein innerlich begründeter Fortschritt stattfindet. Aber wenn in dieser Entwickelung auch Gesetzmäßigkeit anzuerkennen ist, so doch nicht reine Gesetzmäßigkeit. Nicht wie das Leben des Herrn in ungetrübter Reinheit sich vollendet, entfaltet sich in gleich normaler Weise das Leben seiner Kirche, sondern da deren Verwirklichung durch beschränkte und sündhafte Individuen und durch Völker erfolgt, in denen das dem Christenthum Fremdartige und Widerstrebende nur allmählig besiegt und ausgeschieden wird, treten unvermeidlich auch Störungen und Entstellungen ein, und nur durch Fall und Wiederauferstehen, durch Corruption und Reformation, durch Gegensätze und deren Überwindung schreitet das Christenthum als Kirche seiner Vollendung entgegen.

Dieß haben wir zunächst in bestimmterer Weise anschaulich zu machen.

Zuerst ist das Christenthum aufgetreten als volle ungetheilte Einheit; nicht als Einheit nur eines Princips, eines Gedankens oder Grundsatzes, sondern als Einheit des Lebens und zwar des persönlichen Lebens. Die heilige Person des Stifters, des Gottes- und Menschensohns, war es, die das neue Leben aus und in Gott, welches durch ihn in der Menschheit geschaffen werden sollte, ebenso in urbildlicher Vollkommenheit, wie in thatsächlicher Wirklichkeit in sich schloß. In dieser Persönlichkeit lag, wie in einem Samenkorn von unermeßlicher Triebkraft, das ganze Gewächse des Christenthums beschlossen; in ihr waren alle Kräfte des Gottesreiches enthalten und alle Gestaltungen desselben vorgebildet, aus ihr sollten alle gesunden Entwickelungen hervorgehen. Hier war, wie der ganze Eindruck der Lebenserscheinung Christi dem offenen Auge bezeugt, nur innere Harmonie, vollständige Übereinstimmung mit sich selbst, gleichmäßige Kundgebung des einen und selben Geistes in Wort und That, im Handeln und Leiden.

Nicht die gleiche Einheit finden wir bei den ersten Trägern des neuen Lebens, den Aposteln und den Gliedern der apostolischen Gemeinde. Auch dürfen wir das nicht erwarten. Denn Christus wäre nicht das vollendete Urbild der Menschheit, hätte sich die allumfassende Hoheit und Fülle des ihm einwohnenden göttlichen Lebens auf völlig gleiche Weise in einem seiner Jünger ausprägen können. Offenbar lebt auch in allen Aposteln, trotz der Gewißheit innigster Gemeinschaft mit Christo [1]), das tiefe Gefühl des Abstandes von ihm, das durchdringende Bewußtsein, daß nicht nur der Einzelne, sondern die Gesammtheit der Gläubigen erst hinan wachsen solle zur Vollkommenheit Christi, also das vollkommene Leben noch nicht ergriffen habe [2]). Wo nun die Le-

1) Gal. 2, 20.

2) Phil. 3, 12. und Ephes. 4, 13.

bensvollkommenheit Christi nicht vorhanden war, da dürfen wir auch nicht dieselbe Vollkommenheit des schauenden Erkennens voraussetzen, welche dem sündlos heiligen Gottessohn als solchem eigen war. Es ist deßhalb die Erkenntniß der Apostel nicht als falsche, von Bestandtheilen des Irrthums durchzogene zu betrachten; wohl aber war sie eine bedingte, an die Schranken der Individualität geknüpfte, den Gegenstand nur theilweise erfassende, in diesem Sinne also unvollständige, wie dieß auch von dem erkenntnißkräftigsten unter den Aposteln stark genug ausgesprochen wird [1]). Wird aber nur theilweise erkannt, so macht sich nothwendig, wenn mehrere ihre erkennende Thätigkeit auf einen Gegenstand von unergründlicher Reichhaltigkeit richten, eine Verschiedenheit der Auffassung geltend.

Und solche Verschiedenheit liegt auch in den apostolischen Darstellungen der christlichen Wahrheit klar zu Tage. Es muß sich jedem, der die Schrift als Ganzes betrachtet, aufdrängen, wie es den drei ersten Evangelisten vor allem darum zu thun ist, daß Jesus als der verheißene und wirklich erschienene Gesalbte des Herrn erkannt werde; wie Paulus im Gegensatz gegen alles Gesetzesthum vornehmlich auf den durch Christum als Versöhner gebahnten neuen Heilsweg der Rechtfertigung durch den Glauben hinweist; wie hinwiederum Jacobus auf die Bethätigung des Glaubens durch Werke dringt; wie endlich Johannes alles bisher geltend Gemachte in der Idee des Lebens zusammenfaßt, der durch den Gottessohn hergestellten persönlichen Lebensgemeinschaft des Sünders mit Gott. Wir finden also das Christenthum ausgeprägt als Offenbarung Gottes, als Versöhnung mit Gott, als gottgefällige Ordnung sittlicher Bethätigung, als Leben aus und in Gott. Dieß sind keine Widersprüche. Es zeigt sich darin nur die Hervorhebung verschiedener Seiten des einen unendlich reichen Gegenstandes und diejenige lebensvolle Mannichfaltigkeit, welche sich nothwendig erzeugen mußte, wenn

1) 1. Cor. 13, 9 — 12, besonders V. 12.

das Christenthum in der bezeichneten Weise als geschichtliche Lebensmacht an geschichtlich gegebene Zustände sich anschließen und in den menschlichen Individualitäten, nach dem Maaße einer jeglichen, Gestalt gewinnen sollte.

Die Mannichfaltigkeit innerhalb des apostolischen Kreises schloß wesentliche Einheit des Geistes und Glaubens nicht aus. Die Apostel waren, was jeder Empfängliche ihren Schriften abfühlen muß, vom heiligen Geist durchdrungene und getragene Persönlichkeiten, in denen sich die frische, alles überwältigende Schöpferkraft des Christenthums dergestalt mächtig erwies, daß sie auch bei naturgemäßer Fortwirkung des Individuellen und Geschichtlichen doch an dem gemeinsamen Grunde der Heilslehre unverrückt festhielten. In der Folge dagegen, da die schöpferischen Wirkungen des Geistes mehr zurücktraten und ein Entwicklungsgang nach den allgemein geltenden Gesetzen begann, machte sich das menschlich Individuelle und, bei weiterer Ausbreitung des Christenthums, auch das Nationale in weit stärkerem Maaße geltend. Und nicht nur dieß, sondern es drangen in den Bildungsproceß des christlichen Lebens auch fremdartige Einflüsse, Elemente des Irrthums und der Sünde ein. Es ergab sich Mißbildung und Verderbniß. Hierdurch wurde das ursprüngliche Band der Einheit gelockert, die Verschiedenheit steigerte sich auf manchen Puncten zum Widerspruch, und die Entwickelung des Christenthums ging nun durch Gegensätze hindurch, welche theilweise noch durch höhere Einheit zusammengehalten, theilweise auch von ausschließender Art waren.

Während solchergestalt das Leben und Denken der Christenheit nach verschiedenen Richtungen sich zerspaltete, blieb freilich die Geistes- und Glaubenseinheit immer das zu erstrebende höchste Ziel; aber die Einheit, aus der die christliche Welt einmal herausgefallen, konnte nun nicht wieder unmittelbar ergriffen, sondern nur durch Überwindung der Gegensätze, also in geistigem Kampfe errungen werden.

In diesem, seiner Natur nach sehr umfassenden Kampfe wurde unter dem Einfluß der Factoren, die wir oben angedeutet, der ursprünglich gegebene Inhalt des Christenthums, der Inbegriff seiner Bestimmungen nach und nach zum Bewußtsein gebracht, in Lehre und Leben heraus gesetzt. Es geschah dieß so, daß vermöge der verschiedenen Zeitbedingungen in jedem Zeitalter immer vorzugsweise eine Seite des Christenthums zur Ausprägung gelangte. Unverkennbar spiegeln sich in den verschiedenen Gestaltungen, die das Christenthum hierbei annahm, die Grundtypen der Auffassung ab, die wir im apostolischen Kreise finden. Aber es ist dabei ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen. Während bei den Aposteln alles durch die Einheit des Glaubensgrundes zusammengehalten war, kommen nun auch von diesem Grunde sich ablösende, wirkliche Einseitigkeiten zum Vorschein. Zwar gehen auch diese Einseitigkeiten von einem vorhandenen Bedürfniß, von einem in letzter Instanz Wahren aus, aber sie verlieren sich doch zugleich in wirkliche Defekte und Entstellungen. Es liegt also darin etwas zu Überwindendes; und die Überwindung ist nur dadurch zu erzielen, daß das, was die verschiedenen Zeitalter als Wesensmerkmal des Christenthums ans Licht gestellt haben, von der Einseitigkeit zeitlicher Auffassung frei gemacht, zugleich aber in seinem unvergänglichen Wahrheitskerne erkannt und mit dem Centrum des Christenthums, mit dessen Gesammtwesen in die rechte organische Verbindung gebracht wird.

Dieß ist die Aufgabe, die wir uns gesetzt haben. Wir werden deren Lösung versuchen, nachdem wir zuvor einen Überblick über die Hauptstufen in der Ausprägung und Auffassung des Christenthums gegeben haben.

III.

Die Entwickelungsstufen in der thatsächlichen Ausprägung des Christenthums.

Als der Entwickelungsgang des Christenthums in der nachapostolischen Zeit begann, war es naturgemäß zuerst die Lehre, welche zur Durchbildung kam: anfänglich mehr im Ganzen als Feststellung des christlichen Princips, dann vom vierten Jahrhundert bis ins sechste hinein als Formulirung der Grunddogmen im Einzelnen. Das Christenthum mußte im Gegensatz gegen die Religionen, mit denen es kämpfte, im Gegensatz vornehmlich gegen die heidnischen Irrthümer, seinem Wahrheitsgehalte nach vollständig zum Bewußtsein gebracht, in festen Gedanken und Lehrformeln ausgeprägt werden. Es wurde daher objectiv vorzugsweise die Offenbarungsseite des Christenthums, das Ergebniß der prophetischen Thätigkeit, des Lehramtes Christi, ins Auge gefaßt, subjectiv auf die richtige Erkenntniß, die Rechtgläubigkeit das höchste Gewicht gelegt. Zur Erfüllung dieser Mission aber waren gerade die Völker am meisten geeignet, welche die ersten Träger des Christenthums waren, die morgenländischen, näher die griechisch gebildeten, welche theils vermöge ihrer Naturanlage eine Vorliebe für das Metaphysische und Speculative herzubrachten, theils vermöge der unter ihnen heimischen wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Durchbildung das erforderliche Geschick für die feinere Behandlung des Dogma's besaßen. Sie haben sich der ihnen gewordenen Aufgabe unter schweren Kämpfen und, wie die uns noch vorliegenden dogmatischen Werke und kirchlichen Lehrfestsetzungen bezeugen, mit bedeutendem, bis heute fortwirkendem Erfolge entledigt. Aber wie bedeutsam das von ihnen Geleistete auch sein mag: es lag doch zugleich in der Gesammtheit ihres Strebens eine Vorneigung für das Theoretische, welche, weil dadurch andere wesentliche Seiten des Chri-

stenthums, namentlich die praktischen Lebenselemente zurück gedrängt wurden, etwas Fehlerhaftes hatte.

Mit dem Hinsinken der alten Welt und ihrer Bildung, mit dem Fortgange zu den frischen abendländischen Nationen erhielt das Christenthum eine andere Aufgabe. War es bis dahin überwiegend als Dogma ausgebildet worden, so sollte es nun, nachdem es dem Lehrinhalte nach vorläufig zum Abschluß gekommen, als erziehende Macht auf die noch rohen Völker wirken. Es trat daher nun die sittliche Seite des Christenthums mit aller Energie hervor; es wurde vornehmlich das geltend gemacht, was als Ausfluß der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit, des königlichen Amtes Christi angesehen werden konnte; es wurde, was hieraus von selbst folgte, der Gehorsam an die Spitze aller christlichen Tugend gestellt. Diese Richtung prägte sich am stärksten in der aus dem Römerthume hervorgewachsenen, wesentlich romanischen Kirche aus: in der Kirche, welche von ihrem römischen Ursprunge her zugleich die unveräußerliche Tendenz zur Gesetzgebung und Herrschaft, zur Verschmelzung der Völker in ein Universalreich in sich trug. Unter ihren Händen wurde das Christenthum zur Völkerpädagogik, zur großen Schule der europäischen Menschheit; es entfaltete zumeist seine Fähigkeit, den trotzigen Willen zu brechen und das Individuum, auch das widerstrebende, in den Dienst eines höheren Ganzen zu bringen. Aber wenn schon in der vorigen Periode die vorherrschende Ausbildung des Lehrhaften als Einseitigkeit erscheint, so tritt jetzt nicht nur ein ähnlicher Fall ein in Betreff des Praktischen, sondern es kommt zugleich eine Verkehrung gerade in den sittlichen Principien des Christenthums hinzu. Wohl ist das Christenthum sittliche Macht, aber eine sittliche Macht, die frei von innen heraus durch die Kräfte des Glaubens und der Liebe wirkt; wohl will es die Völker unter den Gehorsam beugen, aber unter den Gehorsam Christi und des Glaubens; wohl strebt es die Welt zu beherrschen, aber die herrschende Macht soll dabei nur Christus, der König

der Wahrheit, das ewige, göttliche Haupt der Gemeinde in ungetheilter Hoheit sein. Dieß wurde in der mittelalterlichen Kirche verkannt. Sie faßte das Sittliche äußerlich und verwandelte das Christenthum wieder in ein von außen gebietendes Gesetz; sie setzte den Gehorsam Christi um in Gehorsam gegen die Kirche, den Glaubensgehorsam in Gehorsamsglauben; sie verdrängte die wahre geistliche Christokratie, die göttliche Souveränität Christi, durch die menschliche, weltförmig wirkende Pabstherrschaft. Indeß wenn wir auch in allem dem eine wesentliche Entstellung des Christenthums finden, immerhin werden wir doch einräumen müssen, daß es auch in dieser Form Außerordentliches geleistet und namentlich auf die Sittigung der abendländischen Völker den mächtigsten Einfluß geübt hat; immerhin werden wir die Kirche des Mittelalters als eine auf allen Gebieten des Lebens großartig gestaltende Macht anzuerkennen haben.

Aber wie einst das Gesetz der Erzieher auf Christum gewesen, so bereitete auch jetzt das wieder zum Gesetz gewordene Christenthum gleichsam nur sich selbst vor, um sich aufs neue als Evangelium in frischer Lebensfülle aus der Verpuppung zu erheben. Zum Evangelium nach seinem innerlichen und freien Wesen waren die germanischen Völker vorherbestimmt: diese Völker der Innerlichkeit und des Seelenlebens, der Gemüthstiefe und des sittlichen Ernstes. Als die Zeit erfüllet war, machten sie sich, als mündig gewordene, im Namen Christi, von dem kirchlichen Zuchtmeister und seiner Herrschaft los und entwickelten in ihrer Mitte eine Gestalt des Christenthums, wie sie in solcher Lebendigkeit und Tiefe vorher nicht dagewesen. Es war der unüberhörbare Ruf des Gewissens und das durch alle kirchlichen Mittel nicht befriedigte Heilsverlangen des innersten Gemüthes, was wieder zu den eigentlichen Lebensquellen des Christenthums hintrieb. Zum Gesetz geworden, konnte auch das Christenthum nur Erkenntniß der Sünde, nicht Erlösung von derselben wirken. Ernstere Seelen empfanden im Angesichte des Heiligen die Unzu-

länglichkeit alles menschlichen Thuns, die Nichtigkeit alles menschlichen Verdienstes; die Sünde wurde wieder in ihrer ganzen Gewalt und Gottwidrigkeit erkannt; der Ruf zur Buße erscholl, wie beim ersten Kommen des Gottesreiches; und die erschütterten Gewissen ergriffen aufs neue die Gewißheit der freien Gnade Gottes, des in Christo Versöhnten, als allein sicheren Grund des Friedens, als einigen Trost im Leben und Sterben. So trat das Christenthum noch einmal als Evangelium in die Welt, als süße Botschaft des Heils für jeden, der seine Unwürdigkeit und Schuld vor Gott fühlt, als Heilsweg der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch das allgenugsame Verdienst des einigen Mittlers, dessen der Mensch sich nicht erst durch sein Thun würdig zu machen, das er vielmehr nur im hingebenden Vertrauen seines ganzen Gemüthes, im Glauben anzunehmen hat. Nun war die Person Christi wieder auf den Leuchter der Kirche erhoben; es war die priesterliche Thätigkeit, das Mittleramt Christi als Ziel- und Mittelpunct seines Werkes erfaßt; es war das unmittelbare Verhältniß des Erlösten zu seinem Erlöser, des Gotteskindes zu seinem Vater hergestellt; es war an die Stelle der Rechtgläubigkeit der rechte Glaube; an die Stelle der Unterwerfung unter das Gesetz der freie Gehorsam der Liebe gesetzt und damit dem Christenthum sein inneres Lebensgebiet, das Gebiet des Gemüthes aufs neue erobert. Durch alles dieß wurde eine neue Gestaltung des Christenthums hervorgerufen, in welcher sich dasselbe wesentlich darstellte: objectiv als Religion der Versöhnung und Erlösung, subjectiv als Religion des Glaubens und der Liebe, als gottverliehenes, göttlich geordnetes Freiheitsprincip.

Die weltgeschichtliche That der Reformation hat und behält ihren unschätzbaren Werth: sie schließt die Wiederherstellung des Grundes, die Wiederaufdeckung der Lebensquelle des Christenthums in sich. Dennoch wird nicht zu leugnen sein, daß auch unsere Reformatoren, indem ihr Streben stets auf das Innerlichste,

auf den eigentlichen Lebensnerv gerichtet war, noch nicht alles thaten, um das Wesen des Christenthums im ganzen Umfange seiner Bestimmungen und Forderungen zur Ausprägung zu bringen. Es war doch immer von Seiten Christi die Mittlerthätigkeit, von Seiten des Menschen der Glaube, worauf sie alles Gewicht legten, und wie sehr sie hierzu auch der römischen Gesetzeskirche gegenüber Ursache hatten, so war doch damit noch nicht die volle Idee des Christenthums erreicht. Gerade mit dem, was die Stärke der Reformatoren ausmacht, mit der energischen Richtung auf das Innerliche, verknüpfte sich auch etwas Mangelhaftes. Sie beachteten nicht in dem Maaße, wie es hätte sein sollen, den Beruf des Christenthums zur Gestaltung des ganzen Lebens, sie behandelten es nicht genugsam als schöpferisches Lebensprincip, welches, indem es sich in der Kirche seinen eigenen, vollständig gegliederten Leib bildet, zugleich die Bestimmung hat, alle Sphären des Daseins von innen heraus zu durchdringen und in freier Weise zu beherrschen. Und dieß hing eben damit zusammen, daß sie in der Gesammtauffassung des Christenthums allzu ausschließlich den Grund im Auge hatten, nicht ebenso auch das, was aus diesem Grunde nach allen Seiten herausgewirkt werden soll.

Es gibt aber, wenn das Wesen des Christenthums in seiner Totalität ausgedrückt werden soll, offenbar einen noch erschöpfenderen Begriff als den der Erlösung und des Glaubens: das ist der Begriff des Lebens, oder, um es bestimmter zu bezeichnen, des Lebens in Gott, der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, der das ganze Dasein umfassenden Verklärung des Einzelnen und der Menschheit durch solches göttliche Leben. Dieser Begriff weist auf das Innerlichste hin, ebenso aber auch auf den ganzen Umfang des Daseins nach außen, auf die Lebensgestaltung und Lebensordnung; in ihm sind alle die Momente enthalten, die in früheren Perioden als Wesensbestandtheile des Christenthums geltend gemacht wurden, ja durch ihn haben sie erst ihren lebendigen Zusam-

menhang und ihre richtige Stellung. Zunächst gilt dieß von dem, was die reformatorische Zeit vor allem hervorgehoben hat: von der erlösenden Versöhnung und vom Glauben. Denn Lebensgemeinschaft mit Gott dem Heiligen ist innerhalb einer sündigen und durch ihren sündhaften Zustand zur Selbsterzeugung gottgefälligen Lebens unfähigen Menschheit nur zu bewirken durch eine Persönlichkeit, welche, indem sie selbst auf ursprüngliche Weise in voller Einheit mit Gott steht, versöhnend und erlösend auf die Sünderwelt einwirkt, und für diese Einwirkung gibt es auf Seiten des erlösungsbedürftigen Menschen kein andres Organ, als den Glauben. Dann aber sind mit jenem Begriff auch die Bestimmungen gegeben, welche die altchristliche und mittelalterliche Ausprägung des Christenthums vorzugsweise hervorgestellt hat: das Moment der Offenbarung, der Mittheilung göttlicher Wahrheit, welchem auf Seiten des Menschen die Erkenntniß, und das Moment der göttlich vorgezeichneten Lebensordnung, welchem auf menschlicher Seite lebendig sich bethätigender Gehorsam entspricht. Denn das ursprünglich göttliche Leben muß ja nothwendig, um in der sündigen Welt ein verwandtes Leben hervorzurufen, vor allen Dingen sich selbst darstellen, das Wesen Gottes und die rechte Stellung zu ihm durch Wort und That offenbar machen, und diese Offenbarung muß wirklich erkannt, auf dem Wege des Begreifens, also durch Lehre dem geistigen Leben angeeignet werden. Zugleich aber kann das, was in der erlösenden Offenbarung der Menschheit zu Theil werden soll, nur als göttlich Geordnetes, als wahre Lebensordnung sich kundgeben, und in diese kann der zur Gemeinschaft mit Gott berufene Mensch nur im Gehorsam des Glaubens, in freier Lebensbethätigung eintreten.

Solcherweise sind in der Idee des Lebens alle unveräußerlichen Bestimmungen des Christenthums organisch begriffen, und da diese Idee, welche vornehmlich durch die johanneische Auffassung des Christenthums an die Hand gegeben wird, in der bisherigen

Lebens- und Lehrausprägung des Christenthums noch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen ist, so können wir sagen: Wie Johannes am Schlusse der apostolischen Zeit das Wesentliche von dem, was die Synoptiker gegeben zur Veranschaulichung der Offenbarung in Christo, Paulus zur Darstellung der Erlösung durch Christum, Jacobus zur Einschärfung der Lebensordnung Christi, zusammen gefaßt hat in der Idee des durch Christum den menschgewordenen Sohn Gottes hergestellten göttlichen Lebens: so bleibt es der Zukunft vorbehalten, kraft derselben Idee die ächten Grundbestandtheile der frühern Entwickelungsperioden lebensvoll zu verknüpfen und dadurch eine Gestaltung der christlichen Gemeinschaft anzubahnen, in welcher Christus vollkommen gleichmäßig und einheitlich nach seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Thätigkeit, das Christenthum selbst aber nach der ganzen ungetheilten Fülle seines Wesens zur Ausprägung kommt.

Hiernach gehört die griechische Kirche, die Bildnerin und Schirmerin des Dogma's, die orthodoxe, vorzugsweise dem christlichen Alterthum an; die römische Kirche, die Erzieherin und Beherrscherin der Völker durch das Christenthum als gesetzlich-disciplinarische Macht, die katholische, entfaltet die Fülle ihrer Kräfte am erfolgreichsten im Mittelalter; die unter den germanischen Völkern hervorgetretene, auf die innern Lebensmächte des Christenthums sich gründende Kirche, die evangelische, ist wesentlich die Vertreterin und Vorkämpferin der neueren Zeit; als Kirche der Zukunft aber hätten wir diejenige zu erwarten, welche wir glauben die evangelisch-katholische nennen zu dürfen, weil sie das Wahre und Unvergängliche der bisherigen Entwickelung zu einem Ganzen verschmelzen, die wesentliche Einheit in lebendiger Mannichfaltigkeit auf freie Weise darstellen und das, was jetzt nach zwei Seiten vertheilt ist, den Geist des Evangeliums und den Leib der Kirche, zur vollen organischen Durchdringung bringen wird.

IV.

Wiederholung dieser Entwickelungsstufen in der begrifflichen Auffassung des Christenthums.

Dasselbe, was wir in diesem vielhundertjährigen geschichtlichen Verlauf in der Wirklichkeit des Lebens finden, hat sich, in einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt, freilich auch mit unverkennbaren Modificationen, in der neueren Wissenschaft, auf dem Gebiete der Reflexion über das Wesen des Christenthums wiederholt. Es ist zuerst vorwiegend behandelt worden als Lehre — dann als sittliches Gesetz — weiter als Religion der Erlösung — endlich, wiewohl in verschiedener Weise, als der Glaube, welcher die Einheit des Menschen mit Gott zu seinem Grund- und Mittelpuncte hat. Unbedenklich können wir sagen, daß auch hierbei ein stufenweiser Fortschritt vom Äußerlichen zum Innerlichen stattgefunden hat. Zuerst, besonders wenn man erwägt, wie an Jeden das Christenthum durch Belehrung und Predigt gelangt, wie es in Schrifturkunden niedergelegt und als System ausgebildet ist, erscheint es der vom Nächsten ausgehenden Betrachtung als Doctrin. Weiter zeigt sich, wie es dieser Lehre eigenthümliches Wesen ist, überall sittliche Zwecke zu setzen, alles Natürliche dem Ethischen unterzuordnen; so stellt sich das Christenthum als etwas Praktisches, als wesentlich ethische, auf Heiligung abzweckende, Religion dar. Dann muß klar werden, wie das höchste Sittliche im Christenthum nothwendig vermittelt ist durch Versöhnung und Erlösung und darum seinen Quellpunct findet in der Person des Erlösers, in dem Stifter der erlösenden Religion, der hier, wie sonst nirgends, selbst mit zur Religion gehört. Und zuletzt kann die Einsicht nicht fehlen, wie diese Persönlichkeit des Stifters nur dadurch zur versöhnenden und erlösenden wird, daß zu allererst in ihr selbst auf ursprüngliche und vollständige Weise Gott und Mensch zur Versöhnung und Einigung

gekommen, und wie eben darin, in dieser mit Gott vollkommnen einigen Persönlichkeit die Kraft nicht nur zur Versöhnung und Erlösung, sondern auch zur Verklärung der Menschheit und zur Herstellung einer göttlichen Lebensordnung in ihrer Mitte liegt.

Zugleich ist nicht zu verkennen, daß diese Bestimmungen parallel gehen mit der verschiedenen Fassung des Religionsbegriffs. Denn sobald man im Christenthum die vollkommene Religion anerkennt, muß man in ihm natürlich auch für das Wesentliche das halten, was man in der Religion überhaupt als das Wesentliche betrachtet. Es ist aber die Religion in neuerer Zeit bekanntlich sehr verschieden aufgefaßt worden: entweder als Erkennen der göttlichen Dinge — oder als Wollen und Handeln nach göttlicher Ordnung — oder als Bestimmtsein des Gefühls, des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch das Göttliche — oder endlich als Lebensgemeinschaft mit Gott, die vom Mittelpunct der Persönlichkeit aus das ganze Dasein beherrscht. Diese verschiedenen Auffassungen drücken sich ganz entsprechend auch in der Art aus, wie man den Grundcharakter des Christenthums begriffen hat. Die Auffassung desselben als Lehre stützt sich auf den Begriff von Religion als Art und Weise der Gotteserkenntniß, der sich in der vorkantischen Periode, besonders bei der Orthodoxie herrschend zeigt; die Behandlung desselben als sittlichen Gesetzes beruht auf der Ableitung der Religion aus ethischen Forderungen und auf Identificirung des Religiösen mit dem Moralischen, wie sie durch die kantische Lehre zur Geltung kam; die Charakterisirung des Christenthums als des Zustandes der Erlösung gründet sich auf die, vornehmlich von Schleiermacher aufgestellte Definition der Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins; die Erkenntniß endlich, daß das Christenthum wesentlich Religion der Lebensgemeinschaft mit Gott sei, einer solchen Lebensgemeinschaft nämlich, die auf der vollen Offenbarung Gottes, auf Versöhnung mit Gott und auf göttlich begründeter Lebensordnung ruht, steht im genauesten Zusammenhang mit der

in der Theologie der Gegenwart herrschenden Behandlung des Religiösen, welche in der Stellung des Menschen zu Gott gleicherweise den Mittelpunct der Persönlichkeit, das Herz oder Gemüth, wie die Bethätigung des Lebens in seiner Gesammtheit, nach allen seinen Beziehungen ins Auge faßt.

Die drei zuerst bezeichneten Auffassungsweisen enthalten, was wir nicht in Abrede stellen, eine Wahrheit; die volle Wahrheit aber geben sie nur in lebendiger Zusammenfassung unter den letzten und höchsten Punct. Dieß werden wir im Folgenden zu zeigen suchen. Dabei wird sich jedoch unsre Darstellung scharf unterscheiden von derjenigen modernen Denkart, welche den Grundcharakterzug des Christenthums nicht sowohl in der Gemeinschaft, als vielmehr in der Einheit des Menschen mit Gott findet, zugleich aber mit dieser Formel ganz andere Begriffe verbindet, als welche das urkundliche Christenthum an die Hand gibt. Wir meinen die pantheistische Denkart, die, weil sie weder von einem persönlichen Gott noch von wahrer Persönlichkeit des Menschen weiß, auch im Christenthum nicht eine geschichtliche Realität und eine Offenbarungsthat des lebendigen Gottes, sondern nur Entwickelungsmomente des menschlichen Bewußtseins und symbolisch oder mythisch eingehüllte Logik erblickt. Diese Lehre, indem sie die letzten Grundlagen des Christenthums verkennt, vermag dessen Wesen auch nicht wirklich zu erklären; ja sie kann, wenn sie es dennoch thun will, nur ein Zerrbild hervorbringen, aus welchem trotz der vorgehaltenen christlichen Formen ein völlig fremdartiges Angesicht hervorschaut. Wir werden daher die von diesem Standpunct ausgehende Bestimmung über das Wesen des Christenthums nicht nur abzulehnen, sondern als etwas die Wahrheit desselben fundamental Entstellendes zu bestreiten haben und dieser Bestreitung wird ein Theil unsrer Schrift gewidmet sein.

Wir gehen nunmehr dazu fort, das, was bisher mehr als Behauptung ausgesprochen worden, näher nachzuweisen.

V.

Das Christenthum als Lehre. Supranaturalismus und Naturalismus; beide Doctrinalismus.

Das erste im Bereiche der Theologie, die wir die neuere nennen, war, daß man das Christenthum wesentlich als Lehre betrachtete, als Inbegriff von Erkenntnißbestimmungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt.

Dieß geschah wieder in zwiefacher Weise. Entweder hielt man dabei den positiven, den Offenbarungscharakter der christlichen Lehre fest, forderte für sie Anerkennung um ihres Ursprungs willen, vermöge der göttlichen Beglaubigung dessen, von dem sie ausgegangen, und schloß dann natürlich in den Kreis dieser Lehre auch alles das ein, was die Schrift als inspirirter Offenbarungs- oder an geschichtlichen, positiven, übernatürlichen Elementen in sich faßt. Oder man ließ den geschichtlichen Charakter des Christenthums fallen, sah in demselben nur die erste Manifestation einer religiös-sittlichen Vernunftlehre und fand die Aufgabe der Theologie darin, den anfänglich noch eingehüllten Kern der ewigen Vernunftwahrheit aus seiner zeitlich vergänglichen Hülle herauszuschälen und in seiner Reinheit hinzustellen. Jenes war der Weg des Supranaturalismus, dieß des Naturalismus. Sie kommen, so scharf sie sich bekämpften, darin überein, daß sie das Christenthum wesentlich als Lehre behandeln, daß sie religiöser Doctrinalismus sind. Dabei liegt jedoch auch der Unterschied auf der Hand. Der Supranaturalismus nimmt mit anderen positiven Elementen auch das auf, was die Schrift über die Person des Erlösers aussagt, wiewohl so, daß es mehr als Dogma neben andern Dogmen, denn als Lebensmittelpunct des ganzen Christenthums erscheint. Für den Naturalismus dagegen, der von Haus aus allem Lebendigen und Geschichtlichen widerstrebt, verliert die Person Christi jegliche Bedeutung und er trägt kein

Scheu, den Wunsch auszusprechen: „es möge der Urheber der wohlthätigen Religion, die von ihm den Namen hat, der christlichen Welt immer unbekannt geblieben sein, damit sie nur der Wohlthaten seiner Wahrheit genossen, nicht den Mißbrauch seiner Person empfunden hätte.“

Daß auf dem letzteren Wege, der alles Eigenthümliche des Christenthums auszutilgen strebte, das Wesen desselben nicht begriffen werden konnte, versteht sich von selbst, und es kann heute eine solche Behandlung geschichtlicher Dinge nur noch als Curiosität in Erinnerung gebracht werden. Denn so wenig ist, wie die ganze weitere Darstellung zeigen wird, ein Christenthum je zu denken ohne Christus, daß vielmehr nur das Entgegengesetzte wahr ist, und wir sagen dürfen: in Christo ist eigentlich schon das ganze Wesen des Christenthums befaßt; Er ist das noch nicht entfaltete Christenthum, das Christenthum aber der in der Menschheit zur Entfaltung gekommene Christus. Aber auch der andere Weg, obwohl den Inhalt des Christenthums mehr bewahrend, war doch formell zur Bestimmung seines unterscheidenden Wesens nicht besser. Denn es ist an sich falsch, das Christenthum ursprünglich oder gar ausschließlich als Lehre zu betrachten; und es beruht diese Betrachtungsweise ebenso auf einem unrichtigen Begriffe von Religion, als auf geschichtwidriger Ansicht vom Christenthum in seiner Entstehung und Entwickelung.

Die Religion schließt freilich, und zwar in einem mit ihrer inneren Vollendung steigenden Maaße, auch ein Moment der Erkenntniß und damit der Lehre in sich, aber wer sie nur intellectualistisch auffaßt, als Vorstellung oder Denken, verkennt ihren wahren Lebenspunct. Ihr innerstes Wesen ist ehrfurchtsvolle Scheu und Liebe, durchdringendes Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, Hingabe des Lebens an das Göttliche. Wäre die Religion wesentlich Lehre, so könnte sie, wie Logik, Mathematik und ähnliches, auf dem Wege der begrifflichen Demonstration vollständig mitgetheilt werden. Nun bedarf zwar allerdings die Religion zu ihrer

Fortpflanzung der Überlieferung durch das Wort, aber die eigentlich schöpferische Kraft ihres Ursprungs liegt nicht in den hierdurch mitgetheilten Begriffen, sondern in dem, woher diese selbst wieder stammen, in dem ursprünglich vorhandenen Gesammtleben der Frömmigkeit und dem Eindrucke desselben auf das empfängliche Gemüth. So beim Einzelnen; so bei der Menschheit. Nur durch Lebenseindrücke wirken Eltern und Erzieher auf diesem Gebiete das Beste und Höchste; und die großen religiösen Bildner der Menschheit, die Propheten und Religionsstifter, vollziehen ihr Werk, ein je höheres es ist, desto mehr, vorzugsweise durch Darstellung und schöpferische Erregung des religiösen Lebens im Ganzen. Der Begriff der Lehre erschöpft bei weitem nicht die reiche, tiefe, vielgegliederte Fülle dessen, was wir in den Ausdruck Religion zusammen zu fassen pflegen, sobald wir denselben concret nehmen und dabei an jenes Durchdrungensein aller Lebensmomente von dem Bewußtsein des Göttlichen, an jenes das ganze Dasein umfassende Eingehen in die göttliche Willensordnung denken, wodurch alle wirkliche Religiosität von höherer Art sich kennzeichnet. Vollends aber eine Religion, die man nur als Lehre betrachtet, für die absolute erklären, ist ein innerer Widerspruch, denn eine solche würde ein vollkräftiges Leben der Frömmigkeit weder in sich darstellen, noch nach außen zu erzeugen im Stande sein.

Das Christenthum selbst aber ist auch weit entfernt, sich nur als Lehre zu geben, oder vorzugsweise durch das, was Lehre an ihm ist, seine Wirkungen hervorzubringen. Dieß läßt sich überzeugend darthun. Doch sind die verschiedenen Momente, die dabei in Betracht kommen, wohl auseinander zu halten.

Zuvörderst haben wir anzuerkennen, daß das Christenthum allerdings auch Lehre ist. Es könnte nicht vollkommene Offenbarung sein, hätte es nicht ein tieferes Verständniß göttlicher Dinge auch lehrend aufgeschlossen. Schon die Religion des alten Bundes erhebt sich über die durch Symbole und Mythen vorwiegend

auf Gefühl und Phantasie wirkenden heidnischen Religionen auch dadurch, daß sie mehr Lehrhaftes für wahre Erkenntniß Gottes enthält. Hinwiederum steht die neue Bundesreligion über der alten durch eine noch reichere und tiefere Entfaltung des didaktischen Elementes. Der Stifter des Christenthums selbst hat gelehrt und behandelt das Lehren als wesentlichen Bestandtheil seiner Sendung [1]), so daß mit Recht von einem prophetischen oder Lehramte Christi die Rede ist [2]). Der Apostel Paulus hebt nachdrücklich hervor, wie der Glaube durch Hören, also durch Lehrverkündigung entstehe [3]). Die später nothwendig werdende Zusammenordnung und begriffliche Durcharbeitung des gesammten Inhalts der christlichen Religion war vollends nur möglich in Form der Lehre. Die Lehre zeigt sich mithin als unentbehrliches Medium schon für die Stiftung des Christenthums, noch mehr für dessen Ausbreitung, am meisten für die systematische Durchbildung seines Inhaltes.

Aber, indem das Christenthum Lehre ist, weiset es auf etwas zurück, was nicht Lehre ist, ja seiner Natur nach nicht bloße Lehre sein kann, und gerade dieses nicht als Lehre sich Darstellende ist es, was das Christenthum ursprünglich constituirt und welchem gegenüber die Lehre nur als Abgeleitetes erscheint. Das Christenthum will — daran ist nicht zu zweifeln — eine neue und als neue zugleich die wahre, die alles vollendende Religion sein. Liegt nun das Neue und Vollendende des Christenthums ursprünglich und wesentlich darin, daß etwas Neues und Wahres gelehrt worden ist? Gewiß nicht! Es liegt vielmehr, wie jeder Unbefangene eingestehen muß, darin, daß etwas Neues, etwas schlechthin und für alle Heilbringendes geschehen ist.

Dieß tritt uns in den ersten Urkunden des Christenthums schlagend entgegen. Die apostolischen Briefe allerdings sind vorzugsweise Lehrschriften. Aber sie dienen ja nicht der ersten Grün-

1) Joh. 18, 37. Womit zu verbinden Joh. 17, 3.
2) Luc. 24, 19.
3) Röm. 10, 14 und 17.

dung der Gemeinde, sondern dem Aus- und Fortbau; sie setzen offenbar ein Früheres, Ursprünglicheres voraus, wodurch das Christenthum selbst erst entstanden und die Gemeinde gesammelt worden ist. Dieses Ursprüngliche fassen die Evangelien in sich, deren Inhalt das eigentlich Fundamentale und damit Wesenhafte des Christenthums vor Augen stellt. Die Substanz der Evangelien aber, ist die etwa nur als Lehre zu bezeichnen? Wer das behaupten wollte, müßte geradezu seine Augen verschließen. Die Evangelisten thun überhaupt nicht das, was man im engern Sinn lehren nennt, sondern sie erzählen und berichten. Und was berichten sie? Die Summe davon ist diese: „Als sich die Zeit erfüllet hatte, ward in der Stadt Davids unter wunderbaren Umständen ein Kind geboren, welches still heranwuchs und Gnade gewann bei Gott und Menschen. Es war Jesus von Nazareth, in welchem die Verheißungen der Propheten zur Wahrheit werden sollten. Nachdem sein Kommen durch den Vorgänger Johannes vorbereitet war, trat er im dreißigsten Jahre als Stifter des Gottesreiches unter das Volk. In der Taufe durch Johannes empfing er als der geliebte Sohn Gottes die Weihe zu seinem Beruf, bestand sofort siegreich und ohne Sünde die Versuchungen des Bösen und bewährte sich dann in dreijährigem Wirken durch heiliges Leben, hülfreiche Wunderthaten und gewaltige Predigt als den Gesalbten und Heiland Gottes, als den mit dem Vater einigen Sohn des Allerhöchsten. Sein ganzes Leben galt dem Kampfe mit der Sünde und zuletzt vergoß er in vollkommenem Gehorsam sein Blut am Kreuze zur Vergebung der Sünden und zur Erlösung der Menschheit. Am dritten Tage stand er von den Todten auf und wurde zur Rechten des Vaters erhöht, wo ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und von wannen er wiederzukommen verheißen hat zum Gericht über Lebende und Todte, zur Vollendung seines Reiches auf Erden." Ist nun das, was wir hier in den allgemeinsten Umrissen angedeutet, nichts anderes als Lehre? Es wäre geradezu gar nichts, ein loses Gedanken-

gebilde, wenn es blos Lehre wäre; etwas Reelles und Wirksames kann es nur sein, wenn es ein Geschehenes ist. Hat also das Christenthum in Wahrheit einen Grund, so kann es nur ein thatsächlicher sein, und wir müssen sagen: nicht zuerst durch Lehrbestimmungen, sondern auf geschichtlichem Wege, durch einen Inbegriff von Thatsachen, deren Centrum die Person Christi ist, hat das Christenthum das religiöse Bewußtsein der Menschheit erweitert und dem religiösen Gesammtleben ein neues Fundament gegeben.

Nur von diesem Standpuncte aus gewinnen wir auch zur Würdigung dessen, was im Christenthum wirklich Lehre ist, den richtigen Gesichtspunct.

Wenn Christus allerdings auch lehrt, so ist diese Lehre in keiner Weise ein für sich bestehendes Theorem, abgelöst von seiner Person und von dem durch ihn gestifteten Gottesreiche, sondern hängt mit beidem untrennbar zusammen. Sie ist zunächst Selbstdarstellung Jesu, Verkündigung seiner als des wirklich erschienenen Christus; sodann nähere Vorzeichnung der Ordnungen und Lebensbedingungen des Gottesreiches als eines solchen, das auch nicht erst werden sollte, sondern in ihm dem Haupt und König schon da war. In beiden Beziehungen also geht hierbei die Lehre auf thatsächlich Vorhandenes, Lebenswirkliches zurück und hat ihren rechten Sinn nur dann, wenn sie als ein Aufschluß hierüber angesehen wird, der zum vollen Verständniß zwar nothwendig war, aber doch die Sache nicht selbst in sich faßte, sondern nur erklärend begleitete.

Wenn ferner der Apostel Paulus den Glauben vom Hören ableitet und durch Predigt bedingt sein läßt, so haben wir wohl zu unterscheiden zwischen der im Laufe der weiteren Ausbreitung des Christenthums eintretenden Entstehung des Glaubens im Einzelnen und dem Ursprung des Christenthums an sich in seinen primitiven Anfängen. Für das Erstere — und eben dieses hat Paulus im Auge — ist allerdings die Darstellung des Glau-

bensobjectes, die belehrende Mittheilung über den Glaubensinhalt und ein offenes Ohr dafür unentbehrlich. Aber wo in der Schrift vom Letzteren die Rede ist, von dem Anfang des Christenthums *selbst* in seinem ursprünglichen Beginn, da werden wir nicht auf die Vermittelung durch *Hören*, sondern auf etwas Unmittelbares, auf das *Sehen* und *Selbsterfahren* hingewiesen. In diesem Sinne fordert der Herr selbst diejenigen, welche in nähere Gemeinschaft mit ihm treten sollten, auf, zu kommen und zu *sehen*[1]) und verweist die, welche erforschen wollten, ob er wirklich der Verheißene sei, zumeist auf Dinge, die mit *Augen* wahrgenommen werden konnten[2]). In demselben Sinne spricht der Lieblingsjünger des Herrn von dem Worte des Lebens, das die Apostel „mit Augen *gesehen*, *geschauet* und mit Händen *betastet* haben[3]),“ und faßt Entstehung und Wesen des christlichen Glaubens in die tiefsinnigen Worte zusammen[4]): „Wir *sahen* seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit.“ Gegenstand des Sehens oder Schauens war nicht die Lehre Christi, sondern seine *Person* und sein *Leben*, und aus dem Gesammteindruck seiner Persönlichkeit und Lebensbethätigung ist auch zu allererst der christliche Glaube entsprungen, der eben deßhalb nicht theoretische Überzeugung war, wie sie durch Annahme einer Lehre gewonnen wird, sondern auf Erfahrung beruhende, unmittelbare *Lebensgewißheit* und gerade dadurch mit der über allen Widerspruch erhabenen Zuversicht ausgestattet, welche dem Selbsterlebten einwohnt.

Wenn endlich *in der Folge* das Christenthum immer vollständiger als Dogma und Lehrsystem ausgebildet wurde, so ergab sich dieß aus einem unabweisbaren Bedürfniß und hat, soweit nur nicht anderes Wesentliche dadurch beeinträchtigt ward, sein volles

1) Joh. 1, 39. 50 u. 51.
2) Matth. 11, 2—6. Luc. 7, 18—23.
3) 1. Joh. 1, 1.
4) Joh. 1, 14.

Recht. Aber es ist dabei zweierlei nicht zu übersehen. Vorerst hat überhaupt alle christliche Lehrbildung bis auf diesen Tag nur dann ein Fundament und eine Wahrheit, wenn ihr etwas zu Grunde liegt, was nicht selbst wieder ein nur Gelehrtes, sondern ein Geschehenes ist. Ohne die Basis thatsächlicher Realität löst sich der ganze Inhalt des Christenthums in Begriffe auf, die nicht einmal wahre Begriffe sind, sondern Einbildungen. Sodann aber müssen wir von dem, was im engeren Sinn Lehre genannt wird, stets eine noch ursprünglichere und entschieden auf das geschichtliche Fundament zurückweisende Art der Mittheilung unterscheiden. Die erste und nächste Überlieferung des christlichen Glaubensinhaltes nämlich, die wirklich Glauben pflanzende, welche auch Paulus im Auge hat, wenn er vom Glauben aus dem Hören spricht, ist nicht die eigentlich didaktische, die begrifflich vermittelnde und beweisende, sondern die lebenskräftig bezeugende; sie ist Botschaft und Verkündigung; sie besteht darin, daß Christus der Gekreuzigte in seiner ganzen Lebenserscheinung vor Augen gestellt [1]), daß das in ihm verwirklichte Heil als freie Gottesgabe dargeboten wird; sie geht also immer von einer Geschichte aus, aber freilich von einer Geschichte, welche himmlische Gaben von ewiger Art in sich schließt. Erst wenn die Lehre als Botschaft und Predigt Christi gewirkt hat, tritt die mehr begrifflich vermittelte, wissenschaftbildende Lehre ein und dann ist diese auch ganz an ihrer Stelle.

So werden wir von allen Seiten gerade durch das, was Lehre im Christenthum ist, auf dessen thatsächlichen Grund geführt und nur in diesem können wir das Schöpferische und Wesenhafte des Christenthums suchen. Das Gesagte hat dieß wohl schon genugsam anschaulich gemacht. Indeß ergeben sich noch weitere Beweise aus dem Verhältniß des Christenthums zu den früheren Religionen, sowie aus der Gesammtheit seiner Wir-

1) Gal. 3, 1.

kungen, und darauf wollen wir noch in der Kürze für unsern Zweck einen Blick werfen.

Unstreitig tritt das Christenthum allen früheren Religionen gegenüber mit dem Bewußtsein, das Verhältniß der Menschheit zu Gott in abschließender Weise festzustellen. Christus erscheint in der Fülle der Zeiten [1]), in ihm sind alle Gottesverheißungen Ja und Amen [2]), er faßt alles zuvor Getrennte und Zersplitterte in sich als dem Haupte zusammen [3]). Vor seiner Erscheinung besteht die große Scheidung in Heidenthum und Judenthum. Auf Seiten des ersteren ist Unwissenheit und Verfinsterung, auf Seiten des letzteren wenigstens nur Vorbereitung und Hoffnung. Überhaupt ist es nur Elementarisches, es sind nur dürftige Anfangsgründe, in denen das religiöse Leben der Menschheit vor Christo sich bewegt [4]). Der Heidenwelt wird Empfänglichkeit und göttliche Leitung im Allgemeinen zugestanden, das Judenthum als besondere Erziehungsanstalt auf Christum anerkannt, die Fülle der Wahrheit jedoch schreibt das Christenthum nur sich selbst zu. Fragen wir aber, worin das liege, was ebensowohl den Zusammenhang des Christenthums mit Früherem, als den durchgreifenden Unterschied begründe, so wird kein Kundiger sagen, es sei wesentlich die Lehre. Dieß zeigt sich schon dem Heidenthum gegenüber. Das Licht des Christenthums für die Heidenwelt bestand nicht in einer vollkommnern Speculation, sondern darin, daß ein Höheres, als was auch die tiefsinnigsten Weisen des Alterthums durch Denken erreicht, in thatsächlicher Wirklichkeit sich darstellte; und die gesammte Welt des Polytheismus wurde nicht überwunden durch Belehrungen über Einheit und Geistigkeit Gottes, sondern dadurch, daß der heilige Gott, der seiner Natur nach nur der Eine sein kann, als Geist und Leben in der Erschei-

1) Gal. 4, 4.
2) 2. Cor. 1, 20.
3) Ephes. 1, 10.
4) Gal. 4, 9. Col. 2, 20.

nung Christi sich verklärte und mit siegreicher Kraft offenbarte. Noch deutlicher ist die Sache gegenüber dem Judenthum. Hier kann, obwohl im Verhältniß des alten und neuen Bundes auch die Lehre in Betracht kommt, doch weder das Verknüpfende noch das Unterscheidende wesentlich auf Lehrsätze zurückgeführt werden. Das auf das Christenthum Erziehende im Judenthum ist etwas viel Realeres als Lehre: es ist Gesetz, Vorbild, prophetische Verheißung, es ist die ganze hierauf zielende theokratische Führung des erwählten Volkes, gegründet auf einen vorbereitenden Bund zwischen Gott und den Menschen. Mithin muß auch das über das Judenthum Hinausgehende im Christenthum etwas viel Realeres sein: es ist erlösende Befreiung vom Gesetz, Verwirklichung des Vorgebildeten, Erfüllung der Verheißung, vollendende Gründung des Gottesreiches für die ganze Menschheit, ewiger Bund Gottes mit dem Menschen; also nach allen Beziehungen ein Geschichtliches: die wirkliche Lebensfrucht dessen, was im alten Bunde geblüht hatte, die thatsächliche Überwindung dessen, was darin elementarisch und beschränkend gewesen. Von dieser Seite zeigt sich das Christenthum ganz als Abschluß einer Heilsgeschichte, welche in einer Reihe von Offenbarungsthaten durch Jahrtausende heranwächst, bis sie in Christo, als dem von Anbeginn angelegten Zielpuncte gipfelt.

Ganz ebenso bewährt sich das Christenthum als geschichtliche Macht in seinen Wirkungen. Vorbereitet wie keine andere Religion durch einen zweckvollen Entwickelungsgang der merkwürdigsten Art, hat es, in die Mitte der Zeiten hineingestellt, auch Schöpfungen hervorgerufen wie keine andere, weit hinausgreifend über das, was durch bloße Lehre erzielt werden kann. Denn es ist ja nicht etwa nur der menschliche Gedankenkreis erweitert oder umgestaltet, sondern der gesammte Lebenszustand ist von Grund aus ein andrer geworden durch das Christenthum; und dieß gilt nicht bloß von dem Einzelnen im ganzen Umfange seiner Persönlichkeit, sondern in gleicher Weise von den Verhältnissen der Fa-

milie und des bürgerlichen Lebens, ja von der Stellung der Völker zu einander im Ganzen der Menschheit; es gilt auch von allen Hauptgebieten des gemeinsamen Lebens, von Kunst, Wissenschaft und allen socialen Beziehungen, in denen das Menschliche seine Verwirklichung findet. Überall ist eine neue Basis gegeben und ein neuer Raum gewonnen, es sind neue Ideale aufgestellt und neue Kräfte in Bewegung gesetzt; und selbst da, wo das Christenthum nicht in der vollen Bestimmtheit seines Inhaltes zur Ausprägung gekommen, ist doch unter dem Einfluß desselben eine geistige und sittliche Atmosphäre entstanden, welche von dem, was wir als Gesammtrichtung des Lebens in der außerchristlichen Welt finden, von Grund aus verschieden ist. Eine so fundamentale und allumfassende Neugestaltung geht nicht von bloßer Lehre aus, denn diese, wie vortrefflich sie auch sei, wirkt doch immer vorzugsweise auf die Erkenntniß-Sphäre. Zur Wirkung auf die Gesammtheit des Lebens gehört eine Lebenstotalität, eine vom Innersten heraus gestaltende Lebensmacht, ein schöpferisches Lebensprincip, ausgehend von einem persönlichen Lebensmittelpunct. Als Lebensmacht von solcher Beschaffenheit haben wir das Christenthum schon für sich in seinem Ursprung erkannt; als solche stellt es sich auch jedem dar, der mit offenem Blick dem Strome seiner Wirkungen in der Menschheit bis zur Quelle nachgeht.

Bei dem Bisherigen haben wir auf den Gegensatz der supranaturalistischen und naturalistischen Denkweise und die in beiden liegende Einseitigkeit noch keine Rücksicht genommen. Aber auch hieraus ergibt sich die Unhaltbarkeit des ganzen Standpunctes.

Der Supranaturalismus schöpft die Religion aus der besonderen geschichtlichen Offenbarung und hält sich, von der Vernunft einen wesentlich nur formellen Gebrauch machend, ganz an das göttliche Gegebensein, an die Positivität dieser Offenbarung. Der Naturalismus schöpft die Religion aus dem menschlicher

Bewußtsein, dem sittlichen Bedürfniß, der Naturbetrachtung, und verhält sich entweder gegen alles, was als geschichtliche Offenbarung auftritt, ablehnend und verwerfend, oder, wenn er, wie in seiner Fortbildung zu einem besonnenern Rationalismus, vom Geschichtlichen Gebrauch macht, so ist doch dieser Gebrauch auch nur ein formeller: das Geschichtliche dient ihm als Erläuterung und Veranschaulichung, als Anknüpfung und Folie, aber er findet darin nicht die Quelle und erzeugende Kraft der Religion. Jenem ist die Religion ein ausschließlich Göttliches ohne menschlich geschichtliche Vermittelung, diesem ein ausschließlich Menschliches ohne unmittelbar göttliche Wirkung und Stiftung.

Von beiden Standpuncten aus kann schon überhaupt die Religion, insbesondere aber das Christenthum nicht richtig erkannt werden: denn jeder von beiden hat nur einen Theil von dem, was die lebendige Religion, zumal die christliche, als organisches Ganze gibt. Alle wahre Religion ist zugleich göttlich und menschlich, das Christenthum insbesondere aber hat in eminenter Weise einen gottmenschlichen Charakter. Das göttliche Wesen — darüber wird heute kein Streit sein — ist nicht ein von der Welt getrenntes, schlechthin jenseitiges, sondern es ist, wenn auch nicht in der Welt aufgehend, so doch der Welt in allen Momenten des Daseins gegenwärtig, in der Natur und im Geiste allbeseelend wirksam. So kann, auch die beziehungsweise Selbständigkeit der Natur und der vernünftigen Persönlichkeit vorausgesetzt, nichts ohne Gott geschehen. Zugleich liegt es im Wesen Gottes, insofern er Geist und Liebe ist, aus sich herauszutreten und für Andere zu sein, sich seinen Geschöpfen mitzutheilen und dieselben in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen. Nicht vorenthaltend und neidisch, wie die alte Welt theilweise wähnte, ist das Göttliche, sondern es ist, seinem innersten Wesen nach, das absolut Mittheilende. Dieß muß vorzugsweise gelten, wo es sich um Stiftung und Vollendung der Religion handelt. Gott gibt sich zu erkennen und theilt sich mit, der Mensch eignet sich die göttliche Kundgebung an und geht in die göttliche Mittei-

lung ein. Alle ächte Religion beruht darauf, daß Gott mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt, und alle wahre Fortbildung derselben, daß diese Gemeinschaft eine innigere, lebensvollere und tiefere, daß Gott im Menschen vollständiger erlebt und erfahren wird. So ist die Religion Sache göttlicher Erregung und Belebung, sie ist im vollen und strengen Sinne göttlichen Ursprungs. Aber dieß ist nur die eine Seite, und die andre hat ebenso entschieden ihre Geltung. Das Göttliche kann von dem Menschen nur menschlicher Weise erlebt und erfahren werden; die Stätte der göttlichen Kundgebung und Offenbarung ist der, auf solche Mittheilung angelegte, dafür empfängliche und eben vermöge dieser Empfänglichkeit vernünftige, menschliche Geist, und zwar dieser Geist immer auf bestimmter Entwickelungsstufe, in bestimmtem geschichtlichem Zusammenhang. Aus der Tiefe eines menschlichen Gemüthes muß das Göttliche frisch hervorbrechen, wenn es die Gemüther lebendig erfassen soll. Dieß wird aber auch nur dann erfolgen, wenn zugleich die entsprechenden Anknüpfungspuncte gegeben sind, wenn gerade dafür die Zeit erfüllet ist. Deßhalb hat alle lebendige Religion eine menschliche Form und eine geschichtlich concrete Gestalt.

Was aber so von der Religion überhaupt gilt, das gilt in höchster Weise vom Christenthum. So göttlich erhaben und so menschlich herablassend, so schöpferisch ursprünglich und so durchgreifend geschichtlich, und beides so unauflöslich verknüpfend stellt sich uns keine Religion dar, wie die christliche. Das Christenthum weiß nicht bloß, wie alle andere Religion, von einem Verkehr mit dem Göttlichen, sondern es kennt das Einswerden mit Gott; und dieses Einswerden schwebt nicht bloß als Gedanke über der Menschheit, sondern es ist durch eine bestimmte Persönlichkeit als Lebenswahrheit in die Menschheit hinein getreten, um sich von da aus in immer weiteren Kreisen zu verwirklichen. In dieser Persönlichkeit, wenn irgendwo, leuchtet uns göttliche Schöpferkraft entgegen und doch ist dieselbe vollkommen menschlich, ja das

Bild der wahren Menschlichkeit. Durch sie sind Dinge vollbracht, die kein menschliches Denken ersonnen haben würde, und doch liegt gerade in diesen Dingen die Befriedigung des tiefsten menschlichen Bedürfnisses und eine Verwirklichung dessen, was wir als höchste Vernunft anzuerkennen haben. Mit ihr ist ein völlig neuer Anfang gegeben und doch ist dieser Anfang von allen Seiten vorbereitet und wurzelt aufs vollständigste in die Geschichte ein, um von da an das treibende Princip der ganzen höheren Menschheitsentwickelung zu werden. Überall also Einigung des Göttlichen und Menschlichen, des Schöpferischen und Geschichtlichen; und nur aus dieser Einigung wahres Verständniß des Christenthums und richtige Bestimmung seines Wesens.

Jene Systeme aber zerstören diese lebendige Einheit; sie reißen die eine Seite, die ihre volle Bedeutung nur im Zusammensein mit der andern hat, von dieser los und gelangen so zu einer nur fragmentarischen und im Fragmentarischen nicht einmal richtigen Erkenntniß. Dem Supranaturalismus ist das Christenthum ausschließlich göttlich, übermenschlich, wunderbar; es kommt ihm als ein wesentlich nur Gegebenes nicht zum lebendigen Verständniß, weder zum geschichtlichen, noch zum innerlich geistigen; es wird ihm nicht unmittelbar gegenwärtige, selbstgewisse menschliche Wahrheit; er kann selbst das Göttliche im Christenthum nicht wahrhaft verstehen, weil dieses seine ganze Bedeutung nur hat als ein in das Menschliche vollständig Eingehendes. Dem Naturalismus und Rationalismus umgekehrt wird das Christenthum zu einem bloß Menschlichen, Natürlichen, Geschichtlichen, ohne neue schöpferische Kraft, ohne reellen Zusammenhang mit einer höheren Welt und deren göttlicher Lebensfülle; er begreift und erklärt es wohl in seiner Weise, aber so, wie er es thut, löst er es innerlich auf, indem er es von seiner Wurzel abtrennt; ja er vermag sogar das Menschliche darin nicht entsprechend zu würdigen, weil dieses Menschliche, wenn ihm der göttliche Charakter, den es sich beilegt, nicht wirklich zukommt, aufhört ein im vollem Maaße Sittliches,

also im höchsten Sinne Menschliches zu sein. Auf beiden Seiten aber liegt, auch bei ganz verschiedener Bestimmung des Lehrinhaltes, der Grundfehler darin, daß das Christenthum überhaupt wesentlich als Lehre, nicht als Leben gefaßt wird: denn nur als Leben gefaßt, hat es in der Person seines Stifters den organischen Mittelpunct, in welchem das Göttliche und Menschliche wahrhaft eins werden, in welchem Gott und Mensch sich wirklich durchdringen; nur so gefaßt, kommt die unendliche Bedeutung Christi als des Lebensfürsten zu ihrem ungeschmälerten Rechte; nur so werden auch die schöpferischen Erfolge des Christenthums verständlich, namentlich der Erfolg, daß es, wo es wirklich in das Gemüth eingeht, nicht bloß eine einzelne Seite des Menschen, den Verstand, das Denken ausbildet, sondern das ganze Dasein umbildet, und daß es in der Menschheit, soweit es dieselbe ergriffen, nicht bloß Licht, Aufklärung, reinere Gotteserkenntniß verbreitet, sondern mit gleich göttlicher wie geschichtlicher Macht einen neuen Lebenszustand hervorruft.

VI.

Das Christenthum als sittliches Gesetz. Kantische Betrachtungsweise. Rationalismus.

Insofern nun weiter das Christenthum einen durch und durch ethischen Charakter hat, insofern es Heiligung des Einzelnen wie der Menschheit als letztes Ziel setzt und als einflußreichste sittliche Macht in der Weltgeschichte erscheint, glaubte man der Sache näher zu treten, indem man das Wesen desselben vorzugsweise in seinem sittlichen Geist und Gehalt fand. Dieß ist der Standpunct Kants und des unter seinem Einflusse gebildeten Rationalismus, der mit dem Naturalismus zwar die Verwerfung positiver Offenbarung und die Ableitung der Religion nur aus dem menschlichen Bewußtsein gemein hat, aber von demselben sich da-

durch unterscheidet, daß er dabei nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft zu Grunde legt, also von sittlichen Interessen ausgeht; daß er gegen das Geschichtliche sich minder polemisch verhält und in seinen besseren Repräsentanten einen ernsteren, gründlicheren Sinn bewährt.

Kant gelangte durch seine Kritik des Erkenntnißvermögens bekanntlich zu dem Resultate, es sei von dem Übersinnlichen auf dem Wege des reinen Denkens keine Gewißheit zu erlangen. Die theoretische Vernunft für sich allein, sagt er, kann Gott ebenso gut leugnen, als beweisen. Ihre bisherigen Argumente für das Dasein Gottes sind unzulänglich. Soll uns Gott, das Hauptobject der Religion, gewiß werden, so muß es auf andrem Wege geschehen. Und zwar so. Die Vernunft ist auch eine praktische: als solche erkennt sie das Sittengesetz als unbedingt geltend an und strebt nach einer sittlichen Vollkommenheit, die sich nicht in dieser sinnlichen, sondern nur in einer übersinnlichen, idealen Welt verwirklichen kann. Hieraus folgt die Realität des Idealen, Göttlichen, Ewigen. Da nämlich die Tugend, die durch das Sittengesetz schlechthin geboten wird, nur vereinigt mit Glückseligkeit das höchste Gut ausmacht, die Herstellung dieser Einheit aber nicht in unserer Gewalt steht, so ist eine höchste, intelligente und sittliche Macht zu glauben, durch welche dieß bewirkt, Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgeglichen wird; und da das Sittengesetz unter gewissen Umständen auch fordert, das Leben für die Tugend hinzugeben, so weist dieß auf einen jenseitigen Zustand hin, in welchem der sich opfernden Tugend ihre Vergeltung wird. So haben wir die Grundideen des religiösen Lebens: Gott und Unsterblichkeit, als nothwendige Forderungen und Voraussetzungen der Sittlichkeit, als folgend aus dem, was als das allein gewisse Wissen in höheren Dingen anzusehen ist, aus dem Gewissen. Weil ich tugendhaft sein soll, muß ein Gott sein, der die Tugend belohnt, und ein ewiges Leben, in dem sie belohnt wird.

Ganz in diesem Sinne, indem man es damit ehren und recht-

fertigen wollte, wurde auch das Christenthum aufgefaßt. Das kirchliche Dogma nicht nur, sondern auch der ihm zu Grunde liegende Glaube, insofern er eine selbständige, für sich geltende Aneignung des Göttlichen sein will, wird zurückgewiesen; dagegen das Sittliche, Praktische allein hervorgehoben, und dem Geschichtlichen durch sogenannte moralische Interpretation ein für das sittliche Leben brauchbarer Sinn untergelegt. Im Ganzen wird das Christenthum behandelt als Sittengesetz, zunächst auftretend in der Form göttlichen Gebotes und positiver Autorität, aber doch als eigentlichen Kern nur das enthaltend, was der Vernunft an sich als sittliche Wahrheit einwohnt und eben darin auch seine alleinige Bürgschaft trägt. Christus ist der Vernunft etwas zuvorgekommen; aber er hat doch nur in populärer und geschichtlicher Form, auch mit einigem der Correction bedürftigen Positiven versetzt, dasselbe gelehrt, was nachmals, von diesen Elementen gereinigt, als kategorisches Gebot der Vernunft, als Inhalt oder nothwendiges Postulat des Sittengesetzes erkannt wurde. Er hat auch, was von besonderer Wichtigkeit, dieß nicht bloß gelehrt, sondern den heiligen Urkunden zufolge selbst geübt und sich darin als Urbild der gottgefälligen Menschheit in der Weise bewährt, daß von ihm die Gründung eines für die ganze Menschheit bestimmten sittlichen Gemeinwesens wirklich ausgehen konnte.

Nach dieser Auffassung blieb dem Stifter des Christenthums die Ehre eines großen, ja des für das gesammte Geschlecht größten sittlichen Gesetzgebers und eines, wiewohl mehr symbolisch als historisch gefaßten, sittlichen Ur- und Vorbildes; dem Christenthum aber blieb die Bedeutung, den Kampf des guten und bösen Princips in der Menschheit großartig veranschaulicht und den Sieg des guten auf erfolgreiche Weise eingeleitet, auf erhebende Weise als letztes Ziel vorausverkündigt zu haben. Freilich dachte man in der Folge: um den Sieg des Guten zu verbürgen, bedürfe es nicht eines persönlichen Gottes, sondern nur einer moralischen Weltordnung, und der Glaube an das Gelingen des Guten könne schon für sich

dem sittlichen Bedürfnisse genügen. Auch wurde in der populären Fassung der Lehre die Religion meist zur bloßen Rechtschaffenheit, das Christenthum zum nützlichsten Beförderungsmittel eines guten, vernünftigen Lebenswandels. Doch wollen wir diese Folgerungen und Ausartungen nicht dem Standpunct an sich zurechnen, da dieser, besonders bei seinem Urheber, ein höherer und lebensvollerer war.

Wir verkennen den Werth dieser vorwiegend sittlichen Auffassung des Christenthums keineswegs. Sie hat den Vorzug vor der doctrinären insofern, als sie das innerlich Wirkungskräftige, Dynamische des Christenthums mehr hervorhebt; die Beziehung des Ganzen auf die höchsten sittlichen Zwecke kräftiger zum Bewußtsein bringt; dem Stifter wieder eine bedeutsamere Stellung im Mittelpunct anweist und das Positive zum Theil geistvoll deutet. Auch ist ihr, indem sie von ihrem Begründer mit tiefem Ernst und großer sittlicher Energie durchgeführt wurde, das Verdienst nicht abzusprechen, nicht nur eine wichtige Seite des Christenthums heller beleuchtet, sondern auch eine vorzugsweise auf das Moralische gestellte Zeit im Zusammenhange mit demselben erhalten zu haben. Ja, wir müssen noch ein Weiteres hinzufügen. Nicht mit Unrecht hat man den kantischen Rationalismus mit dem Romanismus verglichen. Beide kommen, trotz aller sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß sie das Christenthum wesentlich als sittliches Gesetz fassen, daß sie christlicher Legalismus sind. Da nun die Anfänge des Christenthums in den einzelnen Personen immer auf Gewissensactionen beruhen, da aller lebendigen Aneignung des Christenthums eine Schärfung des sittlichen Bewußtseins, ein strenges Selbstgericht vorangehen muß: so wird, wo die sittliche Auffassung des Christenthums mit einschneidendem Ernst durchgeführt wird, eben darin jederzeit auch eine Vorbereitung und Erziehung auf das Christenthum als Evangelium liegen. Solches Hinwirken auf Gewissensschärfung, auf strengere Behandlung des Ethischen ist der von Kant ausgegange-

nen Denkweise nicht abzusprechen. Und in diesem Sinne können wir sagen: wie überhaupt Moses der Vorbereiter Christi ist, wie insbesondere die johanneische Bußpredigt dem Gottesreiche voranging, wie endlich das mittelalterliche Gesetzesthum zur Wiederherstellung des Evangeliums durch die Reformation führte: so hat auch in neuerer Zeit diese vorherrschend sittengesetzliche Richtung das lebenvollere Wiederkommen des Gottesreiches und die Wiedererweckung des reformatorisch evangelischen Geistes erfolgreich unter uns angebahnt.

Hierin liegt die große Bedeutung, aber auch das Unzulängliche dieser Auffassung. Sie hat, um das Wort eines geistvollen Dichters zu gebrauchen, wie ein zweiter Moses „unsre Nation aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste der Speculation geführt und ihr das energische Gesetz vom heiligen Berge gebracht;" aber sie hat nicht zugleich ins verheißene Land geleitet und nicht zu dem Gesetze auch die Kraft der Erfüllung gegeben.

Die Frömmigkeit — um die Sache bestimmter anschaulich zu machen — so unabtrennbar sie im gesunden Zustande mit der Sittlichkeit zusammenhängt, ist doch weit entfernt, nur Mittel, Voraussetzung oder Folge der Sittlichkeit zu sein; sie ist vielmehr etwas Selbständiges und hat ihr eigenes Lebensgebiet. Die religiösen Ideen machen sich in dem wohlgeordneten Geiste mit derselben Macht geltend, wie die sittlichen, und die Frömmigkeit ist, wie die ganze Geschichte der Menschheit zeigt, der zum höheren Leben gereiften Persönlichkeit ebenso unveräußerlich, wie die Sittlichkeit. Es ist nicht bloß das Gefühl der eigenen inneren Würde, sondern weit mehr noch das Gefühl der Würde seines Gegenstandes, weßhalb das religiöse Bewußtsein nicht gegen das sittliche zurücktreten und sich von demselben abhängig machen kann. Dem religiösen Bewußtsein ist Gott wie das Höchste, so auch das Gewisseste. Nur aus und in Gott begreift es die Welt

und sich selbst; und wenn auf dem einseitig sittlichen Standpuncte geschlossen wird: weil ich bin und tugendhaft sein soll, muß auch Gott und ewiges Leben sein — so schließt es gerade umgekehrt so: weil ein ewiger, schöpferischer Urgeist, ein heiliger Gott ist, bin ich dieses vernunftbegabte geistige Wesen und trage sein Bild an mir; weil Er heilig ist, soll ich heilig sein; weil Er die Liebe und das Leben ist, wird die von ihm in mir entzündete Liebe, das von ihm in mich gelegte Leben im Tode nicht vergehen, sondern ewig sein, wie Gott selbst. Die gesunde Frömmigkeit weiß nichts von Ansprüchen an Gott, von Verdienst und Lohn; sie versteht das ganze Dasein des Menschen nur als göttliche Gabe; sie führt alles Gute darin auf Gott zurück; sie würde erstaunt sein, wollte man ihr sagen, daß sie für dieses Gute, das Befriedigung genug in sich selber trägt, auch noch einen Lohn fordern sollte, so erstaunt, als derjenige sein müßte, welcher sich im Genuß eines Kunstwerkes oder eines edeln menschlichen Verhältnisses beglückt fühlt, zugleich aber die Zusicherung empfinge, es solle ihm dafür auch noch eine Belohnung zu Theil werden. Nicht die Erwartung eines Lohnes für die auf Erden zu kurz gekommene Tugend verbürgt der wahren Frömmigkeit das ewige Leben, sondern sie schöpft den Glauben daran aus der unmittelbaren Gewißheit der göttlichen Liebe und der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott.

Dieser Glaube, seinem eigenen Werthe vertrauend, sträubt sich entschieden gegen die Zumuthung, erst durch sittliche Forderungen hervorgebracht und von ihnen dergestalt abhängig zu sein, daß er, wenn dieselben auf anderm Wege, z. B. durch den Gedanken einer moralischen Weltordnung, ebenso gut befriedigt werden könnten, seine Wahrheit verlöre. Er will das Sittliche nicht ausschließen, sondern ist sich bewußt, in dem innersten Lebenspuncte des Gewissens mit demselben eins zu sein und auch nach außen nur in sittlicher Bethätigung seinen vollen Ausdruck zu finden. Aber nie kann er es dulden, zum bloßen Anhang und Mittel des Sittlichen herabgesetzt zu werden und sich seinen Inhalt nach dem

Maaße einer Theorie bestimmen zu lassen, welche, indem sie die sittlichen Interessen allem Andern voranstellt, doch das Sittliche selbst nicht einmal in seiner ganzen Tiefe und Reinheit begreift.

Gilt dieß schon von dem lebendigen Gottesglauben überhaupt, so gilt es insbesondere vom *christlichen*. Das Christenthum hat freilich einen letzten sittlichen Zweck in der Heiligung; es ist auch in allen seinen Bestandtheilen so durch und durch sittlich, daß man es, im höchsten Sinne genommen, als die einzige vollkommen sittliche Religion betrachten kann. Aber es ist doch vor allen Dingen Glaube, tiefe in sich selbst gegründete Gewißheit des Göttlichen, Hingabe an Gott, Friede in ihm und Gemeinschaft mit ihm. Daraus allein erwächst auch die Sittlichkeit als christliche. Ihre Lebenswurzel ist die alles Gute frei erzeugende Liebe zu Gott, hervorgehend aus der uranfänglichen zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns; und wenn Eines als das Erste gesetzt werden soll, das Religiöse oder das Sittliche, der Glaube oder die Liebe, so ist es im Christenthum offenbar nicht die Liebe, aus welcher der Glaube, sondern der Glaube, aus welchem die Liebe kommt; aber freilich in der Weise, daß im Glauben unmittelbar auch die Liebe und der sittliche Lebensbestandtheil mit gesetzt ist, und beides so wenig geschieden werden mag, „als Brennen und Leuchten vom Feuer." Insbesondere würde man die Erscheinung Christi wenig verstehen, wollte man seine Persönlichkeit bloß als sittliche oder bloß als fromme auffassen; vielmehr ist das Eigenthümliche seines Wesens die vollkommenste Durchdringung von beidem, die *Heiligkeit*. Aber als letzten Grund alles Eigenthümlichen in seiner Lebenserscheinung haben wir doch immer die Stellung zu Gott, das vollkommene Einssein mit dem Vater zu betrachten. Wenn aber hier, wie sonst nirgends, der Stifter es ist, der seiner Religion den Stempel aufdrückt, so können wir auch das Christenthum nur in diesem Sinn richtig würdigen.

Der christliche Glaube ist Gottes gewiß, nicht weil er seiner für sittliche Zwecke bedarf, sondern weil er dafür in der gott-

erfüllten Erscheinung des Herrn und im Zeugnisse des Geistes eine Bürgschaft besitzt [1]). Er hat die Gewißheit ewigen Lebens, nicht weil er dort Lohn für die verkürzte Tugend erwartet, sondern weil er das ewige Leben schon unmittelbar besitzt [2]); weil er aus dem Tod ins Leben hineingedrungen ist; weil, was aus Gott geboren ist, auch in Gott bewahrt bleibt; weil, wer ein Glied Christi geworden, auch an der unvergänglichen Herrlichkeit des Hauptes Theil nimmt [3]). Das Christenthum macht auch die höchsten sittlichen Forderungen und gibt die ernstesten Mahnungen. Man kann es mit dem treffenden Ausdruck eines geistvollen Mannes „das Gewissen des Gewissens" nennen, das für die ganze Menschheit objectiv gewordene Gewissen in seiner vollen Reinheit und Strenge. Aber wenn es sich darum handelt, das Charakteristische, Eigenthümlichste des Christenthums zu bezeichnen, so muß man nicht das hervorheben, was es fordert, sondern das, was es gewährt; nicht seine Mahnungen und Drohungen, sondern seine Verheißungen, Segnungen und Gnaden. Nicht dadurch ist das Christenthum groß und einzig, daß es potenzirtes Gewissen ist, sondern dadurch, daß es, ohne die Gewissenhaftigkeit im mindesten zu schwächen, ja vielmehr dieselbe aufs feinste schärfend, doch zugleich das Gewissen stillt; daß es durch völlige Liebe die Furcht austreibt [4]); daß es uns zeigt, wie Gott größer ist als unser Herz [5]). In seinem innersten Wesen ist das Christenthum nicht, wie das Sittengesetz, ein Soll, sondern eine Erfüllung, eine Befriedigung, ein Ja und Amen [6]); es ist nicht Forderung im Namen Gottes, sondern göttliche Kraft, welche, ins Herz gelegt, aus eigner Fülle und ohne Gebot ein gottgefäl-

1) 1 Joh. 5, 9—11. Röm. 8, 16.

2) 1 Cor. 15, 55. 56. Phil. 3, 20.

3) Joh. 3, 15. 6, 40 und 54. 1 Joh. 5, 11. 12 und 20. Röm. 6, 8. Joh. 17, 24.

4) 1 Joh. 3, 19. 4, 18.

5) 1 Joh. 3, 20.

6) 2 Cor. 1, 20.

liges Leben hervortreibt. Der kategorische Imperativ verstummt vor dem Worte [1]): „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Die Pflicht, die auf dem moralischen Gebiete, wie es von Kant gefaßt wird, alles ist, weicht dem freien Triebe des wiedergebornen Herzens; das Muß des Gesetzes verwandelt sich in ein Nichtanderskönnen der Liebe, die von selbst des Gesetzes Erfüllung ist [2]). Nur so ist das Christenthum jederzeit von seinen würdigsten Vertretern erfahren und erkannt worden, und so müssen auch wir es verstehen, wenn wir ihm seine wahre, gebührende Stellung unter den Gestaltungen der Religion anweisen wollen.

Offenbar tritt das Christenthum, wenn wir es wesentlich als sittliches Gesetz betrachten, auch nicht in seinem vollen Unterschied von andern Religionen, nicht als ein wahrhaft Neues auf. Von den heidnischen Religionen allerdings würde es sich auch unter diesem Gesichtspuncte specifisch unterscheiden, weil diesen der durchgreifende sittliche Geist überhaupt abgeht, mit Ausnahme des Parsismus, der jedoch wieder insofern tief unter dem Christenthum steht, als er überall das Ethische mit dem Kosmischen identificirt. Allein wenn auch nach der heidnischen Seite der Unterschied stehen bliebe, so würde er um so mehr wegfallen nach der Seite des Judenthums. Denn wo es sich um die Selbständigkeit und Neuheit einer Religion handelt, da kommt es nicht auf ein Mehr oder Minder, sondern auf das Grundprincip an. Möchte also gegenüber dem Judaismus das Christenthum immerhin einen reineren sittlichen Geist athmen und eine Vervollkommnung des sittlichen Gesetzes gegeben haben: es wäre doch, sobald es in seiner Grundbeschaffenheit überhaupt Gesetz wäre, nicht im Princip verschieden vom Judenthum; es wäre nur geläutertes oder potenzirtes Judenthum, nicht selbständige Schöpfung; es

1) 1 Joh. 4, 19.

2) Röm. 13, 10. Gal. 5, 14.

wäre das Wort des Apostels Johannes [1]) zur Unwahrheit gemacht: „das Gesetz ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden."

Als bloße Reformation des Judenthums ist bekanntlich das Christenthum von den strengeren Judenchristen der ersten Zeit aufgefaßt worden. Aber gerade im Kampf mit ihnen hat der Apostel Paulus das Christenthum als völlig neuen, von dem Gesetzeswege fundamental verschiedenen Heilsweg ins Licht gestellt [2]); und er hat dieß mit so siegreicher Wahrheitskraft gethan, daß alsbald die judaistische Gesetzlichkeitsrichtung in der häretischen Gestalt des Ebionitismus von der Kirche ausscheiden mußte. Wohl ist auch in der Folge die gesetzliche Denkart zeitweise wieder aufgetaucht und den vollständigsten Ausdruck hat sie, wie wir gesehen, in der mittelalterlichen Kirche gefunden. Aber immer wieder hat darüber auch die tiefere paulinisch-evangelische Auffassung den Sieg davon getragen. Und das konnte nicht anders sein. Denn in der That wäre weder das ursprüngliche Bewußtsein des Christenthums, ein Neues zu sein [3]), noch wären seine ins Innerste der Persönlichkeit eindringenden und zugleich weltumgestaltenden Wirkungen zu erklären, wäre es nichts anderes, als verbessertes Gesetz.

VII.

Das Christenthum als Religion der Erlösung. Schleiermacher'sche Bestimmung.

Um das Neue und Originelle, das nicht bloß graduell, sondern specifisch Unterscheidende des Christenthums schärfer zu bezeichnen und auch denjenigen Grundelementen desselben, die

1) Joh. 1, 17.
2) Gal. 3, 2 — 29. und viele andere Stellen.
3) 2 Cor. 5, 17.

wir unter dem Namen Evangelium zusammenfassen, ihr volleres Recht widerfahren zu lassen, hat Schleiermacher, historischer als die Rationalisten, zunächst alles im Christenthum auf seinen geschichtlichen Anfangspunct, auf seine letzte lebendige Wurzel, die Person des Stifters, zurückgeführt. Dann aber hat er auch den Stifter selbst tiefer und umfassender, als der theoretische Supranaturalismus und der praktische Rationalismus, nicht wesentlich als Lehrer oder sittlichen Gesetzgeber, sondern als Erlöser gewürdigt und demgemäß das Christenthum seinem Grundcharakter nach als weltgeschichtlich gewordene Religion der Erlösung bestimmt.

Er wollte damit nicht leugnen, daß das Christenthum auch Lehre sei. Noch weniger wollte er seinen ethischen Charakter in Abrede stellen. Vielmehr bezeichnete er es gerade um des letzteren willen und vermöge der in ihm gegebenen Idee vom Reiche Gottes als teleologische Religion, als Religion sittlicher Zweckbeziehung, alles Natürliche dem Sittlichen unterordnende Religion. Aber er erkannte, daß man, um das Christenthum von den andern monotheistischen Religionsformen, die gleichfalls Lehre geben und sittliche Zwecke setzen, durchgreifend zu unterscheiden, das hervorheben müsse, was es als besondere Religion von Anfang an constituirt hat und in seiner ganzen Entwickelung die zusammenhaltende Einheit bildet. Dieß fand er in der Idee der Erlösung, vornehmlich aber in der Art, wie diese Idee in der Person Jesu von Nazareth realisirt ist. Denn wenn gleich die Idee der Erlösung, d. h. der Befreiung von der Sünde oder, wie es Schleiermacher bezeichnet, der Aufhebung dessen, was die Einheit des sinnlichen und frommen Selbstbewußtseins stört, auch in andern Religionen vorkommt, und wenn gleich auch in ihnen nach der Verwirklichung dieser Idee durch Reinigungen, Büßungen und Opfer gestrebt wird: so findet doch der wesentliche Unterschied statt, daß Christus nicht bloß wie andere Religionsstifter die, noch dazu unzulänglichen, Elemente der Erlösung anordnet,

sondern diese Erlösung in der Gesammtheit seiner Thätigkeit selbst vollzieht; und daß, weil in Christo nicht, wie in Andern, die auch partiell erlösend wirken können, eine Hemmung durch Sünde stattfindet, sondern die Einigung mit Gott vollständig zu Stande gekommen, die von ihm vollzogene Erlösung eine ungehemmte, absolute, für die ganze Menschheit genügende ist. So ist im Christenthum die Person des Stifters auf völlig andere Weise in das Ganze der Religion verflochten, als bei den übrigen uns bekannten Stiftern monotheistischer Religionsgemeinschaften. Von ihnen wird ein religiöses Institut gegründet, das nur durch sie als durch göttliche Werkzeuge hindurchgeht und auch für sie gilt. Von Christo dagegen wird eine Religion nicht bloß gegeben, sondern sie ist schon in ihm als dem lebendigen Quell enthalten, Er selbst ist der wesentlichste Bestandtheil derselben und Er ist es dadurch, daß er der Erlöser, der vollkommene, ewige Erlöser ist und in dieser Eigenschaft als der Einzige allen Übrigen als zu Erlösenden gegenübersteht. Demgemäß bezeichnet Schleiermacher das Christenthum seinem Gesammtcharakter nach als diejenige teleologische Gestaltung der Frömmigkeit, welche von allen andern sich dadurch unterscheidet, daß alles Einzelne in ihr auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth bezogen wird.

Vergleichen wir diese Auffassung des Christenthums mit der ihr vorangehenden wesentlich moralischen: so werden wir nicht in Abrede stellen, daß durch dieselbe eine ähnliche Wendung auf dem wissenschaftlichen Gebiet eingetreten ist, wie durch die Reformation gegenüber dem mittelalterlichen Gesetzesthum auf dem Gebiet des Lebens. Wohl fällt die Schleiermacher'sche Behandlung des christlichen Glaubensinhaltes keineswegs überall mit der reformatorischen zusammen, vielmehr finden zwischen beiden, wie jeder Kundige weiß, sehr bedeutsame Differenzen statt. Dabei ist jedoch auch, gerade in der angedeuteten Beziehung, das wesenhaft Zusammenstimmende nicht zu verkennen. Und zwar besteht

dieses darin, daß auf beiden Seiten in epochemachender Weise — wenn gleich dort mehr praktisch, hier mehr theoretisch — der eigentlich evangelische Charakter des Christenthums wieder ins volle Licht gestellt, die Person Christi in ihrer allgenugsamen und alleinigen Heilskräftigkeit wieder zur Anerkennung gebracht, die Mittlerthätigkeit Christi wieder als Centrum des Christenthums erfaßt und in Folge davon Sünde und Erlösung wieder als Angelpuncte des Christenthums hervorgehoben worden.

Jedenfalls ist durch die Schleiermacher'sche Bestimmung vom Grundcharakter des Christenthums ein höchst folgenreicher Schritt vorwärts gethan. Sie stützt sich, weil die Erlösung nicht, gleich der Lehre, bloß das Erkennen, oder, gleich dem Sittengesetze, bloß den Willen angeht, sondern von dem Mittelpuncte des Gefühls aus den ganzen Menschen berührt, auf einen, wenn auch noch nicht ganz richtigen, so doch volleren und tieferen Begriff von Religion; sie faßt das Christenthum concreter auf und begreift es mehr von seinem wirklichen Lebenscentrum aus; sie hebt, weil sie es nicht nur als sittlich fordernde, sondern als mittheilende, wiederherstellende, schöpferische Macht erkennt, seinen dynamischen Charakter reiner und entschiedener hervor; sie ist in allem dem ungleich geeigneter, den durchgreifenden Unterschied des Christenthums von andern Religionen zur Anschauung zu bringen.

Darüber sind wir durch den mächtigen Einfluß der schleiermacher'schen Theologie unter allen Umständen hinaus, daß das Christenthum bloß doctrinär oder bloß moralisch zu betrachten sei. Jeder, der nicht den alten Anschauungsweisen gänzlich verfallen und allem Lebensvolleren unzugänglich ist, weiß nun wieder, daß der Glaube sich nicht primitiv auf die Lehre, sondern auf die Person Christi bezieht; daß das Christenthum eine göttliche Heilskraft, eine Lebensmacht, ein schöpferisches Princip ist, aus welchem von selbst vermöge des innersten Triebes freier Nothwendigkeit ein neues Leben herauswächst; er weiß auch, daß diese neu-

schaffende Wirkung von Christo und zwar von ihm als Erlöser ausgeht, und daß dieß eine Sache ist, welche das Christenthum von jeder andern Religion vor und nach ihm von Grund aus unterscheidet.

Aber der letzte Punct, die vollständig erschöpfende Bestimmung der Sache ist doch auch damit noch nicht gewonnen. Wir finden auch in diesem Begriffe vom Spezifischen des Christenthums das Mangelhafte einer zu vorwiegend subjectiven, nur auf die inneren Seelenzustände gerichteten Betrachtungsweise, womit die Schleiermacher'sche Theologie überhaupt behaftet ist.

Indem Schleiermacher das Christenthum wesentlich als das Bewußtsein der Erlösung charakterisirt, die Erlösung aber als Einigung des sinnlichen und des frommen Selbstbewußtseins bestimmt, also ganz als innerlichen Zustand faßt, geschieht dieß in genauem Zusammenhang mit seinem Begriff von Religion, wornach dieselbe weder Erkennen noch Thun, sondern Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins sein soll. Schon von dieser Seite her erscheint seine Charakterbestimmung des Christenthums als ungenügend. Denn wenn gleich das Gefühl im religiösen Leben seine hohe, früher vielfach verkannte Bedeutung hat, so besteht doch in Wahrheit die volle und gesunde Frömmigkeit nicht bloß in einem Verlauf von Gefühlszuständen, sondern es kommt in ihr alles das mit in Betracht, wodurch wir im Ganzen unserer Persönlichkeit zu Gott in ein Lebensverhältniß treten; es sind in ihr insbesondere die Faktoren des Erkennens und des sittlichen Wollens mit begründend. Dadurch werden wir auf etwas hingewiesen, was über das bloß Zuständliche des Gefühls und die Innerlichkeit des Subjectes hinausliegt: auf einen objectiven Inhalt, in dem das religiöse Leben des Einzelnen wurzelt, auf eine göttliche Offenbarung und Heilsordnung, die sich ihm zur Aneignung darbietet. Dieß ist in eminenter Weise im Christenthum der Fall. In ihm ist ein unerschöpflich reicher, fest ausgeprägter Inhalt gegeben: ein Inhalt, der offenbar nicht

bloß das Gefühl, sondern auch das Schauen und Erkennen, das Wollen und Thun, das Gemüth mit allen seinen Kräften, mit einem Wort den ganzen lebendigen Menschen von dem innersten Mittelpuncte der Persönlichkeit aus in Anspruch nimmt. Bestimmt man dem gegenüber das Christenthum wesentlich als Erlösung und die Erlösung ausschließlich als Thatsache des Bewußtseins, als Gefühlszustand, so zeigt sich diese Bestimmung in zwiefacher Beziehung als unzulänglich: erstlich, weil sie das religiöse Leben überhaupt, insbesondere aber das christliche auf eine Sphäre einschränkt, auf welche es der Natur der Sache nach nicht eingeschränkt werden darf; und zweitens, weil dabei der objective Bestand des Christenthums, in dem sich doch sein Wesen vorzugsweise darstellen muß, nicht gehörig in Betracht gezogen wird.

Dieß letztere führt uns auf eine weitere Erwägung. Das Christenthum bewährt sich allerdings wesentlich als Macht der Erlösung. Dem Begriff der Erlösung steht jedoch ein andrer zur Seite, der insbesondre vom Apostel Paulus mit solchem Gewicht hervorgehoben wird[1]), daß wir an dessen entscheidender Bedeutung für die Wesensbestimmung des Christenthums nicht zweifeln können: wir meinen den Begriff der Versöhnung. Vollständige Erlösung setzt Versöhnung voraus; nur der mit Gott wahrhaft Versöhnte und Wiedergeeinigte vermag das volle Bewußtsein der Erlösung zu haben. Es kann aber der Sünder durchaus nicht von sich aus seine Versöhnung bewirken; dazu wird vor allem eine von Gott ausgehende Wirkung erfordert. Es ist unumgänglich nothwendig, daß zuerst das Verhältniß Gottes zum Sünder ein anderes werde; es muß eine Vermittlung der göttlichen Gnade eintreten; es kommt dabei wesentlich die Aufhebung der Schuld, die Sündenvergebung, die Gerechterklärung des Sünders, die Rechtfertigung desselben vor Gott in Betracht. Durch alles dieß werden wir über das bloß Subjective und Gefühlsmä-

1) 2 Cor. 5, 18—20.

ßige, über die rein innerlichen Zustände der Erlösungsbedürftigkeit und des Erlösungsbewußtseins hinausgeführt auf wesentlich Gegenständliches: auf Gott selbst in seiner absoluten Heiligkeit und Liebe, auf seinen Gnadenwillen gegen das sündige Geschlecht, auf die Thatsachen, die dazu gehören, um den Rathschluß der ewigen göttlichen Gnade zeitlich zu offenbaren und zu verwirklichen. Es ist aber auch nicht zu bestreiten, daß das, was wir hiermit andeuten, im Organismus des Christenthums seine unveräußerliche Stelle hat, ja daß nur in diesem Zusammenhang auch die christliche Erlösung richtig verstanden wird: denn die Erlösung, welche das Christenthum bringt, ist das, was sie ist, wesentlich nur dadurch, daß ihr eine thatsächliche Gnadenzuwendung und Gnadenoffenbarung Gottes vorangeht. Soll also das Wesen des Christenthums erschöpfend bestimmt werden, so dürfen wir nicht alles auf den Begriff der Erlösung stellen und diesen zugleich in einer der Objectivität des Christenthums widerstreitenden Weise idealistisch verinnerlichen; vielmehr müssen wir zu jenem Begriff auch dessen nothwendige Voraussetzungen und Grundlagen hinzunehmen und diese in der objectiven Thatsächlichkeit fassen, wie sie das urkundliche Christenthum für jeden Unbefangenen an die Hand gibt.

VIII.

Zurückführung auf die Person Christi und deren eigenthümliche Beschaffenheit.

Es steht nach dem Bisherigen nicht zu bezweifeln: das Christenthum ist, bevor es in den Gläubigen ein Innerliches wird, für sich selbst ein Inbegriff objectiver Thatsachen: solcher Thatsachen, die nicht allein den Zweck der Erlösung, sondern auch den der Offenbarung und Versöhnung haben, die eben darum nicht bloß für das Gefühl, sondern in gleicher Weise für die Erkennt-

niß, das Gewissen und den Willen, für die ganze Persönlichkeit vorhanden sind. Ebenso wenig ist in Abrede zu stellen: diese Thatsachen concentriren sich, da im Christenthum nichts bloß sachlich, sondern alles persönlich vermittelt ist, in letzter Instanz in der Person Christi. Wollen wir also das Christenthum verstehen, so müssen wir vor allem Christum verstehen und aus Ihm dessen Wesen ableiten.

In Christo tritt uns nun allerdings zunächst das entgegen, was er *nach außen* gethan und mitgetheilt hat, der Inbegriff dessen, was wir sein *Werk* nennen. Aber allem persönlichen Thun von höherer Art liegt persönliches *Sein* zu Grunde und jede bedeutende Persönlichkeit muß, bevor sie für andere etwas Eigenthümliches leistet, *in sich selbst* eine Beschaffenheit von eigenthümlicher Art haben. Dieß gilt in vollester Weise von Christo. Alles was er wirkte, beruht auf dem, was er *war*. Wäre er nicht der Einzige gewesen, als der er sich wirklich bewährte, so hätte er auch nicht die Wirkungen einziger Art hervorbringen können, die er nachweisbar hervorgebracht hat. Wie die erlösende Wirkung auf die offenbarende und versöhnende, so stützt sich alles zusammen auf das eigenthümliche Sein Christi. Auf dieses, die Persönlichkeit Christi, die etwas für sich ist und bedeutet, abgesehen von ihren Wirkungen, aber zugleich nothwendig in Wirkungen hervortritt, sind wir als das Letzte und Höchste, als auf das über allem Subjectiven stehende Objective hingewiesen. Hier haben wir die Quelle von allem, was das Christenthum ist und gewirkt hat, also auch dessen wesentlichsten Charakterzug und Unterscheidungspunct zu suchen.

Fragen wir aber, was ist in der *Persönlichkeit Christi* dasjenige, vermöge dessen er offenbarend, erlösend und versöhnend auf den Einzelnen und die Menschheit einwirkt? welches ist die Bedingung, unter welcher allein er vollkommener Mittler sein konnte? so ergibt sich als nächste Antwort: es ist sein eigenes ebenso *göttliches* als wahrhaft *menschliches Leben*, sein

reines ungehemmtes Leben in und aus Gott — ein Leben, welches gleich vollständig von dem Geiste heiliger Liebe, den wir als den Geist Gottes anerkennen müssen, durchdrungen ist, als es alles wahrhaft Menschliche in lautester Verklärung darstellt; welches ebensosehr in eigener Vollendung abgeschlossen und befriedigt ruht, als es vermöge dieser Vollendung zur schöpferischen Triebkraft einer neuen Lebensentwickelung in der Menschheit wird. Dieses Leben selbst hat jedoch wieder einen innersten Kern und Mittelpunct und wenn wir das eigenthümliche Sein Christi ergründen wollen, müssen wir hauptsächlich auf dieses Centrum blicken. Hier nun erklärt die Theologie der neueren Zeit, nicht etwa nur in einer ihrer Richtungen, sondern in allen den Denkarten, welche wir als im Vordergrunde des theologischen Kampfplatzes stehend betrachten können, im wesentlichen dieses: das was das eigenthümliche Sein Christi constituirt, ist die vollkommene Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, die Einheit Gottes und des Menschen in seiner Person. Darin wird der eigentliche Quellpunct des Christenthums, darin auch das, was demselben in letzter Instanz seinen unterscheidenden Charakter verleiht, übereinstimmend gefunden.

Allein wenn auch in diesem Satze, so allgemein gefaßt, kirchlich Orthodoxe und biblisch Offenbarungsgläubige, Pietisten und Speculative, ja bis zu einem gewissen Grade selbst Mythiker zusammentreffen, so ist doch zugleich der bestimmtere Sinn, in dem sie ihn nehmen, und die Anwendung, die sie davon machen, höchst verschieden, zum Theil scharf entgegengesetzt, und darauf haben wir besonders unser Augenmerk zu richten.

Wir können hier nicht auf alle Modificationen eingehen, den Hauptgegensatz aber müssen wir beleuchten. Er liegt darin, daß der Satz von der Einheit Gottes und des Menschen entweder von dem Boden des Pantheismus aus nur als Phänomen des Bewußtseins, als Moment des Denkens, als Allgemeines; oder daß er vom Boden des christlichen Theismus und Offenba-

rungsglaubens aus als ein Reales, Thatsächliches und Individuelles aufgefaßt wird, woran sich dann nach beiden Seiten hin eine Reihe völlig entgegengesetzter Folgerungen anschließt. Freilich, in welchem Sinne man die Einheit Gottes und des Menschen in Christo denken mag, in einem idealistischen oder realistischen, wenn man sie nur überhaupt festhält, so wird man darin immer das Höchste, alles Übrige Bedingende, also auch den Grundcharacterzug des Christenthums, den weltbewegenden Punct seines Einflusses anerkennen müssen: denn ein Höheres kann es auf dem religiösen Gebiete überhaupt nicht geben, als daß der Mensch mit Gott vollkommen eins sei; und wo dieser Höhepunct erreicht ist, sei es, daß Gott Mensch werde, oder daß der Mensch sich selbst in seinem ewigen göttlichen Wesen ergreife, da muß sich von dieser Mitte aus alles anders gestalten, so daß die auf diesem Wege zu Stande gekommene Religion von jeder andern, welche dieses Grundprincips ermangelt, wesentlich verschieden sein wird. Aber dabei trägt es doch wieder für die ganze Auffassung des Christenthums unendlich viel aus, ja es hängt so gut wie alles davon ab, ob wir jenen Satz nur als Begriffsmoment oder als reale Offenbarungsthatsache betrachten, ob wir an eine allgemeine, in der menschlichen „Gattung" sich realisirende „Einheit des Göttlichen und Menschlichen" denken, oder an eine solche „Einheit Gottes und des Menschen," welche, ursprünglich und vollständig in einer bestimmten Persönlichkeit verwirklicht, nur von diesem concreten Puncte aus und immer nach Maaßgabe entsprechender sittlicher Zustände ihren umbildenden Einfluß auf die Menschheit übt.

Im ersteren Falle ist das, was man Einswerden des Göttlichen und Menschlichen nennt, lediglich das Hervortreten dessen, was an sich im Menschen liegt. Wir bleiben hier vollständig im Bereiche menschlicher Entwickelnng. Der Unterschied liegt bloß darin, daß der Mensch, was er schon an sich war, nun auch für sich wird. Die Religion — so denkt man sich die Sache — setzt das Göttliche außerhalb des Menschen und läßt die Einigung

desselben mit dem Menschlichen geschichtlich in dem einen Christus wirklich werden. Aber dieß gehört nur der niedern Sphäre der Vorstellung an, welche eben die der Religion eigenthümliche ist. In Wahrheit ist das hierbei sich Vollziehende nichts anderes, als das Zurückgehen des menschlichen Geistes in den Grund seines eigenen Wesens, in welchem er mit dem göttlichen identisch ist. Dieß erkennt die Speculation. Durch sie werden die mit Äußerlichem und Vergänglichem behafteten Vorstellungen der Religion in die reinen, ewigen Begriffe emporgehoben. Kann hiernach die Religion, weil sie nicht der höchsten Sphäre, der des Denkens, angehört, überhaupt nicht als ein Dauerndes, sondern nur als ein zur Aufhebung in den Begriff Bestimmtes angesehen werden, so muß dieß seine Anwendung insbesondere auch auf das Christenthum finden. Christus selbst wird auf diesem Standpuncte in das Ganze der Menschheit aufgelöst und der gesammte Vorstellungskreis des Christenthums, in so weit er nicht völlig beseitigt wird, muß es sich gefallen lassen, eine Umsetzung in Begriffe zu erfahren, bei welcher alles Geschichtliche und Persönliche sich in ein Gedachtes und Allgemeines verwandelt. So wird das Christenthum allerdings von einem Höhepuncte aus erklärt, welcher bei richtiger Fassung ein tieferes Verständniß hätte anbahnen können. Aber die Fassung, die man ihm hier gibt, führt nothwendig zur Auflösung des realen Christenthums und bedeutet in der That nur den Anfang vom Ende.

Im andern Falle, wo es sich um das Einswerden Gottes, des in sich lebendigen und persönlichen, mit dem Menschen handelt, haben wir es nicht mit der Entfaltung nur dessen zu thun, was die menschliche Natur schon an sich enthält; vielmehr, da die Religion hier gefaßt wird als Verhältniß von Person zu Person, als Lebensband zwischen Gott und Mensch in ihrer Unterschiedenheit: kann im Zusammenhang damit eine höhere Entwickelung, vollends eine neue und vollkommene Schöpfung auf dem religiösen Gebiete nicht bloß aus einem Sichselbstergreifen des Menschen in seinem

Gottsein, sondern nur daraus abgeleitet werden, daß Gott seinerseits sich zu dem Menschen herabläßt und sich ihm mittheilt. Die göttliche Mittheilung wird aber immer als das Erste, alles Bedingende angesehen werden müssen; und damit sind wir für die Begründung der vollkommenen Religion, als welche das Christenthum sich darstellt, auf einen ursprünglichen, schöpferischen Act göttlicher Selbstmittheilung hingewiesen, welcher um so mehr als ein Nothwendiges erscheint, je entschiedener die Herrschaft der Sünde in der Menschheit anerkannt wird, insofern diese Herrschaft es dem Menschen an sich unmöglich macht, aus sich selbst heraus zur vollen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen.

Auf diesem Standpuncte gewinnt das Einssein mit Gott einen andern Sinn. Es ist nicht bloß ein Thatsächliches, sondern auch ein wesentlich Gottgewirktes. Die Grundbestandtheile des Christenthums aber behalten ebenso ihre ursprüngliche natürliche Bedeutung, wie ihren unvergänglichen Werth; denn sie sind nicht bloß beschränkte Vorstellungen, beziehungsweise fromme Fictionen, sondern unergründlich gehaltvolle göttliche Thatsachen, aus denen der Mensch immer aufs neue zu schöpfen hat, was er zu seiner Lebenseinigung mit Gott bedarf.

Es liegt uns nun ob, diesen Gegensatz näher ins Auge zu fassen. Wir thun es, indem wir die Hegel'sche Lehre, durch die er vornehmlich hervorgetreten ist, zuerst in ihrer allgemeinen Grundlage, dann in ihren besonderen Verzweigungen nach Maaßgabe unseres Zweckes würdigen.

IX.

Die Auffassung Hegels und seiner Schule.

Hegel bezeichnet das Christenthum als die wahre, absolute, offenbare Religion. Es war ihm dieß, weil es die Einheit des Göttlichen und Menschlichen darstellt, weil es die Menschwerdung Gottes zum wesentlichen Inhalte hat. Von dieser Grundlage aus unternahm er auch, Christenthum und Philosophie in Übereinstimmung zu bringen, oder deren Einheit in den letzten Resultaten nachzuweisen. Für beide ist das Höchste die Einheit des Göttlichen und Menschlichen; nur daß die Philosophie dasselbe, was der christliche Glaube vorstellungsmäßig besitzt und in der concreten Gestalt des Gottmenschen unter individueller Form anschaut, zum speculativen Gedanken erhebt und als allgemeine Wahrheit begreift. An sich betrachtet ist es die Natur des absoluten, des göttlichen Geistes, sich in der Menschheit zu verwirklichen; und der menschliche Geist, sowie er in seine eigene Tiefe steigt und seine ewige Wesenheit erfaßt, muß sich als göttlichen erkennen. Es ist das Wesen Gottes, menschlich, das Wesen des Menschen, göttlich zu sein. Gott ist die Wahrheit des Menschen, der Mensch die Wirklichkeit Gottes. Hiervon ist das Bewußtsein in und mit dem Christenthum aufgegangen. Die tiefste Eigenthümlichkeit desselben liegt darin, daß es den Menschen seiner inwohnenden Gottheit erinnert, den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, des Jenseits und Diesseits überwindet, den Himmel auf die Erde verpflanzt und mit Beseitigung alles Dualismus, alles Widerspruchs zwischen Endlichem und Unendlichem, den Grund zu der einheitlichen Weltanschauung legt, deren vollständige begriffliche Ausbildung der Triumph der, durch Spinoza eingeleiteten, neueren Philosophie ist.

Mit dieser Bestimmung waren indeß die späteren Hegelianer, die von der Linken, keineswegs einverstanden. Ihnen ist der

Friede, den Hegel zwischen Christenthum und Philosophie zu Stande gebracht, nur Scheinfriede. Sie denken das Verhältniß, vornehmlich in Betreff des Christenthums, ganz anders. Und zwar sagen sie entweder: das Christenthum, weit entfernt, die Religion der vollkommenen Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sein, ruht vielmehr ganz auf der Vorstellung von der Außerweltlichkeit Gottes und steht so in entschiedenem Widerspruch mit dem speculativen Princip der Inweltlichkeit. Oder sie behaupten: das Christenthum lehrt wohl die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber nur in einem Individuum, auf einem einzelnen, gegen das Ganze ins Unmerkliche verschwindenden Puncte, und auch dieß nur auf dem Boden der Jenseitigkeitslehre; es bleibt also für alles übrige Menschliche und Natürliche die Kluft, und der Dualismus wird doch nicht wahrhaft überwunden. Allerdings räumt die letztere Ansicht ein: eben jener, wenn gleich nur vereinzelte, Punct sei es, dem das Christenthum seine weltgeschichtliche Macht verdanke, weil von da aus ein neuer geistiger Entwicklungsproceß begonnen; ja sie erklärt die christliche Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen für eine wahrere, als sie in früheren Religionen zu finden gewesen. Dessenungeachtet aber denkt sie jene Einigung in Christo nicht nur nicht als reale, geschichtliche, sondern sie behauptet auch, das Christenthum sei, weil es von der Menschwerdung Gottes in der ganzen Gattung und vom allgemeinen Gottsein des Menschen nichts wisse, doch eigentlich über den Gegensatz nicht hinausgekommen und deßhalb falle auch für die christliche Welt, sobald wir von Christo absehen, alles sogleich wieder auseinander: Gott und Mensch, Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde; die Einheit aber werde nicht geschaut in unmittelbarer gotterfüllter Gegenwart, sondern nur entweder als Vergangenes in Christo, oder als Zukünftiges in der himmlischen Seligkeit.

So haben wir in derselben Schule dreierlei Auffassungsweisen. Sie begegnen sich darin, daß sie in der Lehre von der abso-

luten Inweltlichkeit Gottes, im Pantheismus und Monismus, die alleinige Wahrheit erblicken, aber sie unterscheiden sich dabei auf sehr prägnante Weise. Die erste denkt hierin Christenthum und Speculation als wesentlich zusammenstimmend, die zweite als schlechthin auseinandergehend, die dritte als divergirend im Großen und convergirend nur in einem einzelnen Puncte, welcher Punct jedoch, der wichtigste und einflußreichste im Christenthum, erst von der neuern Speculation zu einem Weltsysteme von Wahrheit erweitert worden. Die erste und letzte Auffassungsweise erkennen, wenn auch in verschiedener Art, den Satz von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen als das Höchste, Specifische im Christenthum an: jene, indem sie diesen Satz zwar auf Christum zurückführt, aber dabei die Ansicht von seiner Person völlig in der Schwebe hält; diese, indem sie von Christo nur den Impuls ausgehen läßt, wodurch die Gotteseinheit ins Bewußtsein getreten, ihn selbst aber, sofern er als Gottmensch vorgestellt wird, nur für ein mythisches Gebilde, das Product des dichtenden Verherrlichungstriebes der Gemeinde erklärt.

Betrachten wir die Schule zunächst als Ganzes, so können wir ihr das Verdienst nicht absprechen, daß sie mit Entschiedenheit auf den Hauptpunct des Christenthums eingegangen ist. Sie erkennt das Wesen des Christenthums in seiner Mitte, in der Christologie; sie hebt wirklich das Höchste desselben auch als sein Specifisches hervor. Aber indem sie dieß thut, macht sie diesen Mittelpunct des Christenthums selbst zu einem Hohlen und Nichtigen, und setzt das, was im urkundlichen Christenthum höchstes Leben, göttliche That und schöpferische Wirklichkeit ist, zu einem unvollkommenen Momente der Speculation, zu einer den Begriff nur anbahnenden Fiction herab. Das nämlich, was diese Speculation Einheit des Göttlichen und Menschlichen nennt, ist nicht das Einswerden von Gott und Mensch als Unterschiedenen, auf reale und vollkommene Weise zu Stande gekommen in Christo und durch ihn in der Menschheit sich verwirklichend; sondern es ist dasjenige

ursprüngliche und ewige Einssein, vermöge dessen Gottheit und Menschheit ihrem Wesen nach gar nicht verschieden sind, der Mensch also auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung gar nicht anders konnte, als zum Bewußtsein seiner Wahrheit, d. h. seiner Wesenseinheit mit Gott, seines Gottseins zu kommen. Diese Stufe wurde im Christenthum erreicht. Und dabei ist es dann ziemlich gleichgültig, ob schon im Bewußtsein Christi selbst, oder nur durch ihn veranlaßt im Bewußtsein der Gläubigen. Denn jedenfalls war die Form, in der diese Wahrheit zunächst auftrat, noch eine ganz beschränkte und unvollkommene, insofern die Einheit, welche in Wahrheit die der Gattung ist, in ein einzelnes Menschheitsexemplar verlegt wurde. Die neuere Philosophie erst sprengte die Bande der religiösen Vorstellung und trieb den darin liegenden speculativen Keim ans Tageslicht. Damit aber hat die Vorstellung selbst ihre eigentliche Bedeutung verloren und es blieb nur die Wahl, sich ihrer etwa noch als eines einmal gegebenen Symbols zu bedienen, oder sie wie eine Leiter, die nach erstiegener Höhe ihren Dienst geleistet, ganz hinweg zu stoßen. Wie man es nun damit auch halten mochte: jedenfalls lag hier eine Bestimmung vom Wesen des Christenthums vor, welche auf die Dauer nicht bestehen konnte, weil durch sie dem Fundamentalsatz des Christenthums ein Sinn gegeben wurde, der von dem ursprünglichen nicht nur von Grund aus verschieden, sondern ihm offenbar entgegengesetzt war.

Blicken wir aber auf die obenbezeichneten Auffassungsweisen im Einzelnen, so ist ohne weiteres verwerflich und keiner Widerlegung bedürftig diejenige, welche das Christenthum als Religion abstracter Jenseitigkeit betrachtet. Wer das Christenthum auch nur oberflächlich kennt, muß wissen, daß es, obwohl Gott und Welt unterscheidend, doch zugleich sehr bestimmt das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott lehrt, daß es Gott in der Welt zwar nicht aufgehen, wohl aber in dieselbe eingehen und sich den Geschöpfen mittheilen läßt. Beziehungsweise richtiger ist der Gedanke, daß durch das Christenthum der Gegensatz des

Göttlichen und Menschlichen aufgehoben sei. Aber mit Recht ist dabei erinnert worden, daß das Christenthum die absolute Einigung von Gottheit und Menschheit nur in Christo anerkenne, sonst aber einen Dualismus allerdings bestehen lasse. Ganz richtig ist freilich auch diese Bemerkung nicht in dem Sinne, in welchem sie gemacht wird. Denn nicht bloß in Christo als vereinzeltem verschwindendem Puncte wird die Einheit gesetzt, sondern von ihm als dem Haupte eines neu zu bildenden Organismus geht sie zugleich vermittelst der Erlösung auf seine Glieder über. Nicht bloß jenseitig denkt das Christenthum den Himmel und zukünftig die Seligkeit, sondern beides auch diesseitig, gegenwärtig, dem irdischen Leben einverleibt. Aber das ist freilich nicht zu leugnen: alleinheitlich, monistisch im Hegel'schen Sinne ist das Christenthum keineswegs. Einen Dualismus läßt es unter allen Umständen in der Menschheit stehen: es ist der Dualismus, der wohl hinweg gedacht werden kann, aber dadurch nicht auch hinweg gebracht wird, weil er zu tief im Leben sitzt. Wir meinen den Dualismus der Sünde, für dessen Vorhandensein das Bewußtsein des Einzelnen und die Stimme der Völker in ihren gewichtvollsten Repräsentanten ein allzugewaltiges Zeugniß ablegt, als daß er bei gesundem sittlichem Sinn geleugnet werden könnte.

Diesen Dualismus will die Speculation auf logischem Wege beseitigen, indem sie Gegensätze zusammenbringt, die auf ihrem Standpunct eigentlich gar keine wirklichen Gegensätze sind. Aber mit logischer Erlösung ist kein Gewissen gestillt, kein Sollen in Haben verwandelt, kein Sünder zu neuem Leben geboren; die Wirklichkeit des Lebens wird durch die Bewegung des Begriffs nicht geändert. Da freilich, wo das Interesse des auf absolute Einheit dringenden Denkens alles Übrige aufgezehrt hat und das Leben in ein Begriffsskelett aufgegangen ist, kann auch der Wahn entstehen, die Sünde sei wirklich nicht mehr vorhanden, wenn man sich nichts aus ihr macht, oder sie durch irgend welche Sophistik in ein Nothwendiges und zur göttlichen Welteinheit Stimmendes verwandelt. Aber wo das

Gewissen noch rege ist und die Idee des Heiligen in ihrer Kraft und Reinheit besteht, wo die Freiheit nicht schlechthin der Nothwendigkeit geopfert wird, da muß der Widerspruch zwischen Gut und Böse, zwischen Sünde und Heiligkeit fortwährend erkannt und empfunden, dann aber auch eine andere Lösung desselben gesucht werden, als die bloß dialektische: eine solche Lösung, welche, indem sie den ganzen Menschen in ein anderes Verhältniß zu Gott bringt, die Schuld hinwegnimmt und das Gewissen stillt, sich zugleich als Erlösung erweist. Diese erlösende Aufhebung des Zwiespaltes gewährt das Christenthum. Es erkennt den Gegensatz in seiner vollen Stärke an; es setzt wirklich und aufs schärfste Reinheit und Sünde, den heiligen Gott und die Welt, die im Argen liegt, einander entgegen. Aber es hebt den Gegensatz auch wirklich auf, indem es Gott und Menschheit nicht bloß in Begriffe einigt, sondern in einem persönlichen Leben sich durchdringen läßt und darin eine reale Macht der Erlösung darbietet, die freilich nicht mit einem Schlage des Bewußtseins, sondern nur vermittelst eines einschneidenden sittlichen Processes, damit aber desto gründlicher und wahrer, die Menschheit zur Einigung mit Gott zurückführt.

Hier haben dann zugleich die andern Momente, die von früheren Systemen mit Recht geltend gemacht worden sind, von der neueren Speculation aber in ihrer Sucht nach absoluter All-Einheit hintangesetzt werden, ihre volle Geltung: namentlich das, von der kantischen Lehre mit viel größerem sittlichem Ernste betonte, ethische Moment, und das von der schleiermacher'schen Theologie besonders hervorgehobene Moment der Erlösung. Das Christenthum im Ganzen aber wird so aufgefaßt, wie man es auffassen muß, wenn man nicht seinen Charakter von Grund aus alteriren will: als Theismus von durch und durch sittlicher Beschaffenheit, d. h. als Religion, die Gott und Welt zwar nicht trennt, aber unterscheidet, die Gott in seiner absoluten Heiligkeit anerkennt und nur durch Heiligung zur Einigung mit ihm führen will.

X.

Christus als die Gott und den Menschen einigende Persönlichkeit.

Wir blicken nun auf das Bisherige zurück, um uns von da aus den Weg zum Weiteren zu bahnen.

Obwohl auch Lehre enthaltend, ist das Christenthum doch zunächst und wesentlich Geschichte. Diese Geschichte hat ihren lebendigen Mittelpunct in der Person Christi, und aus dem Wesen dieser Persönlichkeit ist das Wesen des Christenthums selbst zu bestimmen. In der persönlichen Lebenserscheinung Christi kommt allerdings dem Sittlichen hervorragende Bedeutung zu. Wenn es jedoch gilt, das Eigenthümlichste in der Erscheinung und dem Wirken Christi, das Schöpferischneue im Christenthum hervorzuheben, so dürfen wir nicht im Bereich des Sittlichen stehen bleiben; vielmehr müssen wir vor allem das Religiöse, den innersten Lebensgrund des Menschen in seiner Stellung zu Gott, ins Auge fassen. Hier tritt uns die Einwirkung Christi auf die Menschheit entgegen, vermöge deren er die Sünde als Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen aufhebt, die erlösende. Das Grundbewußtsein der christlichen Welt liegt ohne Zweifel darin, daß sie sich als erlöste weiß, und auch das Sittliche, was sie auszeichnet, beruht in seiner Eigenthümlichkeit ganz auf dem ihm zum Fundamente dienenden Zustande des Erlöstseins. Jedenfalls bezeichnet die erlösende Wirkung, die von Christo ausgeht, weit mehr als das, was er unmittelbar für das sittliche Gebiet gethan, das Charakteristische des Christenthums. Erlösung im vollen Sinne ist aber nicht denkbar, ohne daß die Schuld des Sünders dem heiligen Gott gegenüber getilgt, die sündenvergebende, rechtfertigende Gnade Gottes der Menschheit zur vollen Gewißheit gebracht wird. Erlösung setzt Versöhnung und offenbarende Gnadenzusicherung Gottes voraus und beides ist mit gründlichem Erfolg nur möglich durch eine thatsächliche Vermitte-

lung, welche, wenn sie ganz ihrem Zweck entsprechen soll, eine sittliche, eben darum aber auch eine persönliche sein muß.

Als die das rechte Verhältniß des Sünders zu Gott vermittelnde, als die wahrhaft und in vollkommener Weise offenbarende, versöhnende und erlösende, Heil und Seligkeit bewirkende Persönlichkeit kennt das Christenthum keine andere, als die Person Jesu von Nazareth, insofern in ihm wirklich der Christus, der Gesalbte und Heilige Gottes erschienen ist [1]). Der gesammte Inbegriff des Wirkens Christi aber stützt sich ganz und gar auf sein eigenthümliches Sein. Nicht irgend eine beliebige Persönlichkeit kann den lebendigen Gott lebendig offenbaren und das Verhältniß zwischen Ihm und der Menschheit durch Versöhnung und Erlösung vollgültig und für immer herstellen, sondern nur eine Persönlichkeit von der bestimmtesten, ja von ganz einziger Beschaffenheit. Die Grundforderung wird sein, daß diese Persönlichkeit, indem sie das Göttliche der Menschheit menschlich nahe bringt, was sie nur als selbst wahrhaft menschliche zu thun vermag, zugleich in ursprünglicher und vollkommener Weise mit Gott eins sei, daß sich nichts von dem in ihr finde, was den Menschen von Gott scheidet, dagegen die Fülle des göttlichen Wesens und Lebens ihr einwohne. Nur die selbst mit Gott schlechthin geeinigte Persönlichkeit kann die versöhnende Wiedervereinigung der Sünderwelt mit dem Heiligen ins Werk setzen; nur die selbst von der Sünde völlig freie vermag den Grund zu einer das innerste Leben umwandelnden Befreiung von der Sünde zu legen; nur die selbst von der ganzen Fülle Gottes durchwirkte ist im Stande, das göttliche Wesen und Leben in erschöpfender Lebensdarstellung zu offenbaren. Wo eins dieser Momente mangelte, wären die Wirkungen nicht möglich, welche hervorzubringen das Christenthum aufs entschiedenste den Anspruch macht.

So ist die in sündenfreier Heiligkeit sich darstellende, das

---

1) Apostelgesch. 4, 12. 10, 43.

Einwohnen der göttlichen Wesensfülle in sich schließende Lebenseinheit Christi mit Gott der Grund von allem, der letzte Quellpunct des Christenthums.

Daß Christus selbst der vollen, unbedingten Einheit mit Gott sich bewußt war, zugleich aber auch auf die Empfänglichen den Eindruck einer Persönlichkeit machte, in der die Fülle des göttlichen Wesens und Lebens wohne, unterliegt keinem Zweifel. Aus dem Munde Christi liefert uns in dieser Beziehung das vierte Evangelium das reichhaltigste, von den gewichtvollsten Aussprüchen auch in den andern Evangelien unterstützte Zeugniß [1]). Die Apostel drücken die Sache allerdings in verschiedener Form aus: Johannes lehrt den uranfänglichen weltschöpferischen Logos, der bei Gott und selbst Gott war und in der Fülle der Zeiten Fleisch wurde [2]); Paulus erkennt in Christo nach seiner höheren Natur den, der in göttlicher Gestalt und Gott gleich war, den Erstgeborenen vor aller Creatur [3]), in seiner menschlichen Erscheinung aber das vollkommene Ebenbild Gottes, denjenigen, in welchem die ganze Fülle des göttlichen Wesens leibhaftig wohnt [4]); von den übrigen Aposteln wird der Charakter Christi als des Sohnes Gottes mehr in allgemeiner Weise, jedoch immer in einem über alles Menschliche ihn erhebenden Sinne geltend gemacht. Aber wenn auch in der Auffassungsform verschieden, so sind doch alle im Wesentlichen, in der Anerkennung der vollkommenen Einheit Christi mit Gott, der Einwohnung der lebendigen Gottesfülle in seiner Person dergestalt eins, daß wir nicht anstehen können, darin die constitutive Macht des christlichen Glaubens, den Quell- und Lebenspunct des Christenthums zu finden.

Wollen wir nun von diesem Mittelpunct aus das Christen-

---

1) Joh. 3, 31. 35. 36. 5, 23. 8, 58. 10, 30. 14, 9 und 10. Matth. 11, 27. 16, 17. 26, 64. 28, 18.

2) Joh. 1, 1—18.

3) Phil. 2, 6—11. Col. 1, 15—20.

4) Col. 2, 9. Hebr. 1, 3. 9, 5.

thum wirklich erklären, nicht aber unter dem Schein der Erklärung es auflösen, so müssen wir die Wesens- und Lebenseinheit Christi mit Gott auch so verstehen, wie das Christenthum selbst sie darstellt, auf Grund der Voraussetzungen, die das Christenthum ursprünglich an die Hand gibt. Diese Voraussetzungen sind nicht die pantheistischen, sondern die theistischen. Und zwar kommt hierbei vornehmlich zweierlei in Betracht: einerseits der Glaube an den persönlichen Gott, dessen Wesen heilige Liebe ist, sowie an die Persönlichkeit des Menschen als solche, die nicht schon an sich mit Gott eins, wohl aber zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt ist: andererseits die Anerkennung der Thatsache, daß die Menschheit durch die Sünde aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott herausgefallen, daß der natürliche Mensch vermöge der Sündhaftigkeit und wirklichen Sünde einer Versöhnung und Erlösung bedürftig ist, von welcher es dann von selbst einleuchtet, daß sie der Mensch nicht von sich aus zu bewirken vermag, weil es nicht in der Macht des Geschöpfes, zumal des sündhaften Geschöpfes liegen kann, den heiligen Gott in ein anderes Verhältniß zu sich zu setzen und sich selbst zu erlösen.

Gehen wir von dieser Grundlage aus, so kann das Auftreten einer heiligen, in unbedingter Einheit mit Gott stehenden Persönlichkeit durchaus nicht begriffen werden als Product der natürlichen und geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, sondern es ist nur zu erklären aus dem Hereinwirken Gottes in den Gang dieser natürlichen und geschichtlichen Entwickelung, näher aus einer Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit, vermöge deren in die Mitte des sündigen Geschlechtes eine Persönlichkeit eintritt, in welcher vom Beginn ihres irdischen Daseins an das göttliche Wesen und Leben eine untrennbare Einheit mit dem Menschlichen bildet und beides in gleichmäßiger Vollendung sich verklärt [1]).

1) Joh. 17, 4. u. 5.

Auch wird nicht zu bezweifeln sein, daß das Christenthum seinen Stifter unter diesem Gesichtspunct darstellt: denn es weiß nichts von einer nur durch menschliche Kraft zu Stande gekommenen Erhebung des Menschen zum göttlichen Sein, wohl aber weiß es von der Selbstentäußerung dessen, der, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu sein, sondern Mensch wurde gleich uns [1]); es weiß von der Menschwerdung des ewigen göttlichen Wortes [2]), von der Offenbarung Gottes im Fleische, seiner Rechtfertigung im Geiste und Wiederaufnahme in die Herrlichkeit [3]).

In diesem Sinne gefaßt, bezeichnet Christus, schon für sich betrachtet, den letzten Höhepunct des religiösen Lebens: denn ein Höheres als eine Persönlichkeit, in welcher Gott und Mensch vollkommen eins geworden und das Göttliche sich in menschlicher Gestalt vollkommen verklärt, ist auf diesem Gebiete nicht denkbar. Wir erblicken darin die Vollendung der Menschheit, vermöge deren ihr das alles zusammenfassende Haupt gegeben ist [4]). Aber diese Vollendung in Christo, welch' unbedingten Werth sie auch in sich selbst trage, ist doch nicht da, um nur überhaupt da zu sein, sondern sie ist wesentlich zugleich da, um zu wirken, und lebendiges Haupt ist Christus nur, indem er als solches auch Glieder gewinnt. Ist das religiöse Leben seiner innersten Natur nach mittheilend und Gemeinschaft stiftend, so muß dem vollendeten Leben in Gott diese Qualität im höchsten Maaße einwohnen. Nur so ist auch die Erscheinung Christi und aus ihr das Christenthum zu verstehen. Christus will, daß, was in ihm ist, auf die Seinigen übergehe, daß sein Leben zum Leben der Menschheit sich erweitere; und gerade auch dieß wird in verschiedenen Wendungen, aber in genauester Verbindung mit dem Satze von der Gotteseinheit Christi, besonders im vierten Evangelium ausgesprochen. Wie in Christo der Vater verklärt worden, so will hin-

1) Phil. 2, 7.
2) Joh. 1, 14.
3) 1 Timoth. 3, 16.
4) Epheſ. 1, 10.

wiederum Er selbst in den Seinen sich verklären[1]); sie sollen sein Fleisch und Blut genießen, also sein ganzes Leben in sich aufnehmen[2]); Er, der in den Tod Gegebene, verheißt, wie ein in die Erde gesenktes und verwesendes Saamenkorn, in der frischen Saat der Gläubigen wieder zu erstehen und viele Frucht zu bringen[3]). Vor allem aber spricht er es aus, wie er sie zum Vater ziehen und mit dem Vater einigen wolle: „auf daß sie alle eins seien gleichwie Du Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien" — und wiederum: „Ich in ihnen und Du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast, und liebest sie, gleich wie Du mich liebest[4])." Was Gottes ist, das ist Christi und mit seiner göttlichen Lebensfülle will Christus in den Gläubigen Wohnung machen, ihnen Frieden, Leben und Seligkeit geben[5]). Dasselbe, nur in umgekehrter Folge, drückt auch der Apostel Paulus aus, wenn er sagt[6]): „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes."

So haben wir als Grundbestimmung des christlichen Glaubens das vollkommene Einssein Christi mit Gott, aber damit zugleich ebenso ursprünglich den Satz verbunden: daß diese Einigung des Menschlichen mit Gott in Christo nicht etwas Isolirtes und Vorübergehendes sein und bleiben, sondern in den Gläubigen sich fortsetzen, in immer erweiterten Kreisen durch die ganze Menschheit hindurch sich verwirklichen solle. Doch ist das letztere in dem Sinne zu fassen, der aus dem Ganzen des Christenthums, zumal daraus sich ergibt, daß es in unveräußerlicher Weise Versöhnungs- und Erlösungsanstalt ist, also die Herrschaft der Sünde in der Menschheit zur Voraussetzung hat. In diesem Zusammenhang haben wir die Einheit Christi mit Gott zugleich als specifische anzuerkennen. Christus bleibt nicht vereinzelt, er ist nicht bloß Einzelner, weil sein Leben aus Gott der Mensch-

1) Joh. 17, 10. 17.
2) Joh. 6, 53 ff.
3) Joh. 12, 24. 11, 52.
4) Joh. 17, 20—26.
5) Joh. 14, 23 ff.
6) 1 Cor. 3, 22 u. 23.

heit sich mittheilen soll; aber er ist und bleibt einzig[1]), weil die persönliche Einheit mit Gott in ihm eine ursprüngliche war und keine Trübung durch die Sünde erfuhr, in den Gläubigen dagegen nur durch ihn, also in abgeleiteter Weise zu Stande kommt, und auch dieß nur in dem Maaße, als durch seine versöhnende und erlösende Einwirkung die Sünde in ihnen aufgehoben und ein neuer Mensch geboren wird. Christus ist der Sohn Gottes und zwar der eingeborene[2]); die Gläubigen werden erst durch ihn das, was sie sein sollen, nicht Söhne, sondern Kinder Gottes[3]). Bei ihnen kann also auch nicht im strengen Sinn von Einheit mit Gott die Rede sein, sondern die Einigung mit Gott ist zu verstehen als Wiedervereinigung, als Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft mit Gott, die sich nur in einem allmähligen Verlauf verwirklicht und stets ihr Maaß hat an der thatsächlichen Aufhebung der Schuld und Sünde.

Auf diesem Puncte finden wir das Wesen des Christenthums, inwiefern es Versöhnung und Erlösung ist, untrennbar verbunden mit dem Wesen desselben, inwiefern es die persönliche Einheit des Menschlichen mit Gott verwirklicht, beide Wesensbestimmungen also in der Hauptsache zusammenfallend. Dabei werden wir jedoch nicht umhin können, zugleich ein zweifaches anzuerkennen. Einmal: der Grund aller Wirkungen des Christenthums liegt in der Person Christi, das Schöpferische der Persönlichkeit Christi aber beruht darauf, daß in ihr Gott und Mensch vollkommen eins geworden, daß sie eine gottmenschliche ist. Und sodann: das Ziel alles dessen, was das Christenthum will, ist die Herstellung der vollen persönlichen Gottesgemeinschaft, Einigung des Menschen mit Gott. Dem gegenüber sind Versöhnung und Erlösung, obwohl unveräußerliche Wesensbestandtheile des Christenthums, doch nur einerseits Wirkung von einem Ursprünglicheren, ande-

1) Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.
2) S. die unmittelbar vorher angef. Stellen und Hebr. 1. u. 2.
3) Joh. 1, 12. Röm. 8, 17. Gal. 4, 6.

verseits Vermittelungen, um einen höheren Zweck zu erreichen; sie gehen von einem Grunde aus, der selbständig vor ihnen vorhanden ist, und führen zu einem Ziele, das über sie hinausliegt. Wenn es nun aber der Natur der Sache gewiß mehr entsprechen wird, den Charakter einer Religion nach ihrem Grund und Ziel zu bestimmen, als nach dem, was zwischen beiden in der Mitte liegt, so ergibt sich nach allem Bisherigen für die Feststellung des Wesens des Christenthums diese Bestimmung: das Christenthum ist die Religion der persönlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, und zwar derjenigen, welche durch Christum, als den mit dem Vater vollkommen einigen Gottessohn, durch Offenbarung, Versöhnung und Erlösung zu Stande gekommen ist und zur Verklärung der Menschen durch göttliches Leben führen soll.

Diese Bestimmung läßt in prägnanter Weise das Unterscheidende des Christenthums von andern Religionen erkennen; sie stellt mehr als jede andere das Christenthum als Höchstes auf dem religiösen Lebensgebiet, als die vollkommene, absolute Religion ins Licht; sie ist auch, da sie auf dem umfassenden Begriffe des Lebens, des Lebens in und aus Gott beruht, am meisten geeignet, das Christenthum so, wie es sich gebührt, als lebendigen Organismus erscheinen zu lassen und den verschiedenen Grundbestandtheilen desselben ihre richtige Stellung und Bedeutung im Zusammenhange des Ganzen zu sichern. Dieß ist es, was wir nun noch näher zu betrachten haben.

XI.

Bedeutung dieses Satzes zur Bestimmung des unterscheidenden Charakters des Christenthums.

Daß die Religion das Band zwischen Gott und dem Menschen sei, stellt Niemand in Abrede. Dieses Band kann aber nicht bloß eine Beziehung sein, in die der Mensch sich zu Gott setzt; vielmehr muß, soll von wirklicher Verknüpfung die Rede sein, auch ein stets wirksames Verhalten Gottes zum Menschen statt finden. Ja, was in dieser Beziehung von Gott ausgeht, wird nothwendig als das Erste, Ursprüngliche anerkannt werden müssen: denn in ein wahrhaft lebendiges Verhältniß zu Gott tritt der Mensch nur unter der Bedingung, daß Gott ihm eine Stellung zu sich möglich macht und auch seinerseits eine fortwährende Lebenseinwirkung auf ihn übt. Die Religion ist nothwendig ein Verhältniß der Gegenseitigkeit, eine Wechselwirkung und Lebensbewegung, die nicht denkbar ist, ohne daß Gott sich mittheilt, dem Menschen sein innerlichstes Nahesein und in diesem Nahesein eigenthümliche Lebenskräfte gewährt; der Mensch dagegen in die göttliche Mittheilung eingeht, dem ihm nahen Gott das Herz öffnet und dessen Gaben in sein Leben aufnimmt. So haben schon die tieferen Geister des Alterthums die Religion verstanden: ein Sokrates, wenn er vom mahnenden Dämon in seinem Innern spricht; ein Plato, wenn er den Umgang und Verkehr des Menschen mit dem Göttlichen lehrt, vermittelt durch den Eros, die himmlische Liebe. Anders können auch wir sie nicht verstehen, wenn wir mit dem Gedanken der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung Ernst machen und insbesondere den Begriff der Allgegenwart Gottes gründlich vollziehen; wenn uns das Gewissen in Wahrheit eine Stimme Gottes ist; wenn wir das Gebet, den Lebensodem der Frömmigkeit, nicht für eitel Selbsttäuschung und Thorheit erklären.

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist aber das des Ge-

schöpfes zum Schöpfer. Das Dasein und Leben des Menschen hat seinen letzten und höchsten Grund in Gott und steht, wie dem ganzen Verlauf, so dem ganzen Umfange nach in unbedingter Abhängigkeit von Gott. Es leuchtet also ein, daß der Mensch nicht bloß rücksichtlich gewisser Seiten seines Wesens oder in gewissen Momenten seines Daseins Gott angehört, sondern in ungetheilter Ganzheit und zu jeder Zeit das Eigenthum Gottes ist. Eigenthum Gottes ist freilich alles Geschaffene. Aber der Mensch als sittliches Wesen ist berufen, es in bewußter und freier Weise zu sein. Er soll sich dem Gott, welchem er mit allem, was er ist und hat, schon von selbst angehört, auch ganz und für immer zu eigen geben; und eben diese vollständige, ununterbrochene Selbsthingabe an Gott ist es, was wir von Seiten des Menschen Religion nennen. So liegt es schon im Ursprung der Religion, daß sie nicht bloß Inbegriff von Vorstellungen und Gedanken, von Gefühlen und Handlungen sein kann, die auf Gott gerichtet sind, sondern nothwendig Sache der ganzen ungetheilten Persönlichkeit sein muß. Sie ist diejenige Lebensmacht, welche von dem Mittelpuncte der Persönlichkeit aus, alle Sphären des Daseins durchdringt, und, weil sie das höchste Lebensverhältniß ist, alle Actionen des Menschen in oberster Instanz bestimmt. Hiermit ist zugleich gegeben, daß sie, wie sie von Seiten des Menschen ein persönliches Verhalten ist, so auch auf Seiten Gottes persönliches Leben voraussetzt, daß sie Verhältniß von Person zu Person ist. Ein weltschaffender und weltregierender Gott, ein Gott, der wirklich Herr der Welt wäre, kann nur ein persönlicher sein; ein persönliches Lebensverhältniß von höchster, alles beherrschender Beschaffenheit aber ist nicht denkbar als Beziehung auf eine Substanz, eine Idee, ein irgendwie gedachtes allgemeines Geistwesen, sondern nur als Stellung zu einer lebendigen Persönlichkeit. Mit der Leugnung der Persönlichkeit Gottes sinkt auch die Religion als höchstes, freies und persönliches Lebensverhältniß dahin. Es kann noch ein schattenhaftes Nachbild derse-

ben bestehen als sich Fühlen oder Denken des Menschen in der gottgleich geachteten Welteinheit und Weltnothwendigkeit; aber nicht mehr die Religion in der Fülle ihres ethischen Charakters, als die versöhnende, erlösende und heiligende Lebensmacht, durch welche eine neue und zwar die allein erst wahre Persönlichkeit geschaffen wird.

Gehen wir von diesen Grundlagen aus, so stellt sich uns die Religion als persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott dar: als eine Gemeinschaft, an deren Innigkeit und Vollständigkeit die Vollendung der Religion selbst gemessen werden kann. Denn beruht die Religion wesentlich auf schöpferischem Mittheilen und Eingehen in das Menschliche von Seiten des lebendigen Gottes und auf hingebender Aneignung des Göttlichen von Seiten des Menschen: so wird die Vollendung ihres Wesens da zu finden sein, wo, nicht zwar die Persönlichkeit Gottes oder des Menschen, wohl aber das, was beide trennen kann, vollständig aufgehoben und an dessen Stelle die ungehemmte Gemeinsamkeit des Lebens getreten ist; da also, wo Gott die Fülle seines Wesens, zumal seiner heiligen Liebe, die der Grund seines Wesens ist, vollständig mittheilt und ganz in den Bereich der Menschheit eingeht, der Mensch aber, indem er Er selbst bleibt, doch zugleich das Göttliche so vollständig und rein in sich faßt, daß er nur aus dessen Kraft heraus lebt, daß er sich Gott in vollkommen vertrauender Liebe und unbedingtem Gehorsam zu eigen gibt und nur aus dem Impulse des in ihm wirkenden göttlichen Geistes handelt, daß er mit einem Wort ein Leben ganz in und aus Gott führt. Wo dieß der Fall ist, da wird auch die Kraft gegeben sein, durch welche das, was in der Menschheit als Hinderniß der Gemeinschaft mit Gott vorhanden ist, ausgetilgt werden kann; es wird durch die in voller Lebenseinheit mit Gott stehende Persönlichkeit auch die Macht der Versöhnung und Erlösung in die Menschheit gepflanzt und hiermit der nicht weiter zu überschreitende Vollendungspunct des religiösen Lebens erreicht sein. Daß

aber dieß im Christenthum eingetreten sei und daß es eben dadurch von den andern Religionen sich wesentlich unterscheide, haben wir nun näher anschaulich zu machen.

Lebensgemeinschaft mit Gott, aber in unbewußter Weise, ist zu denken im Stande der Unschuld, in dem sich der Mensch bei seinem Hervorgehen aus der Schöpferhand des Heiligen befand. Der Stand der Unschuld ist jedoch, wie niemand leugnet, der sich und die Menschheit kennt, dem Stande der Sünde und dadurch der Entzweiung mit Gott gewichen. Nun wird die Bestimmung der Religion, die ursprünglich Band der Gemeinschaft war, wesentlich zum Mittel der Wiederherstellung. Mit der Sünde erhält die Religion vorzugsweise die Aufgabe der Zurückbringung zu Gott, der Versöhnung und Wiedervereinigung. Aber ihr Ziel bleibt immer die Gemeinschaft und dessen Gipfel die vollkommene Einheit; jetzt nicht mehr die Einheit bewußtloser Unschuld, sondern die durch den Zwiespalt und Kampf hindurchgegangene der bewußtvollen männlichen Reife.

Nach Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen strebten auch die vorchristlichen Religionen, schon darum, weil sie Religionen waren: das Judenthum, welchem die Idee des Heiligen und ein durchdringendes Gefühl der Sünde einwohnte, auf dem Wege der Versöhnung; das Heidenthum, da in ihm der ethische Geist wenig entwickelt war, auf dem Wege der symbolischen Erfassung des Göttlichen und eines mehr äußerlichen Dienstes. Aber zur wahren Gemeinschaft, geschweige denn zur Einheit Gottes und der Menschheit kam es, wenn auch eine Ahnung davon auf einzelnen Puncten auftauchte, von beiden Seiten her nicht. Dieß war nach den religiösen Grundlagen, auf denen Heidenthum und Judenthum ruhten, unmöglich.

Das Heidenthum, als Religion, erhob sich nicht zum Begriffe des Göttlichen als des über die Natur Erhabenen, Geistigen, Heiligen, in sich Einen. Die Gottheit, pantheistisch in die Natur versenkt, war völlig naturalisirt; die Natur, als Göttli-

ches verehrt, apotheosirt. Es war eine Vermischung, in der namentlich das absolut selbständige Sein des Göttlichen nicht zum Bewußtsein kam. Wo aber beide Theile nicht rein und klar auseinander gehalten werden, da kann auch von wahrer Einigung nicht die Rede sein. Zwar stellt, wie man richtig bemerkt hat, auf den höheren Entwickelungsstufen die heidnische Religion das Göttliche in der Form des Menschlichen vor und scheint insofern Gottheit und Menschheit zusammenzubringen. Aber da hierbei weder der Gott ein wahrer Gott, sondern mit allen Unvollkommenheiten des Menschen behaftet und allen Bedingungen der Endlichkeit unterworfen, noch der Mensch ein wahrer Mensch, sondern ein dem Boden des menschlichen Lebens Entrücktes, eine „jenseitige Phantasiegestalt" ist, so kann diese Vereinigung in keiner Weise als wahre, der höchsten Forderung der Religion wirklich entsprechende angesehen werden. Dazu aber, daß die Einigung der Gottheit und Menschheit auf einem Acte heiliger Liebe und gnadenvoller Herablassung der ersteren und auf der Bedingung der Heiligkeit von Seiten der letzteren beruhe, konnte sich das Heidenthum nach seiner ganzen Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen vollends nicht erheben.

Dieß war nur möglich auf dem Boden einer wesentlich ethischen und monotheistischen, Gott und Welt unterscheidenden Religion. Eine solche war das Judenthum. Aber hier zeigt sich der Mangel nach der andern Seite hin. Während das Heidenthum Gott und Welt, Göttliches und Menschliches vermischte, unterschied das Judenthum nicht bloß beides, sondern trennte es. Dort, möchte man sagen, war die Welt vergottet, hier entgottet. Doch ist dieß nicht vollkommen richtig. Der Begriff der Inweltlichkeit Gottes fehlt dem Judenthum keineswegs ganz; aber er kommt nur im Einzelnen und unvollkommen zur Anwendung. Gott wirkt nach der Anschauungsweise des Judenthums auch im Bereiche des Natürlichen und Menschlichen, aber er wirkt mehr von außen auf beides, als innerlichst in beidem; er wirkt mehr

auf außerordentliche, wunderbare Art, als im ruhigen, geordneten Verlaufe der Dinge; sein Wirken und die Mittheilung seines Geistes ist daher etwas Vorübergehendes, Momentanes, fast Gewaltsames, nach dessen Zurücktreten die Natur, der Mensch wieder sich selbst überlassen bleibt. Da, wo es zur vollständigen Einigung kommen soll, muß eine ungeschwächte Mittheilung des göttlichen Geistes, eine permanente Einwohnung des göttlichen Wesens, ein über das ganze Dasein sich erstreckendes Aufgenommensein des Menschlichen in das göttliche Leben statt finden. Dieß finden wir im Bereich des alten Bundes noch nicht. Zwar ist Gott der wahre Gott und der Mensch wirklicher Mensch, aber die Einigung ist keine wahre; es fehlt ihr noch die das ganze persönliche Leben durchdringende Tiefe und Vollständigkeit.

Solche Einigung, beruhend auf dem vollen Eingehen Gottes in ein menschliches Leben und dem vollen Aufgehen dieses Lebens in Gott, ist nur denkbar auf der Basis einer Religion, welche Gott und Welt, Göttliches und Menschliches unterscheidet, ohne es zu scheiden; welche die ganze Fülle der Heiligkeit Gottes, aber auch seine unendliche Gnade und Herablassung kennt; welche den Menschen in seiner ganzen Menschlichkeit, aber auch in seiner Gottverwandtschaft und in der Anlage, göttlicher Natur theilhaftig zu werden, auffaßt. Dieß haben wir im Christenthum und nur in ihm. Der Gott, den das Christenthum erkennen lehrt, ist der selbstgenugsame Schöpfer und Erhalter aller Dinge; aber alle Dinge leben, weben und sind auch in ihm und er läßt sich nie und nirgends unbezeugt [1]). Er ist der unermeßlich Erhabene, aber auch der unendlich Nahe, der in erbarmender Liebe sich ganz und ungeschmälert Mittheilende [2]). Und diese Mittheilung findet, in genauer Verbindung mit der Verwirklichung sündloser Heiligkeit auf menschlicher Seite, in so vollständiger Weise statt, daß hier nicht mehr bloß von einem Ergriffensein durch den göttlichen Geist

1) Act. 17, 26—28. Röm. 2, 14. 15.

2) Jac. 4, 8. Jerem. 23, 23. Joh. 14, 23. 2 Cor. 6, 16.

in außerordentlichen Momenten der Entzückung und Eingebung die Rede ist, sondern von dem ununterbrochenen Einwohnen des göttlichen Wesens, Geistes und Wortes in dem ruhigen, klaren, von der höchsten Besonnenheit durchdrungenen Gesammtverlaufe eines menschlichen Lebens[1]), von der Offenbarung Gottes im Fleische, der Menschwerdung Gottes. Hier ist Gott der wahre, der als heilige Liebe sich kund gebende; der Mensch ein wahrer, in der reinen Natürlichkeit seines Wesens sich darstellend und der Idee der Menschheit vollständig entsprechend; und die Einigung eine wahre, weil in der ungetheilten, untrennbaren Einheit einer lebendigen Persönlichkeit dauernd zu Stande gekommen. Somit ist der Punct der vollen Gemeinschaft, der Einheit erreicht, dem die vorchristlichen Religionen zustrebten, ohne ihn erreichen zu können.

Von diesem Mittelpuncte aus erklärt sich auch die wesentliche Verschiedenheit des Geistes, der in den bezeichneten Religionen herrscht.

Das Heidenthum hat im ganzen Inbegriff seiner Götterwelt nur das verklärte Natürliche und das gesteigerte Menschliche. Der Mensch bleibt darin ganz bei der Natur und bei sich selbst, und zwar bei sich als natürlichem Menschen. Dagegen fehlt die Erkenntniß des Göttlichen als heiliger und heiligender Macht über der Natur und dem Menschen. Wenn aber der Mensch aus den Händen der Religion nur die Natur und sich selbst empfängt, so kann dadurch zwar sein natürliches Leben gesteigert und von einer gewissen Fülle und Heiterkeit durchdrungen, nicht aber in die Mitte desselben eine ihn darüber erhebende und sittlich erneuernde Kraft gepflanzt werden. Es gebricht hier entweder ganz an dem sittlichen Factor oder derselbe ist wenigstens nicht wirkungskräftig zur Wiedergeburt und gründlichen Heiligung. Dagegen wird die Religion zur Versenkung in die Natur, in Freude oder Schmerz, Trauer oder Wonne, zum erhöhten Bewußtsein des menschlichen Wesens in seiner Weisheit und Klugheit, Stärke und

1) Joh. 1, 32. 33.

Anmuth, überhaupt aber wesentlich zu einem Genuß, der entweder Natur- oder Selbstgenuß ist.

Das Judenthum hebt Gott über die Natur und den Menschen hinaus. Die Natur ist zwar Ausdruck seines Machtwillens und der Mensch Geschöpf nach seinem Bilde. Doch geht Gott weder in die natürliche noch in die sittliche Ordnung der Dinge wahrhaft und vollständig ein, sondern offenbart sich nur in der Natur als deren absoluter Herr und Gebieter, der die Welt wandelt wie ein Kleid, in der Menschheit aber als heiliger Gesetzgeber und Richter, der nicht unmittelbar, sondern durch sein Gesetz oder durch außerordentliche Mittheilungen seiner Boten mit dem Menschen verkehrt, vor dem aber der unreine Mensch, wenn er sich ihm nahen sollte, in Nichts zusammensinken würde. Hier ist die Religion nicht genußvolle Steigerung des natürlichen Lebens, nicht Natursympathie und Wonnedienst; vielmehr geht sie weit über das bloß Natürliche hinaus, und, indem die Heiligkeit Gottes in ihr zur Offenbarung kommt, tritt ein mächtiger sittlicher Factor hervor. Aber da sich die Heiligkeit wesentlich als gesetzgebende und richtende, Gott überhaupt als der Herr, der Unnahbare, kund gibt, so besteht dem entsprechend die Frömmigkeit des alten Bundes wesentlich in der Unterwerfung und im Gehorsam. Die Furcht Gottes ist aller Weisheit Anfang. Die Religion beugt den harten Nacken des Volkes unter das Gesetz, aber sie ist, wenn auch in Einzelnen schon das Höhere hervorbricht, doch im Allgemeinen noch eine Macht von außen, nicht die innerliche Macht, welche die steinernen Herzen in fleischerne umwandelt und den Geistestrieb pflanzt, der aus freier Liebe das Gute vollbringt.

Im Christenthum erst offenbart sich der ebenso über die Welt erhabene als mit der Fülle seines Lebens sie durchdringende Gott nicht bloß als der Heiliggerechte, sondern zugleich als schlechthin mittheilende, gnadenvolle Liebe; Er läßt sich vollständig zur Menschheit herab; Er einigt das Menschliche mit sich, sich mit dem Menschlichen. Nun wird die Religion zur Gottinnigkeit, zum Leben

des Glaubens und der Liebe in Gott, zur Verklärung der Menschheit von Gott aus. An die Stelle des heidnischen Natur- und Selbstgenusses tritt der Friede und die Freude im heiligen Geist [1]); an die Stelle der jüdischen Unterwerfung die kindliche Liebe, welche die Furcht austreibt [2]). Das Joch wird sanft und die Last wird leicht [3]). Es wird den Seelen Ruhe gegeben, indem sie mit dem Geiste der Kindschaft zugleich den Geist empfangen, für den das Gesetz darum nicht mehr gilt, als er es von selbst erfüllt [4]). Erzeugt das Heidenthum seiner Natur nach zerstreuenden Weltsinn und trägt das Judenthum die Gefahr lebenertödtender Weltflucht in sich: so gibt das Christenthum den Geist aus Gott, welcher die Welt, indem er sie überwindet, zugleich verklärt, und das Leben, indem er es hingeben lehrt, nicht abtödtet, sondern in seiner ganzen Tiefe gewinnen läßt und zur Entfaltung desselben in seiner ganzen Fülle hinführt [5]).

Alles dieß findet seinen letzten Grund in dem, was wir als das Fundamentale des Christenthums bezeichnet haben: in der mit Gott vollkommen einigen und zur wahren Lebensgemeinschaft mit ihm führenden Persönlichkeit Christi. Es ist dieß aber zugleich der Punct, auf dem nicht bloß in letzter Instanz das Unterscheidende des Christenthums beruht, sondern auch sein eigenthümlicher Werth, diejenige Stellung, vermöge deren es als die wahre, vollkommene Religion über allen andern Religionen als falschen oder doch unvollkommenen steht, den letzteren aber die Bestimmung zukommt, sich in das Christenthum aufzulösen.

---

1) Gal. 5, 22. 2) 1 Joh. 4, 18.
3) Matth. 11, 29.
4) Röm. 8, 14. 16. 1 Joh. 5, 2.
5) Matth. 10, 39.

XII.

Das Christenthum als die vollkommene Religion.

Als die vollkommene Religion werden wir diejenige zu betrachten haben, in deren Bereich der Erkenntniß volle Befriedigung wird durch ganz entsprechende Darstellung der religiösen Wahrheit, dem Gemüth durch ungetrübte Entfaltung der reinsten, selbstverleugnenden Liebe, dem sittlichen Bedürfniß durch vollständige Verwirklichung des sittlichen Lebens in seiner Tiefe und Hoheit. Dieß ist, wie sonst nirgends, im Christenthum der Fall und zwar darum der Fall, weil in seinem Mittelpuncte die mit Gott vollkommen geeinigte und dadurch mit Kräften zur Erneuerung der ganzen Menschheit ausgestattete Persönlichkeit des Erlösers steht. Deßhalb erkennen wir dasselbe als die abschließende Vollendung des religiösen Lebens an, als die Religion im höchsten Sinne des Wortes.

Von der modernen Speculation, soweit sie nicht offenbar widerchristlich ist, wird dem Christenthum zugestanden, daß es den Inhalt der Wahrheit in sich schließe. Es wird ihm aber zugleich zum Vorwurf gemacht, daß es diesen Inhalt nicht in der wahren Form, der begrifflichen, gebe, sondern in der beschränkten Form des Persönlichen, Concreten, Geschichtlichen. Aber gerade in dem, was von dieser Seite als Schwäche und Beschränktheit angesehen wird, liegt die Stärke und schrankenlose Wirkungskraft des Christenthums. Wenn, was nicht zu bestreiten, die Religion Leben ist: so kann die Wahrheit, die sie mittheilen will, durchaus nicht erschöpfend im Begriff, sondern in der ihrer Natur wahrhaft entsprechenden Weise nur im Leben dargestellt werden und dieses die religiöse Wahrheit darstellende Leben muß ein wirkliches, also persönliches, individuelles sein. Das Göttliche, wenn es für uns vollständig und ergreifend zur Anschauung kommen soll, muß vor unsern Augen gelebt wer-

den; es muß sich handelnd entfalten und eine Geschichte haben. Gerade diese persönlich geschichtliche Form ist die der Religion eigenthümliche und ihrem lebendigen Charakter allein entsprechende. Durch sie ist zugleich die Wirkung auf das Ganze der Menschheit, namentlich die volksmäßige Wirkung bedingt. Ja, nur in dieser Gestalt ist überhaupt die Realisirung der religiösen Wahrheit möglich. Die Speculation verweist uns hiefür auf die gesammte Menschheit, die Gattung. Allein dieß kann offenbar nicht genügen. Die volle Verwirklichung der religiös-sittlichen Idee soll, wie die Speculation will, überall nicht in einem Individuum zu finden sein; die Individuen sollen sich jedoch gegenseitig ergänzen und compensiren und dadurch soll zuletzt die Gesammtsumme der Wahrheit herauskommen. Aber auf diesem Gebiete ist der Gedanke der Compensation nicht bloß unzulässig, sondern geradezu frivol. Auch in unausdenklicher Vermehrung machen die Unvollkommenen nie einen Vollkommenen; auch in zahlloser Menge geben die irdischen Lichter keine himmlische Sonne. Die religiöse Lebensvollendung, die göttliche Wahrheit als Leben, ist entweder gar nicht wirklich vorhanden, oder sie ist vorhanden, wie alles wahrhaft Große und Bildende auf diesem Gebiet, in individueller, persönlicher Gestalt. In dieser Gestalt aber ist sie vorhanden in der Person und gesammten Lebensbethätigung Christi. Er hat den wahren Gott, den Gott der Heiligkeit und erbarmungsvollen Gnade, er hat den wahren Menschen, den Menschen des göttlichen Wohlgefallens, er hat auch das wahre Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das Verhältniß der innigsten Gemeinschaft, in seinem Leben wirklich zur Darstellung gebracht und damit den Vollgehalt der religiösen Wahrheit der Menschheit lebendig dargeboten. Daß er dieß gethan, dafür liegt das Zeugniß nicht bloß in seinen eigenen erhabenen Versicherungen [1]), sondern ebenso auch in dem Eindruck, den er hervorgebracht hat, in den weltumwandelnden Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, in der tiefen Zusam-

1) Joh. 8, 32. 14, 6. 18, 37.

menstimmung dessen, was wir in seiner Erscheinung finden, mit dem, was in unserm eigenen Inneren als Urbild göttlicher Wahrheit lebt, aber erst durch die geschichtliche Erscheinung Christi zum vollen Bewußtsein gebracht wird. Daß er es aber thun konnte, davon liegt der Grund zuletzt darin, daß Gott wirklich in ihm lebte und sein Leben vom innersten Mittelpuncte aus in ununterbrochener Einheit mit Gott stand.

Die göttliche Lebenswahrheit konnte Christus nur darstellen, indem er zugleich die vollkommene Liebe verwirklichte. Die Religion, wie sie göttliche Wahrheit ist, ist ebenso wesentlich Liebe des Göttlichen, welche hinwiederum wurzelt in der erfahrenen Liebeserweisung Gottes. Sie ist ein in sich selbst kreisender Strom, ausgehend als die ursprüngliche schöpferische Liebe Gottes zu dem Menschen, wieder zurückkehrend als die hierdurch erzeugte menschliche Liebe zu Gott, ein Strom des lebendigen Wassers von Gott zu Gott. Wo diese Liebe nach beiden Seiten am vollkommensten und reinsten sich kund gibt und bethätigt, da wird das Höchste des religiösen Lebens auch für das Gemüth gefunden sein. Dieses Vollkommene ist eingetreten in Christo. Ihn können wir mit Plato den himmlischen Eros nennen, der die Gemeinschaft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vollständig vermittelt. Er ist diejenige Persönlichkeit, in welcher sich einerseits die heilige Liebe Gottes zur Menschheit am vollkommensten bethätigt, andrerseits die Liebe des Menschen zu Gott ihren reinsten Ausdruck hat: jenes in der von göttlichem Impulse ausgehenden unbedingten Hingabe an die Heilszwecke der Menschheit, dieses in der unbedingten Selbsthingabe an Gott. Und indem sich beides in ihm so durchdringt, daß keines je ohne das andere wirksam gedacht werden kann, ist er in dieser absoluten Einigung der Gottes- und Menschenliebe die persönlich gewordene vollkommene Religion, die Religion in denkbar höchster Vollendung und in intensivster schöpferischer Kraft. Seine Sendung, seine Hingabe in Leiden und Tod geht vom ewigen Willen einer Liebe aus, welche auch das Theuerste

nicht schont, um die abgefallene Menschheit zum Heil zurückzuführen [1]). Er selbst, der Sohn, der mit dem Vater eins ist, geht in diesen Liebeswillen mit der höchsten Freiheit ein [2]). In allen Momenten seines Lebens bewährt sich eine Macht der Liebe, die wir in ihrer Erhabenheit und in ihrer rührenden Einfachheit, in ihrer Reinheit und Unüberwindlichkeit, nach Ursprung und Wesen nicht anders als göttlich nennen können. So ist er ein Liebescentrum, in welchem göttliche und menschliche Liebe sich durchdringen und eine Kraft der Einigung für die ganze Menschheit gegeben ist, eine Quelle der Liebe, der göttlichen und menschlichen, aus welcher, ohne sie je zu erschöpfen, alle Geschlechter schöpfen können. Er hat sich zum Herzen der Menschheit gemacht, von dem ein unendlicher Lebensstrom ausgeht, und das Kreuz, an dem er die höchste, göttlich-menschliche That der Aufopferung vollbracht, ist durch ihn zum Hochaltar der Liebe geworden, auf dem ein sanft belebendes, nie verlöschendes, allentzündendes Liebesfeuer brennt. Eine gleiche oder nur ähnliche Erscheinung bietet keine andere Religion dar. Deßhalb wird auch nur im Christenthum Gott als die Liebe erkannt, die menschliche Liebe zu Gott aus der uranfänglichen Liebe Gottes gegen den Menschen abgeleitet, die Bruderliebe mit der Gottesliebe als untrennbar vereinigt gesetzt und jene so fein aufgefaßt, daß schon der Mangel derselben als Sünde, als geistiger Brudermord erscheint [3]).

Und nicht nur die frühere Zeit hat diese Höhe des religiösen Lebens nicht erreicht, auch die spätere ist nicht darüber hinausgegangen und kann nicht darüber hinaus gehen. Noch steht Christus als das unerreichte Musterbild der Gott und Menschheit einigenden Liebe in der Mitte der Geschichte; noch ist ein Gleiches, geschweige denn ein Höheres als das, was er geleistet, nicht erhört worden; vielmehr hat sich das Schönste und Größte dieser Art, was uns in Geschichte und Leben entgegentritt, an seiner

1) Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 2) Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38.
3) 1 Joh. 4, 16. 4, 10. 4, 20. 1 Joh. 3, 15.

Liebe entzündet. Ja, ein Höheres steht auch nie zu erwarten, weil mehr als eine unbedingte, alles Eigenen bis aufs Letzte sich entäußernde Hingabe an Gott, mehr als eine im reinsten Sinne und mit höchster Freiheit vollzogene Selbstaufopferung für die Menschheit nicht gedacht [1]) und die hierauf sich gründende Versöhnung auch nur einmal vollzogen werden kann. Und wer selbst auf so vollkommene Weise zu lieben vermöchte, wie Christus — eine Erfahrung, die freilich erst noch zu machen stände — von dem wäre vorauszusetzen, daß er dieß doch nur vermögen würde durch ihn und im Bereiche der von ihm gestifteten Liebesgemeinschaft: denn außerhalb derselben kommt nichts vor, was nur von ferne an diese Höhe hinanreichte. So ist das Christenthum auch von dieser Seite der höchste, unüberschreitbare Punct religiösen Lebens, die wahre Religion als persönlich gewordene vollkommene Liebe.

Aber es handelt sich hier nicht bloß um den Mittelpunct der Liebe, sondern auch um den von demselben aus sich entfaltenden vollen Inbegriff des sittlichen Lebens. Das Sittliche und das Religiöse sind nicht schlechthin identisch, aber sie sind so in und mit einander, daß bei gesunder Entwickelung keines ohne das andre gedacht werden kann. Die wahre Sittlichkeit hat in der Frömmigkeit ihren Grund, die lebendige Frömmigkeit in der Sittlichkeit ihren Ausdruck; beide in vollkommener Durchdringung geben uns, soweit er in menschlicher Sphäre anwendbar ist, den Begriff des Heiligen. Aus dieser inneren Unabtrennbarkeit des Sittlichen und Religiösen ergibt sich: daß, wo wir religiöse Vollendung finden, die sittliche nicht fehlen kann, und wo die sittliche uns entgegentritt, diese die religiöse zu ihrem Grunde haben muß. Beide in ihrer Einheit aber drücken das schlechthin Vollendete in der Stellung des Menschen zu Gott aus. Diese Vollendung offenbart sich uns in der Person Christi. Das Bild, das uns von Jesu überliefert ist, veranschaulicht nicht bloß nach außen im Handeln und Dulden das reinste sittliche Verhalten, sondern es zeigt

1) Joh. 15, 13.

auch eine so vollkommene Zusammenstimmung mit sich selbst und mit dem obersten Grundsatze des freien und unbedingten Gehorsams gegen Gott[1]), daß wir auf einen gleich reinen und einheitlichen Grund der Gesinnung zu schließen die vollste Ursache haben. Auch dieses sittliche Bild ist von der Art, daß ihm ein Gleiches in der Geschichte der Menschheit nicht an die Seite gestellt werden kann. Seine Ursprünglichkeit und Einzigkeit zeugt unmittelbar für seine Wahrheit; und dieses innere Zeugniß wird durch die sittliche Lebensmacht, die es stets ausgeübt hat und heute noch ausübt, vollkommen bestätigt. Wir finden hier die Verwirklichung einer sittlichen Lebensvollendung, über welche die sittliche Idee nicht hinausgeschritten ist, in der vielmehr die höchsten sittlichen Ideale, welche der Menschheit seit dem Auftreten Christi als Leitsterne dienen, ihre Wurzel und letzten Haltpunct haben. Ist nun das Sittliche als der Ausdruck des Religiösen zu betrachten, so weist die sittliche Lebensvollendung von selbst auf die religiöse zurück, und es wäre auch von dieser Seite nicht zu leugnen, daß in Christo das Vollkommene in der Religion zur Wirklichkeit geworden. Die völlig reine Durchführung eines heiligen Lebens ist aber nur erklärbar aus einem ursprünglich vorhandenen, stets wirksamen göttlichen Lebensgrunde; sie ist nur denkbar in einer Persönlichkeit, welche die höchsten Kräfte des Wollens, Handelns und Duldens aus ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott schöpft, in einer gottgeeinigten Persönlichkeit, und so hängt auch in dieser Beziehung die Anerkennung des Christenthums als vollkommener Religion mit dem zusammen, was wir in allen andern Beziehungen als seine letzte Grundlage hervorgehoben haben.

In diesem Sinn ist in der gottmenschlichen Person Christi das Höchste gegeben: die absolute Vollendung des religiösen Lebens, nicht im Gedanken, sondern in der Wirklichkeit. Die religiöse Entwickelung der Menschheit kann nun nicht mehr darauf gerichtet sein, etwas Vollkommneres zu finden, sondern nur dar-

1) Joh. 4, 34. 5, 30. Phil. 2, 8.

auf, das in Christo Gegebene zu entfalten, und was hiernach auf diesem Gebiete zu allermeist gefordert werden muß, besteht in der Empfänglichkeit dafür, daß Christus in jedem Einzelnen und in der Gesammtheit eine wirkliche Lebensgestalt gewinne [1]). Je mehr dieß der Fall ist, desto mehr wird das Christenthum, wie es in sich selbst die vollkommene Religion ist, so auch den vollkommenen Weltzustand herbeiführen.

XIII.

Betrachtung einiger Grundbestimmungen des Christenthums von diesem Mittelpunct aus.

Endlich ist dieß auch der Punct, von welchem aus alles im Christenthum am besten sich erklärt und gliedert, im rechten Lichte und an der rechten Stelle zeigt. Dieß wollen wir nur in einigen Hauptbeziehungen in der Kürze andeuten.

Es scheint hierbei nicht nöthig, noch einmal auf die Bedeutung der Lehre und des sittlichen Gesetzes innerhalb des Christenthums zurückzukommen. Wir glauben hinlänglich gezeigt zu haben, in welchem Sinne beides im Christenthum vorhanden ist, ohne daß das Christenthum selbst als Lehre oder Sittengesetz bezeichnet werden darf. Wir glauben insbesondere anschaulich gemacht zu haben, wie Lehre und Gesetz ihre richtige Stellung nur haben in genauester Beziehung auf die Person Christi und das thatsächlich von ihm gestiftete Gottesreich: die Lehre vornehmlich als begleitende Erklärung der persönlichen Selbstdarstellung Christi; das Gesetz als „Gesetz der Freiheit" [2]), als die von Christo selbst vollkommen erfüllte und zur Vollendung geführte [3]) freie Lebensordnung des Gottesreiches, welche nicht mehr als äußeres Gebot an den Menschen herantritt, sondern einerseits dazu dient, dem

1) Gal. 4, 19. Phil. 2, 5. 2) Röm. 8, 2. Jac. 2, 12.
3) Matth. 5, 17 ff.

sündigen Menschen das volle Bewußtsein seiner Sünde und Schuld zu geben, andrerseits aber in dem Erlösten ihre wirkliche Erfüllung insofern findet, als mit der Liebe die Kraft der Gesetzeserfüllung in das wiedergeborene Herz gepflanzt ist.

Indem wir also hiervon absehen, richten wir unser Augenmerk auf andre Puncte, vornehmlich auf die im Christenthum gegebene Offenbarung, auf die in ihm gestiftete Versöhnung und Erlösung.

Ohne Zweifel will das Christenthum Offenbarung sein. Aber wenn wir es so bezeichnen, müssen wir damit auch das richtige Verständniß verbinden und dieß erhalten wir eben durch die untrennbare Verknüpfung der Sache mit der gottmenschlichen Person Christi. Offenbarung im vollen Sinne ist nicht bloß theoretische Weiterführung der Gotteserkenntniß; sondern sie ist, da sie, einem sündigen Geschlechte gegenüber, mit Befreiung von der Sünde, mit Erlösung Hand in Hand gehen muß: thatsächliche Enthüllung göttlicher Heilsgedanken, wirkliche Mittheilung göttlicher Heilskräfte, reelle Kundgebung Gottes in seiner erziehenden, erlösenden und heiligenden Einwirkung auf das Menschengeschlecht. Das Wort der Lehre ist hierzu nothwendig, aber es reicht nicht aus. Allerdings steht die Offenbarung durch das Wort höher, als die stumme, verhüllte Offenbarung durch das Werk der Schöpfung; aber sie steht ihrerseits wieder zurück gegen die Offenbarung durch die That. Nur die That und zwar die sittliche That ist der volle Ausdruck der lebendigen Persönlichkeit, und dieß gilt nicht bloß vom creatürlichen Geiste, sondern im höchsten Sinne auch vom lebendigen Gott. Nur ein Inbegriff von heilbewirkenden Thaten, in denen sich der Geist und Wille Gottes factisch darlegt, in denen Gott für die Menschen handelt, kann den lebendigen Gott ganz offenbaren. Und wenn dieß in der vorbereitenden Offenbarung andeutend geschah und gleichsam auf verschiedene Puncte vertheilt war, so muß es in der vollendenden so geschehen, daß sich alles das, was Gott mit der Menschheit will, zusammenfaßt, und ungetheilt, klar

und unmißverstehbar darstellt in einem Leben voll Gnade und Wahrheit, also vermittelst einer Persönlichkeit, welche der vollkommene Ausdruck der heiligen und heilbewirkenden göttlichen Liebe ist.

In diesem und keinem andern Sinne ist das Christenthum Offenbarung. Es ist dieß dadurch, daß in der ganzen Lebenserscheinung Christi der vollständige Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens gegeben, daß in seinen Worten und Thaten, in seinem Leben und Tode, in seiner Auferstehung und Erhöhung der Heilswille ewiger Liebe erlösend und erleuchtend, befreiend und heiligend, thatsächlich zur Anschauung gebracht und in wirkliche Handlung gesetzt ist. Dieß war nur möglich durch eine mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit, deren Wort Gottes Wort, deren Thun Gottes Thun, deren Verherrlichung Verklärung Gottes im Menschen war. Darum aber ist auch nicht die Lehre Christi, sondern Er selbst, seine Person die Offenbarung, welche das Christenthum darbietet [1]); und darum liegt die Offenbarung, die nicht sowohl durch ihn, als vielmehr in ihm gegeben ist, nicht in irgend einem Theile dessen, was von ihm ausgegangen, sondern in dem ungetheilten Ganzen seiner Person und Erscheinung, in seinem Sein wie in seinem Thun, in seinem Leben wie in seinem Tode, in seiner Auferstehung wie in seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Das Nämliche gilt von dem Christenthum als Versöhnung und Erlösung. Auch nach dieser Seite hat es seine letzte und tiefste Wurzel in der Einheit Christi mit Gott. Dieß ist nach dem schon Gesagten nur noch mit Wenigem näher zu erörtern. Versöhnung und Erlösung wurden auch im Judenthum angestrebt, aber nur auf unvollkommene Weise zu Stande gebracht. Der Grund hiervon lag darin, daß die Mittel dazu nur symbolischer Art waren, so daß wohl das Gewissen auf einige Zeit vom Schuldgefühle befreit und der göttlichen Gnade vergewissert, nicht aber die Sünde selbst getilgt und ein neues sittliches Leben gepflanzt

1) Joh. 14, 6.

werden konnte. Dieß ist nur möglich, wo Versöhnung und Erlösung auf sittliche Weise, das heißt durch eine freie, in die Gemeinschaft des Lebens mit den zu Erlösenden eingehende Persönlichkeit vermittelt sind, und wird auf vollständige, schlechthin befriedigende Weise nur dann erreicht werden, wenn in dieser Persönlichkeit das, was durch die versöhnende Erlösung aufgehoben werden soll, schon ursprünglich und vollkommen aufgehoben, das aber, was durch sie hervorgebracht werden soll, ebenso ursprünglich und vollkommen gesetzt und verwirklicht, wenn also in derselben das neu zu pflanzende Lebensprincip in vollkommener Reinheit und höchster intensiver Macht vorhanden ist.

Erlösen heißt: von der Herrschaft und dem Drucke der Sünde frei machen. Den sittlich Gebundenen lösen kann nur ein sittlich Freier, und wer die Bande Aller lösen soll, der muß ein schlechthin Freier, ein in sittlicher Beziehung Vollkommener, ein Sündlosheiliger, eben darum aber ein mit Gott in voller Einheit Stehender sein. Ein solcher wird aber auch die Kraft zur allgemeinen Erlösung in sich tragen, weil vermöge der Gemeinschaft, auf welche die menschliche Natur angelegt ist, ein in sich befriedigtes, seliges, urkräftiges, in unendlicher Liebe theilnehmendes Leben sich nothwendig mittheilt; weil zur Aneignung desselben die Sünder durch die Unseligkeit der Sünde selbst getrieben werden; weil, so viele davon für sich auch Gebrauch machen mögen, die Fülle eines solchen göttlichen Lebens nie gemindert oder ausgeschöpft werden kann. Zugleich beruht, wie mehrfach bemerkt, die volle Erlösung wieder auf der Versöhnung, auf Tilgung der Schuld und Bewirkung der Sündenvergebung; auf der thatsächlich mitgetheilten Gnade, dem wiederhergestellten Frieden mit Gott. Und hier ist es noch einleuchtender, daß zwischen den heiligen Gott und den schuldvollen Sünder nur ein Solcher in die Mitte treten, die Gnadenzuwendung Gottes bewirken und dem Sünder die thatsächliche, unerschütterliche Gewißheit der göttlichen Gnade geben kann, der nicht selbst auch durch die Sünde von Gott getrennt und

vor ihm schuldig ist, der vielmehr in unbedingter Einheit mit Gott steht und die ungeschmälerte Fülle des Friedens mit Gott in der eigenen Seele trägt. So gründet sich auch die Versöhnung der Menschheit mit Gott auf das ursprüngliche Einssein Christi mit dem Vater, das Einwohnen Gottes in ihm; und ohne Zweifel mit gutem Vorbedacht auf die Stellung der Sätze sagt der große Apostel [1]): „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit sich selbst," womit er offenbar andeutet, daß das Sein Gottes in Christo das Erste und Verursachende, die Versöhnung aber das daraus Folgende, Verursachte ist.

Nicht minder empfängt alles Übrige im Christenthum von jenem Grundgedanken, vielmehr jener Grundthatsache aus sein Licht und seine Stellung. Von da aus erhalten die Theologie und Anthropologie des Christenthums ihren Abschluß und ihre lebendige Verknüpfung. Sie zehren sich nicht, wie es in manchen neueren Systemen geschieht, gegenseitig auf, sondern finden ihre Vollendung in der Christologie. Gott erscheint in der ganzen Herrlichkeit seiner Gnade, seiner Selbstentäußerung und Selbstmittheilung, der Mensch trotz der Sünde in der ganzen Hoheit seines Wesens und seiner Bestimmung. Das vollständige Eingehen Gottes in die Menschheit und die dadurch bewirkte vollkommene Verklärung des Menschlichen befriedigt das tiefste religiöse und sittliche Verlangen; es wird, indem Gott als der Lebendige die innigste Verbindung mit der Menschheit eingeht und der Mensch in der Einigung mit Gott dem Urbilde des Menschlichen vollkommen entspricht, die Harmonie des Daseins hergestellt und die Frage nach dessen Grund und Ziel aufs gründlichste beantwortet. Auch das Wunderbare, von dem die Erscheinung des Gottmenschen begleitet ist, zeigt sich in diesem Zusammenhang als ein Natürliches und Verständliches, weil, wo das Göttliche so ins Leben hereintritt, der Natur der Sache nach höhere Kräfte sich wirksam zeigen müssen. Namentlich aber stellt sich dasjenige Wunder, welches von Anbeginn der Stütz-

1) 2 Cor. 5, 19.

punct des Christenthums von historischer Seite war, die Auferstehung Christi, ebenso sehr als nothwendige Folge seiner gottgeeinigten Persönlichkeit dar, wie andrerseits, vermöge der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo, als Grundlage der höchsten christlichen Hoffnungen in Beziehung auf ein künftiges Leben.

XIV.

Zusammenfassender Rückblick.

Sehen wir auf alles Bisherige zurück, so können wir das, was wir wollen, in der Kürze folgendergestalt zusammenfassen.

Das, was den wesentlich unterscheidenden Charakter des Christenthums ausmacht, ist nicht seine Lehre, nicht sein sittliches Gesetz, selbst nicht seine erlösende Kraft, sondern die eigenthümliche religiös-sittliche Beschaffenheit seines Stifters als der mit Gott vollkommen geeinigten, wahrhaft göttlichen und wahrhaft menschlichen Persönlichkeit: denn Lehre, Gesetz und Erlösung ruhen auf dieser, nicht diese auf jenen; jene hat es bis zu einem gewissen Grade mit anderen Religionen gemein, in dieser steht es einzig da in der religiösen Entwickelung der Menschheit.

Als Lehre wendet sich das Christenthum an den Verstand, als Gesetz an den Willen des Menschen. In beiden Fällen ist seine Wirkung eine noch einseitige, unfähig, eine den ganzen Menschen umfassende, lebensvolle Frömmigkeit, eine innerste Umwandlung und neue Schöpfung zu erzeugen. Als erlösende Kraft dringt es in das Herz und entwickelt in höherem Maaße seinen belebenden, dynamischen Charakter. Aber nur unter diesen Gesichtspunct gestellt, wird es doch auch unvollständig bloß als Sache des Gefühls, als innerer Zustand gefaßt. In seiner ganzen Eigenthümlichkeit und im vollen Gehalte seines objectiven Bestandes erscheint das Christenthum erst, wenn es als Gesammtleben erkannt, in diesem Leben aber alles zurückgeführt wird auf das Centrum der Per-

son Christi als derjenigen Persönlichkeit, welche, weil sie selbst in vollkommener Einheit mit Gott steht, ihrer Natur nach auch offenbarend, versöhnend und erlösend wirkt und die Kraft in sich trägt, alles Menschliche in die Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen und heiligend zu verklären.

So aufgefaßt, ist das Christenthum in eminentem Sinne etwas Organisches. In seinem persönlichen Lebensgrunde selbst ein abgeschlossener Organismus, von einem lebendigen Mittelpunct aus alle seine Kräfte und Gaben entfaltend, wendet es sich an den ganzen Menschen und strebt zugleich vermöge inwohnender Kraft die gesammte Menschheit zu einem Gottesreiche, einer gegliederten Gemeinschaft gottgeeinigter Persönlichkeiten, zu organisiren. Erst von diesem Mittelpunct aus erhält auch alles seine ganz entsprechende Bedeutung: die Lehre gewinnt, weil sie Ausdruck des Lebens ist, ihre volle Kraft; das Gesetz wird zum frei bewegenden Geiste; der Versöhnung und Erlösung wird ihre wahre, objective Grundlage gesichert, und es wird anschaulich, warum die im Christenthum gestiftete erlösende Versöhnung, weil sie eine persönlich und sittlich vermittelte ist, weil sie auf der Lebensgemeinschaft mit der heiligen Persönlichkeit des Erlösers beruht, zugleich ein schöpferisches Lebensprincip, die Kraft der Lebenserneuerung und Lebensverklärung in sich trägt.

Als die am meisten erschöpfenden Wesensbestimmungen des Christenthums würden jedenfalls nur zwei zu betrachten sein: entweder die, daß es die Religion der erlösenden Versöhnung; oder die, daß es die Religion der durch den Gottessohn hergestellten Lebensgemeinschaft mit Gott sei. Beide hängen untrennbar zusammen und ergänzen sich. Versöhnung und Erlösung war nur möglich durch eine gottgeeinigte Persönlichkeit, und diese Persönlichkeit hat ihre volle Bedeutung nur als versöhnende und erlösende. Die Gotteseinheit ist das Innere und der letzte Grund; die versöhnende Erlösung das nach außen Gehende und die nothwendige Folge. Die Auffassung des Christenthums als Versöhnung und

Erlösung gründet sich mehr auf die pauliniſche, die Auffaſſung als Einigung mit Gott mehr auf die johanneiſche Anſchauungsweiſe; jene richtet ſich mehr auf das Werk, dieſe mehr auf die Perſon Chriſti; jene berückſichtigt vorzugsweiſe die zu überwindenden Gegenſätze, dieſe vorzugsweiſe das höchſte Ziel; jene hat es zumeiſt mit dem Glauben und der Hoffnung, dieſe zumeiſt mit der Liebe zu thun. So haben beide ihre Bedeutung und ihre nothwendige Stelle im Ganzen. Inſofern nun aber das Werk Chriſti ganz und gar auf ſeine Perſon ſich gründet; inſofern Verſöhnung und Erlöſung von der Gottesſohnſchaft Chriſti ausgeht und zur Einigung aller Menſchen mit Gott hinführen ſoll; inſofern die Erlöſung aufhört, wenn keine Sünde mehr iſt, die dadurch hergeſtellte Lebensgemeinſchaft aber, wie die Liebe, auf der ſie ruht, nimmer aufhören kann; inſofern alſo die Erlöſung mehr das Zeitliche und Dieſſeitige, die Einigung mit Gott das ſchlechthin Ewige, alſo wie Anfang ſo auch Ende, Alpha und Omega des Chriſtenthums iſt: ſo erſcheint die letztere Auffaſſung als die höhere, das Weſen des Chriſtenthums vollſtändiger ausdrückende, und in dieſem Sinne faſſen wir alles in den Satz zuſammen: Das Weſen des Chriſtenthums beruht darauf, daß die von den andern Religionen nur angeſtrebte, aber nicht erreichte vollkommene Einheit Gottes und des Menſchen in der Perſon des Stifters, in Chriſto, wirklich zu Stande gekommen und in dieſem höchſten ſchöpferiſchen Lebensmittelpuncte die Kraft gegeben iſt, den einzelnen Menſchen und die ganze Menſchheit aus dem ſündigen Zuſtande durch Verſöhnung und Erlöſung zur Lebensgemeinſchaft mit Gott zurückzuführen und das menſchliche Daſein durch Heiligung zu verklären; oder mit einem Wort: das Chriſtenthum iſt die Religion des Lebens aus und in Gott, der perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit Gott, wie ſie hergeſtellt iſt durch den mit dem Vater in vollkommener Weſens- und Lebenseinheit ſtehenden Sohn Gottes.

Diese Auffassung des Christenthums ist nicht etwas schlechthin Neues. Wir finden sie in andrer Form schon in der älteren Mystik, namentlich bei den deutschen Mystikern des Mittelalters. Auch ihnen ist die durch die Menschwerdung Gottes und die Vergottung des Menschen herzustellende Einheit zwischen Gottheit und Menschheit die Hauptsache, der Grund und Mittelpunct des Christenthums. Sie haben hierin und in der ganzen Behandlung des Christenthums eine unverkennbare Verwandtschaft mit der neueren Speculation, nur daß, was bei dieser ein Resultat des Denkens, der Reflexion, selbst der Kritik ist, bei ihnen aus der Fülle tiefer Innerlichkeit und religiöser Inbrunst entspringt und eben deßhalb einen andern Sinn hat. Der Punct des Zusammentreffens der Mystik mit der modernen Speculation liegt im Allgemeinen darin, daß auch sie die objectiven Mächte des religiösen Lebens in den Geist hereinnimmt und mehr oder weniger im Geiste aufgehen läßt. Das Geschichtliche verwandelt sich ihr in ein Inneres. Christus ist ihr nicht sowohl der historisch dagewesene, als vielmehr der in jedem höheren Menschen lebendig sich wiederholende. Er ist nicht etwas auch in sich Festes und Geschlossenes, sondern ein Proceß. Die Geschichte Christi wird zu einem Verlaufe des eigenen Lebens, und diese innere Geschichte, Christus in uns, ist die Hauptsache; von da aus erhält auch die äußere erst ihre wahre Bedeutung.

Doch müssen wir hierbei zwei Richtungen wohl unterscheiden: die eigentlich pantheistischen Mystiker, deren Hauptrepräsentant der von der neueren Speculation so hoch gepriesene Meister Eckart ist, und die vorwiegend theistischen, unter denen Tauler und der Verfasser der deutschen Theologie die bedeutendste Stelle einnehmen. Die ersteren betrachten die Einigung mit dem göttlichen Wesen als etwas vorzugsweise durch das Denken Vermitteltes, als Entwickelungsmoment des Bewußtseins. Ihnen ist Christus wesentlich nur Typus der Menschheit und seine Geschichte nur Bild und Allegorie: Christus hat zuerst gewußt um die Gottessohn-

schaft; an ihm und durch ihn erfahren wir, daß wir derselben Natur theilhaftig sind, daß jeder Mensch derselbe Sohn ist. Die andern erkennen die Einheit Christi mit Gott von Seiten Gottes als freien Offenbarungsact, als Selbstmittheilung Gottes, von Seiten Christi, den sie dann auch mehr als festes geschichtliches Urbild auffassen, als etwas vorherrschend sittlich Bedingtes an; in dem durch Christus zu Stande kommenden Einswerden mit Gott aber heben sie weit entschiedener das hervor, was dem Bereiche des Wollens und Handelns angehört. Dort verwirklicht sich die Einigung mehr durch das Denken, hier durch einen wesentlich ethischen, wohl auch ascetischen Proceß; dort ist sie Sache der Natur, hier Sache der Gnade und nur möglich durch die erlösende Einwirkung Christi, durch Absterben, Wiedergeburt und fortgehende Heiligung. Die pantheistische Mystik ist Vorbild und Vorgängerin der modernen Speculation; durch die theistische dagegen in der Innerlichkeit und Wärme ihres religiösen Lebens, in ihrem zum Theil sehr tief evangelischen Geiste, der sich namentlich als Gegensatz gegen Werk- und Lohnwesen kund gibt, wurde von einer Seite her die Reformation vorbereitet.

In der Reformation aber trat ein neues Element hervor. Die Mystiker hatten mehr oder weniger eines übersehen, den dunkeln Punct im menschlichen Leben, die Sünde, die Macht des Bösen in unserm Geschlecht und das daraus sich ergebende Bedürfniß der Versöhnung und Erlösung. Hiervon war vermöge seines ganzen inneren Entwickelungsganges besonders in Luther das Bewußtsein gewaltig erwacht und er weckte es auch mit höchster Energie in den besseren Zeitgenossen. Nun wurde als das Wesentliche im Christenthume Befreiung von der Sünde, Versöhnung, Rechtfertigung erkannt; und da die Versöhnung nicht durch ein ideales Bild oder einen Begriff vollzogen werden kann, sondern nur durch eine wirkliche Person, so wurde auch die geschichtliche Persönlichkeit Christi wieder auf viel kräftigere, man kann sagen,

leibhaftigere Weise in den Vordergrund gestellt, Christus wieder als das wesenhafte Centrum des Christenthums erfaßt.

So war der geschichtliche Lebensmittelpunct des Christenthums aufs neue gefunden. Doch von den Reformatoren hauptsächlich nur nach einer Seite hin: Christus als der wirkliche, wahrhaftige Versöhner und Erlöser; nicht aber auch in gleicher Weise nach derjenigen Qualität seines Wesens, wodurch er dieß ist, nach seiner vollkommenen Einheit mit Gott, vermöge deren in ihm das wahre Leben erschienen ist, um sich von ihm aus über die Menschheit zu verbreiten. Dieß weist uns auf die aus der johanneischen Anschauungsweise geschöpfte Grundidee der Mystiker zurück. Indeß darf uns, indem wir diese in einer durchgebildeteren Gestalt uns aneignen, nichts von dem verloren gehen, was die Reformation wahrhaft Christliches, zumal aus der Glaubensfülle des paulinischen Geistes, zu Tage gefördert hat. Wir haben daher eine Bestimmung aufgestellt, welche das Richtige der mystisch-speculativen Auffassungsweise mit der praktisch-reformatorischen zusammenfaßt: das Christenthum ist allerdings wesentlich Religion der Gotteseinheit in seinem Stifter und der Einigung mit Gott in den Gläubigen, aber im rechten Verstande nur dann, wenn dieser Begriff auf den dem Christenthum unveräußerlich einwohnenden Theismus sich gründet, und wenn dabei die Momente der Versöhnung und Erlösung, der Buße und des Glaubens, der Wiedergeburt und Heiligung ihre volle, ungeschmälerte Geltung behaupten.

XV.

Die subjective Seite des Christenthums in ihrer Zusammenstimmung mit der objectiven.

Die bisherige Entwickelung hat sich wesentlich bezogen auf den objectiven Bestand des Christenthums: auf das, was es in sich selbst, in seiner ursprünglichen thatsächlichen Ausprägung ist.

Aber das Christenthum ist ja nicht bloß abgeschlossene Thatsache, sondern es ist zugleich schöpferisches Princip. Es ist ein aus innewohnender, unerschöpflicher Kraft fortwährend Wirkendes. Es soll am Einzelnen und an der ganzen Menschheit eine Mission erfüllen, und das vermag es nur, indem es selbst ein Innerliches, ein Lebenszustand wird. Das von außen gegebene Lebensheil soll ein wirkliches Heilsleben zunächst in der einzelnen Persönlichkeit erzeugen, es soll dann aber auch im Ganzen gegenüber der ungöttlichen oder widergöttlichen Welt eine christliche als die wahre, göttlich erneuerte und verklärte hervorbringen. So ist das Christenthum etwas nicht bloß Gegenständliches, sondern auch Zuständliches, es hat nothwendig eine subjective Seite und diese, die Art und Weise der Verwirklichung des Christenthums im Individuum und in der Menschheit, haben wir nun gleichfalls näher ins Auge zu fassen.

Bildet das Christenthum ein zusammenhängendes Lebensganze von innerer Einheit, so wird die subjective Seite desselben aus der objectiven naturgemäß hervorgehen und mit ihr der ganzen Beschaffenheit nach übereinstimmen. Denn offenbar würde ein Widerspruch der stärksten Art vorhanden sein, wenn die Art und Weise, wie der Mensch zum Christenthum gelangt und im Laufe der Zeiten das Reich Gottes zu Stande kommt, eine ganz andere wäre, als die Art und Weise, wie das Christenthum selbst und die erste Gemeinschaft der Gläubigen entstanden ist; wenn das, was den Christen zum Christen macht, völlig verschieden wäre von dem, was ursprünglich und wesentlich das Christenthum zum Christenthum gemacht hat. So ist es aber auch nicht. Vielmehr tritt uns in dieser Beziehung überall da, wo das Christenthum, sei es in einzelnen Personen oder im Gemeinschaftsleben, in vorbildlicher oder doch hervorleuchtender Gestalt sich verwirklicht hat, in der That die vollkommenste Übereinstimmung entgegen.

In Beziehung auf das, was das Christenthum in uns und in der Menschheit sein will, was dazu gehört, damit der Einzelne und die Menschheit christlich werde, können wir nach Schrift und

Geschichte keinen Augenblick im Zweifel sein. Es liegen uns darüber die deutlichsten authentischen Zeugnisse vor.

Der Stifter des Christenthums ist nach seinem eigenen Worte nicht gekommen, den Gesunden Hülfe zu bringen, sondern den Kranken[1]). Er preist bei seinem ersten Auftreten selig die geistlich Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes Hungernden und Dürstenden[2]). Er stellt, indem er das Herannahen des Reiches Gottes verkündigt, die Forderung der Buße allem andern voran[3]). Er spricht im Zusammenhang hiermit, ohne irgend eine Beschränkung, das Wort aus: „Ihr müsset von neuem geboren werden[4]),“ — und fügt hinzu: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen[5]).“ Er fordert, daß der Mensch sein Leben hingebe, um es zu gewinnen[6]), und bezeichnet als seine wahren Nachfolger die, welche sich selbst verleugnen, und ihr Kreuz auf sich nehmen[7]). Er will, indem er sich in den Tod gibt, durch diese That der Selbstaufopferung die zerstreuten Kinder Gottes sammeln[8]) und verheißt zugleich eine Zeit, da sie alle eine Heerde unter ihm, dem einen Hirten, bilden sollen[9]).

Das Nämliche, aus der eigenen Lebenserfahrung heraus, sprechen auch die Apostel aus. Voran steht hier der Apostel Paulus. Dieser Apostel geht überall davon aus, daß der natürliche Mensch der Sünde und dem Zorne Gottes verfallen sei, daß er der Versöhnung mit Gott und der Erlösung durch göttliche Heilskräfte bedürfe. Von da aus ist seine Grundforderung, daß der alte Mensch, der natürlich sündhafte, sterbe und durch Gottes Gnade ein neuer geboren werde, „der nach Gott geschaffen ist, in rechtschaffener Ge-

1) Luc. 5, 31.
2) Matth. 5, 3. 4. 6.
3) Matth. 4, 17. 9, 13.
4) Joh. 3, 7.
5) Ebendas. V. 5.
6) Matth. 10, 39. Marc. 8, 35.
7) Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23.
8) Joh. 11, 52.
9) Joh. 10, 16.

rechtigkeit und Heiligkeit [1]);" der wahre Christ ist ihm ein Mensch, der, erneuert im „Geiste seines Gemüths [2]," sammt Christo lebendig gemacht und in das himmlische Wesen gesetzt [3]), dessen Wandel im Himmel ist [4]), der da lebet, aber so, daß nicht er selbst, sondern Christus in ihm lebet [5]). Von diesem Christenmenschen spricht er die bekannten, alles in sich fassenden Worte: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden [6])." Und in demselben Sinne schildert er auch die Gemeinschaft der Gläubigen als den neugeschaffenen Leib Christi, der in gliedlicher Zusammenfügung und gegenseitiger Handreichung der Liebe hinanwachsen soll, bis alle gelangen zu „einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maaße des vollkommenen Alters Christi [7])."

Was in diesen Aussprüchen als Forderung aufgestellt ist, finden wir lebendig verwirklicht in den uns bekannten Persönlichkeiten der Apostel und in der apostolischen Gemeinde, in welcher in der That ein, aus Buße und Glauben hervorgegangenes, neues, von allem Bisherigen wesentlich verschiedenes Leben sich offenbarte: ein Leben, auf dessen Grund die Menge der Gläubigen in der That ein Herz und eine Seele war [8]). Ein Gleiches stellt sich uns vor Augen, wenn auch nur in nachbildlicher, annähernder Weise, in den bewährtesten christlichen Charaktern und in hervorleuchtenden Momenten der kirchlichen Entwickelung. Auch stimmen darin, daß das aus den Worten des Herrn und seines großen Apostels in der Kürze von uns Zusammengefaßte die Wesensmerkmale des Christen, die Grundbestimmungen des Christlichen von subjectiver Seite bezeichne, die hervorragenden Männer der Christenheit aus allen

---

1) Ephes. 4, 2. 4.
2) Ebendas. V. 23.
3) Ephes. 2, 5. und 6.
4) Phil. 3, 20.
5) Gal. 2, 20.
6) 2 Cor. 5, 17.
7) Ephes. 4, 13. und 16.
8) Apostelgesch. 2, 38—47. 4, 32—37.

Jahrhunderten, wie verschieden sie sonst sein mögen, zusammen: ein Tertullian und Origenes, ein Chrysostomus und Augustin, ein Anselm von Canterbury und Thomas von Kempen, ein Luther und Calvin, ein Spener und Fenelon.

Unverkennbar aber leuchtet aus dem Gesagten Folgendes hervor. Es handelt sich beim Christwerden und Christsein vor allem um das Absterben eines Alten und das Auferstehen eines Neuen. Dieses Neue wird nicht erzeugt durch die Kraft des Menschen, sondern durch die Kraft Christi und des heiligen Geistes: denn was vom Fleisch geboren wird, ist auch wieder Fleisch; nur was vom Geist geboren wird, das ist Geist [1]). Das Zustandekommen des Neuen wird bezeichnet als Geburt, als Ursprung eines von dem bisherigen wesentlich verschiedenen Menschen, als Entstehen eines neuen Geschöpfes. Darin liegt aber ein Doppeltes. Es liegt darin erstlich, daß hierbei nicht die Rede ist nur von einer Erneuerung dieser oder jener Seite des menschlichen Seins, von einer neuen Erkenntniß, einem neuen Gefühlszustand oder einer neuen Willensrichtung, sondern von dem Neuwerden des gesammten menschlichen Seins, von einer neuen Persönlichkeit und einem neuen Leben. Es liegt darin zweitens, daß dieses Neue als Gesammtleben der Persönlichkeit nicht ein urplötzlich Fertiges und Vollendetes, sondern ein Werdendes ist, daß es, wie alles Leben auf dem Gebiete sowohl der Natur als des Geistes, von einer im Keime gegebenen Grundlage aus sich innerlich entwickelt und nach außen entfaltet, wobei sich von selbst versteht, daß die Entwicklung des neuen Lebens als eines von Gott ausgehenden eine geordnete, an bestimmte Gesetze gebundene sein wird, und daß in deren Verlauf die nährenden und fördernden Kräfte aus der nämlichen Quelle zu schöpfen sind, aus welcher das Leben selbst in seinen Anfängen hervorgegangen ist.

Zugleich ist dieses Leben seiner ursprünglichen Natur nach nicht ein bloß individuelles, sondern ein Leben der Gemeinschaft:

1) Joh. 3, 6.

der Gemeinschaft zunächst mit Christo, dann mit allen denjenigen, welche Er durch seine schöpferische Kraft als Glieder sich angeeignet hat. Wahrhaft und vollständig verwirklichen kann sich das Christenthum nur als Gemeinschaftsleben. Von diesem Gemeinschaftsleben aber gilt dann im Wesentlichen das Nämliche, was vom christlichen Einzelleben. Auch das Gemeinschaftsleben der Christen, wo es rechter Art ist, stellt sich der Welt und allem Außerchristlichen gegenüber als eine durch göttliche Kräfte erzeugte neue Schöpfung dar, welche alle Seiten des menschlichen Daseins in einen andern Zustand versetzen soll und welche, weil es sich hier um eine Umgestaltung von umfassendster Beschaffenheit, um die Überwindung einer ganzen Welt von widerstrebenden Elementen handelt, noch weniger als das christliche Einzelleben mit einem Schlage zu Stande kommen, sondern nur in einem allmähligen Verlauf, als geschichtliche Entwickelung sich realisiren kann, aber doch immer so sich realisiren wird, daß in dem Ganzen dieser Entwickelung eine göttlich vorgezeichnete Ordnung sich geltend macht und alles Wahre darin nur aus der ursprünglichen göttlichen Quelle fließt.

Wenden wir nun diese unleugbaren Sätze auf die uns vorliegende Frage an, so stellt sich die Sache so.

Wie das Wesen des Christenthums, objectiv genommen, nicht erschöpft wird durch den Begriff der Lehre, des sittlichen Gesetzes und der Erlösung, so ist dasselbe auch von subjectiver Seite nicht bloß Annahme einer Doctrin, Unterwerfung unter eine sittliche Ordnung oder Gefühl des Erlöstseins. Alles dieß hat zwar in rechter Weise seine unveräußerliche Stelle in der Verwirklichung des Christenthums; aber diese Dinge, für sich betrachtet, machen nicht schon den Christen, sondern sind nur Bestandtheile des christlichen Lebens oder Mittel zu dessen Erzeugung. Fragen wir dagegen nach dem, was den Christen wirklich macht, so sehen wir uns hingewiesen auf eine Veränderung, welche vom innersten Mittelpuncte aus das ganze Leben des Menschen umfaßt, auf ein

Anderswerden von Grund aus und durch alle Lebensmomente hindurch. Die Stellung des Menschen zu Gott im Gewissen und im Gemüthe, in der Erkenntniß und im Wollen muß sich fundamental verändern. Der Mensch muß aus dem Gegensatz gegen Gott zur Gemeinschaft mit Gott gelangen, aus dem Stande der Entfremdung in den Stand der Kindschaft übertreten, und von dieser veränderten Stellung zu Gott aus muß auch die ganze Lebensgestaltung des Menschen solchermaaßen eine andere werden, daß überhaupt ein ganz neues Sein der Persönlichkeit entsteht.

Unter diesem Gesichtspunct ist das Christenthum in seiner subjectiven Verwirklichung ein thatsächlicher Vorgang, ein zunächst innerlicher, dann aber auch im ganzen Umkreis des Lebens sich darstellender. Es verwirklicht sich in der Weise, daß etwas mit dem Menschen geschieht und zwar mit dem ganzen Menschen. Und gerade dieß entspricht auch ganz seinem objectiven Wesen. Wir haben ja gesehen, daß das Christenthum ursprünglich Geschichte ist, aber eine Geschichte, in welcher die göttliche Heilsgnade sich mittheilt und deren persönliches Lebenscentrum Christus ist, der in vollkommener Einheit mit dem Vater stehende Gottessohn, welcher die Sünderwelt durch Offenbarung, Versöhnung und Erlösung zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott zurückführt. Diese geschichtlich reale Gnadenmittheilung Gottes, die in Christo persönlich gewordene heilige Liebe, bietet sich uns zur Hereinnahme in unser eigenes Leben, zur Aneignung dar und die Aneignung solchen Heiles kann nicht anders geschehen, als durch unbedingt hingebendes Vertrauen, durch den Glauben. Der Glaube wird, weil uns das Heil in persönlicher Gestalt entgegenkommt, wesentlich bestehen in der Aufnahme der Heilspersönlichkeit, der versöhnenden und erlösenden, in unser Inneres. In und mit Christo aber wird zugleich das schöpferische Princip eines neuen Lebens von uns aufgenommen, das Princip eines Lebens, dessen wesentliches Element die Liebe ist, das sich eben darum vollständig nur in einer Gemeinschaft verwirklichen kann,

welche, aus dem Glauben geboren, in der Liebesthätigkeit ihr Element und ihre höchste Befriedigung findet. In allem dem aber: in der Aufnahme Christi und seines Heiles in unser Inneres, in dem Gestaltgewinnen Christi in uns, in dem Neuwerden des Menschen aus seinem Geiste, in dem daraus entspringenden Leben und in der davon untrennbaren Bildung einer Gemeinschaft, ist offenbar die Rede von Dingen, die zwar einmal entschieden anfangen, aber doch nicht mit einem Schlage vollständig vorhanden sind, sondern zugleich allmählig werden, sich entwickeln und entfalten, mit einem Wort, von Dingen, die eine Geschichte haben. Und in diesem Sinne sagen wir: Das Christenthum ist Geschichte, nicht nur ursprünglich, sondern auch im ganzen Verlaufe seiner Verwirklichung; es ist nicht nur Geschichte, sondern es hat auch eine Geschichte, und hat dieselbe nicht nur in der ganzen Menschheit, sondern auch in jedem Einzelnen. Es ist ein Heilsweg, der thatsächlich betreten, eine Erfahrung, die wirklich gemacht, ein Leben, das durch alle Stadien hindurch vollständig gelebt sein will [1]). Es hat dieselbe Art auch, insofern es Gemeinschaft ist: denn es soll als Verhältniß des Gläubigen zu Gott in Christo immer inniger und voller werden, es soll als Vereinigung der Gläubigen unter einander sich immer umfassender entwickeln, immer reicher gliedern, immer höher hinanwachsen bis zur Darstellung des Leibes Christi in seiner ganzen Vollkommenheit, zur Verwirklichung eines den Geist seines Schöpfers vollständig ausprägenden Lebensorganismus.

So erscheinen als Grundelemente des Christenthums von subjectiver Seite Glaube und Liebe. Durch den Glauben eignen wir uns das Heil in Christo innerlich an, durch die Liebe drückt sich das hieraus entspringende neue Leben thatsächlich aus. Das durch den Glauben erzeugte und in der Liebe sich bethätigende Leben ist aber vermöge seines Ursprungs und seiner Natur nicht ein bloß individuelles, sondern nothwendig Ge-

1) Joh. 7, 17.

meinschaftsleben, und die einheitlich geordnete Verwirklichung desselben ist die Kirche. In der Kirche muß jede tiefere Betrachtungsweise ein wesenhaftes Lebensproduct des Christenthums, die nothwendige Form seiner entsprechenden Lebensausprägung finden. Aber zugleich wird sich die Wahrnehmung aufdrängen, daß die Bedeutung des Christenthums sich nicht schlechthin in der Kirche erschöpft, daß das Christenthum auch über die Gränzen der Kirche hinaus eine sociale Macht bildet, welche auf alle Sphären des menschlichen Lebens zu wirken den Beruf hat, und diese allgemeinere Stellung des Christenthums wird gleichfalls in Erwägung zu ziehen sein, wenn von der Verwirklichung desselben in der Menschheit die Rede ist.

Es sind mithin vier Puncte, die wir hier noch ins Auge zu fassen haben: der Glaube und die Liebe, welche als Grundelemente hervortreten, wenn wir das Christenthum vorwiegend nach der Seite des individuellen Heilslebens betrachten; die Kirche und die sociale Bedeutung des Christenthums, die sich als das Wesentliche darstellen, wenn wir das Christenthum vorwiegend unter den Gesichtspunct des Gemeinschaftslebens stellen.

XVI.

Der Glaube und seine Bedeutung im Christenthum.

Das Christenthum kann im eminenten Sinn die Religion des Glaubens genannt werden. Von allen Seiten, zumal wenn wir auf die subjective Verwirklichung des Christenthums blicken, tritt uns der Glaube als dessen Grundelement entgegen. In keiner andern Religion hat der Glaube eine gleiche Bedeutung; keine hat das Wesen desselben in solcher Tiefe, Fülle und Reinheit entwickelt; durch keine ist der Glaube in gleicher Weise eine Kraft geworden, die Welt zu überwinden[1]). Beachten wir in dieser

1) 1 Joh. 5, 4.

Beziehung zunächst nur folgende Hauptpuncte! Christus selbst macht das Verhältniß zu seiner Person als einer geistlich und leiblich heilbringenden vom Glauben abhängig und erkennt ihm die höchsten Lebenskräfte zu[1]). Der Apostel Paulus gründet alles auf den Glauben und weiß insbesondere, wenn es sich um das Höchste handelt, das Gerechtwerden des Menschen vor Gott und der Seelen Seligkeit, von keinem andern Weg, als dem Heilsweg des Glaubens[2]). Nicht minder führt Johannes das wahre Leben auf den Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, zurück, und schreibt, um diesen Glauben zu begründen, sein ganzes Evangelium[3]). Vornehmlich weiset auch der Verfasser des Hebräerbriefes dem Glauben eine Stellung der umfassendsten Art an, indem er in ihm die Grundlage findet, aus der zu jeder Zeit alles Große und Weltüberwindende, alles Gottgefällige und die Zwecke Gottes Fördernde hervorgegangen[4]). Namentlich aber bezeichnet er das Eigenthümliche in der Erscheinung Christi damit, daß er Ihn den Anfänger und Vollender des Glaubens nennt[5]), also den, durch welchen der Glaube sein sicheres Fundament und zugleich seine höchste Vollkommenheit erhalten. Im Zusammenhange hiermit werden auch die Christen vorzugsweise die „Gläubigen" genannt und zwar ist dieß offenbar die sowohl ursprünglichste als erschöpfendste Bezeichnung ihres Wesens, während andere Benennungen, wie, „Jünger," „Brüder," oder „Heilige" ihren Grund darin haben, daß sie die Gläubigen sind.

Alles dieß ist nicht zufällig und willkürlich, sondern ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der Natur des Christenthums. Dieß wird einleuchtend werden, wenn wir das Wesen des Glau-

1) Matth. 9, 22. 29. 15, 28. 17, 20. Marc. 5, 34. Luc. 17, 6 u. a. St.

2) Röm. 3, 22. 26. 28. 4, 5. Gal. 2, 16. 20. 3, 24. 26. 5, 6. Eph. 2, 8. Phil. 3, 9.

3) Joh. 20, 31.

4) Hebr. 11.

5) Hebr. 12, 2.

bens überhaupt, insbesondere aber die Bedeutung, die er im Christenthum hat, näher erwägen.

Der Glaube im allgemeinsten Sinne, als unmittelbare Gewißheit von Dingen, die nicht sinnlich wahrgenommen werden oder Gegenstand zweifellosen Erkennens sind, ist allerdings allen Religionen gemeinsam. Denn da es sich in jeder Religion um die Beziehung auf eine höhere Ordnung der Dinge, auf ein Göttliches und Heiliges handelt, dieses Höhere aber weder für die Sinne vollständig nachgewiesen, noch durch apodiktische Demonstration bewiesen werden kann, so gibt es, um ein Verhältniß zu demselben zu begründen, kein anderes Medium, als die ursprüngliche, unmittelbare Zuversicht des Gemüthes, welche wir Glauben nennen. In dieser Bedeutung fällt der Begriff des Glaubens zusammen mit dem des religiösen Bewußtseins: er bezeichnet dieses Bewußtsein in seiner Ursprünglichkeit und Vollständigkeit, in der Art und Weise, wie dasselbe zunächst bei allen, in denen überhaupt ein religiöses Leben vorhanden ist, sich vorfindet. Allein wenn auch ein Moment des Glaubens in aller Religion ist, so haben wir doch in der Art und Weise, wie sich der Glaubensbegriff in den einzelnen Religionen realisirt, höchst bedeutende Unterschiede anzuerkennen, und um dieß anschaulich zu machen, müssen wir sowohl den Gegenstand als die subjective Beschaffenheit des Glaubens genauer in Betracht ziehen.

Als Gegenstand des Glaubens haben wir zunächst nicht bloß die göttlichen Dinge im engeren Sinn, sondern überhaupt das dem demonstrativen Erkennen sich entziehende Übersinnliche, das heißt, alles das anzusehen, was, ohne vollständig in die Sinnenwahrnehmung zu fallen, oder sich als allen Zweifel ausschließende Denkwahrheit darzustellen, doch vermöge innerer Lebensnöthigung als Wahres und Wirkliches festgehalten wird. In diesem allgemeinsten Sinne spricht man nicht ohne Grund auch vom Glauben an eine Idee oder einen Menschen: an eine Idee, insofern sie ein Bild des Vollkommenen ist, welches in seiner inne-

wohnenden Wahrheit die Bürgschaft der Verwirklichung trägt, obwohl die handgreifliche Wirklichkeit ihr nicht entspricht; an einen Menschen, insofern wir mit Zuversicht dem inneren unsichtbaren Kern seines Wesens vertrauen, obwohl manche, in die Sichtbarkeit tretenden Lebensäußerungen damit im Widerstreit zu stehen scheinen. Vorzugsweise aber pflegt doch der Begriff des Glaubens angewendet zu werden auf das Übersinnliche, insofern es über Welt und Mensch hinausliegt, auf das eigentlich Göttliche, welches seiner Natur nach das schlechthin Vollkommene, das Heilige ist.

Hierbei haben wir jedoch wohl zu beachten, in welchem Sinne das Göttliche Gegenstand des Glaubens ist und in welchem nicht. Das Göttliche kann und soll für uns auch Gegenstand des Erkennens sein. Namentlich gehören, um nur eines hervorzuheben, die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes dem Erkenntnißgebiete an. Ohne Zweifel haben solche Versuche, des Seins Gottes auf dem Wege des Denkens gewiß zu werden, ihren nicht geringen Werth. Dieser Werth ist jedoch immer nur ein relativer, und der Glaube kann dadurch nicht ersetzt werden. Zunächst haben alle Denkoperationen dieser Art bei denen, die sie anstellen und die ihnen vertrauen, das Bewußtsein Gottes, den Glauben, eigentlich schon zur Voraussetzung: denn wirklich apodiktische, die Möglichkeit alles weiteren Zweifelns aufhebende Beweise sind es ja doch nicht; vielmehr bedürfen sie, wie sie nur dadurch entstehen, daß der Gedanke Gottes schon im Gemüthe lebt, so auch stets der Gemüthszuversicht, um in der That Überzeugungskraft auszuüben. Dann aber ist ja gewiß das Verhältniß zu Gott ein Lebensverhältniß und noch dazu ein solches, an welchem alle Menschen ohne Ausnahme theilnehmen sollen. Ein Lebensverhältniß von solcher Beschaffenheit aber kann nicht bloß durch Begriffe und Schlüsse begründet werden, und am wenigsten kann es geknüpft sein an einen Inbegriff von Gedankenentwickelungen und Schlußreihen, welche durchzuführen jedenfalls nur ein sehr kleiner Bruch-

theil der Menschheit im Stande ist. Es handelt sich aber auch in der Religion überhaupt nicht eigentlich um das, was das Ergebniß solcher Beweise ist, um den Begriff einer letzten Ursache aller Dinge, eines obersten Weltordners, eines absolut vollkommenen Wesens, mit einem Wort, um das, was Gott für sich ist, sondern es handelt sich wesentlich um das, was er für uns ist. Sollen wir zu Gott in ein Lebensverhältniß treten, so muß Er selbst zuvor schon in einem Lebensverhältniß zu uns stehen, er muß sich uns kundgegeben und bezeugt haben, und diese Kundgebungen und Bezeugungen Gottes sind es, welche den eigentlichen Gegenstand des Glaubens bilden. Nicht ein Gott, der schlechthin jenseits der Welt wäre und auf den Menschen gar nicht einwirkte, jenes abstracte Gottwesen, welches der Deismus lehrt, ist wirklich Object des Glaubens, sondern nur ein lebendig sich offenbarender Gott: ein Gott, der die Welt regiert und die Menschheit leitet, der zu ihr redet und Thaten in ihrer Mitte thut [1]), der richtet und straft, hilft und erlöst, der denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist [2]), der den Hoffärtigen widersteht und den Demüthigen Gnade gibt [3]). Wie wir an die Idee nur glauben, sofern sie sich in unserm Innern als Wahrheit bezeugt, an den Menschen nur, sofern er in der Totalität der Lebensbethätigung seinen Charakter bereits dargelegt hat, so gründet auch der Glaube an das Göttliche und Heilige sich wesentlich darauf, daß es, ohne Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinn zu sein, doch für uns wirksam, daß es im höheren Sinne sichtbar und fühlbar wird, daß es erfahren und mit dem Auge des Geistes geschaut werden kann. In diesem Sinne ist aller lebendige, concrete Glaube Offenbarungsglaube. Gott bezeugt sich und in dieser göttlichen Bezeugung liegt, indem sie den Menschen innerlich ergreift, die Erzeugungskraft des Glaubens.

Das Gesagte ist auch von entscheidender Wichtigkeit für die

1) Hebr. 1, 1. 2) Hebr. 11, 6.
3) 1 Petr. 5, 5

Bestimmung des Glaubens nach seiner subjectiven Beschaffenheit. Es folgt daraus die Grundbestimmung seines Wesens, welche darin liegt, daß der Glaube seiner innersten Natur nach vor allem als Vertrauen, als hingebende Zuversicht aufzufassen ist. Denn der göttlichen Offenbarung und Bezeugung gegenüber, die jederzeit, auch wo sie als Gericht und Strafe hervortritt, nur eine heilbringende sein kann, gibt es für das Geschöpf kein anderes wahrhaft entsprechendes Verhalten, als das des unbedingt hingebenden Vertrauens und der zuversichtsvollen Aneignung des göttlich Dargebotenen. Und eben das ist der Glaube: die Empfänglichkeit für das thatsächlich sich kundgebende und verbürgende Göttliche und das vertrauende Ergreifen der in solcher Kundgebung enthaltenen Heilswirkung. So gefaßt ist der Glaube nie ein bloß theoretisches Verhalten, eine untergeordnete Art des Erkennens, ein Fürwahrhalten etwa nur aus subjectiven, wenn auch zureichenden Gründen: denn nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen wird geglaubt [1]), und dem sich uns thatsächlich bezeugenden Heilswillen Gottes muß auch von unserer Seite nothwendig ein Willensact, eine ethische Thätigkeit begegnen. Ebensowenig aber ist er etwas bloß Praktisches: denn er beruht zugleich wesentlich darauf, daß die göttliche Kundgebung erkannt und anerkannt wird und schließt Zustände in sich, welche, wie die des Friedens, der Freude, der inneren Selbstbefriedigung, nicht unmittelbar als sittliches Wollen oder Thun betrachtet werden können. Indem aber solchergestalt der Glaube weder ein Erkennen, noch ein Wollen für sich betrachtet ist, doch aber beides nothwendig in sich faßt und als vertrauensvolle Aneignung göttlicher Heilswirksamkeit auch nie ohne Liebe sein kann, ist er eine Sache des Menschen in seiner Ganzheit, eine der göttlichen Heilsthätigkeit entsprechende That der ganzen Persönlichkeit, und insofern wir den centralen Grund der Persönlichkeit Gemüth nen-

1) Röm. 10, 10.

nen, können wir sagen, daß der Ursitz des Glaubens das Gemüth sei.

Das durch diese That Angeeignete kann dann weiterhin auch Gegenstand des Denkens und der dialektischen Entwickelung werden, es enthält unter allen Umständen auch die kräftigsten Motive zur Willensbestimmung und zum Handeln; aber aller Begriffsvermittelung und allem näher bestimmten sittlichen Wollen geht der Glaube als der ursprüngliche Act des Gemüthes voran, durch welchen die göttliche Heilsbezeugung unmittelbar als wahrhaft befriedigend für das Gesammtleben erfahren und in dasselbe aufgenommen wird. So ist der Glaube nicht nur Sache der Persönlichkeit, sondern auch Sache der Erfahrung, er ist etwas, was wirklich erlebt wird, eine Lebensthatsache und Lebensgewißheit, und hat darum eine Selbständigkeit, vermöge deren er nicht nur gegen keine Art des Wissens an innerer Zuversicht zurücksteht, sondern auch von den Operationen des Denkens unabhängig ist. Es entspricht aber auch, wenn wir den Glauben in dieser Bedeutung auffassen, die subjective Grundlage des Christenthums ganz seinem objectiven Bestande: denn wie das Christenthum objectiv als Inbegriff von Heilsthatsachen sich darstellt, deren Centrum die Person Christi ist, so verwirklicht es sich gleicherweise subjectiv als erfahrungsmäßiges Erleben, als Lebensthatsache, deren Mittelpunct die Aneignung der Heilspersönlichkeit Christi bildet.

Gehen wir nun von dem bisher entwickelten Begriff aus, so leuchtet ein, daß der Glaube nach Maaßgabe der Heilskräftigkeit seines Objectes und seiner inneren Lebensfülle verschiedene Stufen haben, die höchste Stufe der Vollkommenheit, seine eigentliche Wahrheit aber da erreichen wird, wo einerseits die Heilsoffenbarung Gottes zur Vollendung gelangt ist und andererseits dem gegenüber die Aneignung des göttlich dargebotenen Heiles am meisten den Charakter hat, welchen wir als den dem Glauben unveräußerlich zukommenden bezeichnet haben: den Charakter der unbedingt vertrauenden persönlichen Hingabe, der das ganze Da-

sein umfassenden Thatsächlichkeit, der erfahrungsmäßigen Lebensgewißheit. Dieß ist im Christenthum der Fall. Hier haben wir den Inbegriff der vollendenden göttlichen Heilsthatsachen und in der Person Christi Centrum und Gipfelpunct der Bezeugungen Gottes. Hier tritt uns auch von subjectiver Seite das Glaubensprincip in seiner höchsten Lebenskraft und Reinheit entgegen. Das Erstere war Gegenstand der Betrachtung im vorangegangenen Theile dieser Schrift. Das Zweite ist noch in der Kürze anschaulich zu machen durch eine von diesem Gesichtspunct aus angestellte Vergleichung des Christenthums mit dem Heidenthum und Judenthum, sowie mit den modernen Richtungen, welche wieder ins Heidnische oder Jüdische zurücklenken.

Ohne Glauben sind allerdings, schon darum weil sie Religion sind, auch Heidenthum und Judenthum nicht. Aber das Glaubensleben erscheint in ihnen nicht in selbständiger Reinheit und Fülle; es ist mit Anderem gemischt und wird von diesem Anderen überwogen. Im Heidenthum ist es das Wissen, von dem der Glaube dominirt wird; im Judenthum das Wollen und Handeln. Und wenn dieß schon im wirklichen, geschichtlichen Heidenthum und Judenthum der Fall ist, so noch mehr in dem künstlich erneuerten Ethnicismus und Judaismus, in welchen ein Theil der neueren christlichen Welt zurückgefallen ist.

Das Heidenthum ist eine Verehrung und ein in den mannichfaltigsten Formen sich vollziehender Dienst, nicht eines wahrhaft Übernatürlichen und Übermenschlichen, sondern derjenigen Mächte, welche sich im Bereiche der Natur und des Menschenlebens als die herrschenden erweisen; es ist Cultus der als göttlich aufgefaßten Natur = und Menschenkräfte, Religion der Natur und des natürlichen Menschen. Die Grundlage der einzelnen heidnischen Culte bildet ein verschieden gestalteter Complex von Mythen und Symbolen. Wenn wir aber wieder den eigentlichen Kern dieser Mythen und Symbole zu ergründen suchen, so tritt uns letztlich eine in eigenthümlicher Weise durchgeführte Anschauung

von der Natur und dem Menschenleben entgegen, ein Inbegriff von Gedanken über die das Weltdasein in seiner unmittelbaren Wirklichkeit beherrschenden Potenzen. Allerdings erscheinen diese Gedanken nicht in begriffsmäßiger, sondern in einer, durch die dichtende Phantasie erzeugten, bildlichen und geschichtartigen Form; aber der Grundgehalt alles Bildlichen und Geschichtsförmigen ist doch immer eine Lehre, eine Philosophie der Weltkräfte, als deren innerster Gedanke trotz der polytheistischen Außenseite sich der Pantheismus, die vollkommene Identität des Göttlichen und Natürlichen zu erkennen gibt. In diesem Sinn hat das Heidenthum ein wesentlich speculatives Fundament; es muß in ihm das intellectuelle Interesse, obwohl es durch das Medium der Phantasie sich bethätigt, als das vorherrschende angesehen werden, und darum kann das, was wir im höheren Verstande Glauben nennen, die auf der Offenbarung des lebendigen Schöpfergottes beruhende Erfassung des Göttlichen in der ungetheilten Ganzheit des Lebens, in seinem Bereich nicht zur Verwirklichung kommen. Eben deßhalb ist aber auch da, wo das Christliche mit dem Heidnischen vermischt oder wo im bestimmten Gegensatz gegen das Christenthum eine durch die pantheistische Grundanschauung mit dem Heidenthum zusammenfallende Speculation durchgeführt wird, die reine und volle Ausprägung des Glaubensprincips an und für sich unmöglich, ja es stellt sich im letztern Falle selbst eine entschiedene Feindseligkeit gegen dasselbe ein. Jenes zeigt sich in der Mischreligion des Gnosticismus; dieses in der Speculation, die sich vorzugsweise die moderne nennt. Der von heidnischen Gedanken durchwirkte Gnosticismus macht das Christenthum wesentlich zu einer Lehre von den göttlichen Potenzen, er alterirt von Grund aus seinen ethisch religiösen Charakter und verwandelt es in ein phantastisch ausgestaltetes System der Religionsphilosophie, für welches der Glaube nur die Bedeutung einer untergeordneten Stufe beschränkter Erkenntniß hat. Die moderne Speculation aber, die durch ihren Pantheismus wieder wesentlich ins Heidenthum zurück-

lenkt, tritt dem bereits welthistorisch ausgeprägten Glaubensprincip gegenüber mit aller Entschiedenheit für das Princip des absoluten Wissens ein, behandelt die Religion völlig intellectualistisch, Gott selbst nur als Gedankenproceß, das Verhältniß zu ihm ganz als Sache des Denkens und Begreifens, und verlangt, natürlich unter alleiniger Anerkennung des Wissens, jene Scheidung desselben vom Glauben, welche sich in dem bekannten Satze ausdrückt: „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsre Philosophie."

Während so im Ethnicismus, dem ursprünglichen und dem restituirten, Pantheismus und Intellectualismus der gesunden Entwickelung des Glaubensprincips hemmend entgegenstehen, ist es, wiewohl unter wesentlich verschiedenen Bedingungen, im Judenthum und in den das Christenthum als Sittengesetz behandelnden Systemen die vorwiegende Richtung auf das sittliche Wollen und Handeln, vermöge deren der Glaube nicht vollständig zu der Stellung gelangt, welche ihm im religiösen Leben gebührt. Das Judenthum ist objectiv vorzugsweise ein göttlich vorgezeichneter Weg des richtigen Verhaltens; subjectiv ein Wandel, ein Gehorsam gegen die göttlichen Gebote. Dieser Gehorsam stützt sich freilich auf den Glauben an die göttliche Gesetzgebung, und überhaupt kann das Verhältniß zu einem schlechthin übernatürlichen Gott nur auf dem Glauben beruhen. So bereitet das Judenthum allerdings das Glaubensprincip vor, und hat in Abraham ein prophetisches Vorbild der Gläubigen aufzuweisen [1]). Aber seine eigentliche Seele, sein alles beherrschender Mittelpunct ist doch noch nicht der Glaube, sondern das Verhalten zu Gott in Erfüllung seines Willensgesetzes. Es hat den Glauben nicht als Centrum, sondern als Voraussetzung, und leitet nicht aus ihm, sondern aus den Werken die rechte Stellung des Menschen zu Gott ab. Denselben Standpunct, nur unter Umsetzung des positiven

1) Röm. 4, 12. 16. 18. Gal. 3, 7.

Gesetzes in das allgemeine Vernunftgesetz, nimmt im Bereiche der Welt, die den Glauben schon hat, diejenige philosophische Theorie ein, welche die Religion wesentlich zu einer Erfüllung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote macht und überhaupt die Annahme einer höheren Weltordnung und eines Weltordners nur die Folge von sittlichen Bedürfnissen sein läßt. Diese Theorie verhält sich zwar nicht, wie die moderne Speculation, entschieden vernichtend gegen die Religion, aber sie setzt sie doch herab zu einem bloßen Accidens der Sittlichkeit, und hebt dadurch die Selbständigkeit des religiösen Lebens auf, welche ihm gerade da zukommt, wo es sich auf das in seiner Ursprünglichkeit, Reinheit und inneren Kraftfülle entwickelte Glaubensprincip stützt.

Diese auf dem vollkommen entwickelten Glauben beruhende Selbständigkeit des religiösen Lebens, die Religion als in sich gegründete Lebensthatsache, finden wir nur im Christenthum. Erst Christus ist, nachdem die Heidenwelt den Glauben kaum geahndet, der alte Bund ihn zwar vorbereitet, aber nicht als Centrum des wahren Lebens aufgestellt und zu seiner Vollkommenheit geführt hatte, der Vollender des Glaubens für die ganze Menschheit geworden; erst im Christenthum ist dem Glauben die alles beherrschende Stellung gegeben, vermöge deren das göttliche Heil selbst auf die Basis des Glaubens sich gründet, und als der allein entsprechende Weg zur Aneignung dieses Heils der Glaube sich darstellt.

Christus selbst gibt sich und alles, was Er der Menschheit sein und bringen will, als Object des Glaubens, der vertrauensvollen, sittlichen Aneignung, die sich als Aufnahme eines wahrhaft heilskräftigen Gegenstandes am eigenen inneren Leben und dessen voller Befriedigung bewähren soll. Der Sinn seiner ganzen Erscheinung war: in der thatsächlichen Darstellung der heiligen Liebe, der Gnade Gottes den Menschen die wahrhaft frei machende, erlösende, heiligende Wahrheit mitzutheilen. Um dieses Ziel zu erreichen, stellte er nicht etwa Beweise für das Dasein

Gottes oder Deductionen von dessen Wesen und Eigenschaften auf; er verwies auch nicht auf die Befolgung eines Gesetzes, durch welches die göttliche Liebe erst zu gewinnen wäre; sondern er sprach und handelte unmittelbar aus der Fülle des reinsten Gottesbewußtseins heraus, und indem er auf das unaustilgbare Verlangen nach dem Göttlichen in der Menschenbrust, auf den Zug des Vaters zum Sohne rechnete [1]), verwirklichte er die heilige, gnadenreiche Liebe Gottes in seinem eigenen Leben in so unverkennbaren Zügen und schilderte sie zugleich in so anschaulichen, herztreffenden Bildern, daß jeder Empfängliche davon ergriffen werden mußte. So stand er selbst vollständig im Glauben und bot das Göttliche, indem er es lebte, das Heil, indem er es verwirklichte, zur unmittelbaren, thatsächlichen Lebensaneignung dar, was nichts anderes sagen will als: Er stellte alles auf den Glauben.

Auf dieselbe Weise verfahren auch seine Apostel. Sie bringen die frohe Kunde von dem in Christo erschienenen Heil; sie malen Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen vor Augen [2]); sie rufen zur Buße und zur Versöhnung [3]). Aber sie überlassen es dann dem von ihnen Verkündeten und im eigenen Leben Bewährten, daß es unter dem schöpferischen Einflusse des verheißenen Geistes seine Wirkungen in den Gemüthern hervorbringe und sich als Kraft Gottes zur Seligkeit bewähre. Überall waren es Lebensthatsachen, die vorgehalten wurden, um auf das Leben zu wirken, und zwar Thatsachen, welche, weil sie ein nicht handgreiflich wahrnehmbares oder schlechthin wißbares, wohl aber am inneren Leben zu erprobendes göttliches Heil in sich schlossen, ihrer Natur nach nur Gegenstand des Glaubens sein konnten.

Ebenso ist es klar, wie nur vermittelst des Glaubens das im Christenthum sich Darbietende aufgenommen werden kann. Wäre das Christenthum wesentlich Inbegriff von Lehrsätzen, so wäre sein Organ der denkende Verstand; wäre es sittliches Gesetz,

1) Joh. 6, 44.
2) Gal. 1, 6. 3, 1.
3) 2 Cor. 5, 20.

so vollzöge sich seine Aneignung durch den gehorchenden Willen. Es ist aber vor allen Dingen Versöhnung und Erlösung. Dieß setzt etwas Höheres voraus: das vertrauensvolle sich Hingeben an die erlösende Macht, das sich Öffnen des Herzens, des ganzen inneren Lebens für die Eindrücke, die wir als frei machende und heilbringende erfahren sollen. Aber das Christenthum will ja noch mehr, als bloß von einem Drucke entbinden und eine Scheidewand aufheben; es hat den ganz positiven Zweck, neue Creaturen, neue höhere Persönlichkeiten zu bilden. Wahrhaft Persönlichkeit bildend ist aber nur das Persönliche; und Persönlichkeiten, wie sie das Christenthum will: geboren in ein neues Leben der vollen Gottesgemeinschaft und Heiligung, können nur entstehen unter der vollkräftigen Einwirkung einer Person, welche das, was in andern hervorgerufen werden soll, selbst in vollkommenem Maaße besitzt. Hierbei aber hängt wieder alles davon ab, daß die Andern zu dieser Person in das entsprechende Verhältniß treten, und offenbar kann das Verhältniß, welches die Lebensmittheilung einer heiligen Persönlichkeit an sündhafte Menschen bedingt, nur darauf beruhen, daß sich das Gemüth den Eindrücken dieser Persönlichkeit willig öffnet, zu ihr volles Vertrauen faßt und in reiner Hingabe das, was ihr eigen ist, sich selbst zu eigen macht. Hierzu gehört freilich Anerkennung dieser Persönlichkeit, also auch ein Erkennen, Willigkeit für ihren Einfluß, also auch ein sittliches Verhalten; aber das, was in letzter Instanz das belebende Verhältniß begründet, ist nicht diese Anerkennung oder Willigkeit für sich, sondern es ist die aus innerer Lebensnöthigung entspringende persönliche, das ganze Leben umfassende Hingabe, und das eben ist es, was wir Glauben nennen. Ist es also richtig, daß des Christenthums schöpferischen Kern die Persönlichkeit Christi ausmacht, und zwar diese Persönlichkeit in der vollkommenen Einheit Gottes und des Menschen, worin die Kraft der Versöhnung und Erlösung nicht nur, sondern auch der heiligenden Lebensschöpfung für alle liegt: so kann es zu jeder Zeit und heute so gut

wie vor achtzehnhundert Jahren einen andern Weg zum Christenthum nicht geben, als den, daß wir mit dieser Persönlichkeit und in ihr mit Gott durch unbedingt vertrauensvolle Hingabe in lebendige Gemeinschaft treten; und eine andre Art der vollen Theilnahme am Christenthum ist nie denkbar, als die, daß wir in dieser Gemeinschaft beharren, erstarken und wachsen, daß Christus mehr und mehr in uns und unserm ganzen Leben eine Gestalt gewinnt, daß unter dem Einflusse seiner Persönlichkeit eine nach seinem Bilde geschaffene neue Persönlichkeit sich erzeugt. Dieß ist die geistige Verklärung Christi, die durch die ganze Geschichte hindurchgeht, seine Verklärung in den Einzelnen und in der von ihm ergriffenen Menschheit. Insofern dieselbe aber ursprünglich und immer nur bewirkt wird durch den Glauben, erscheint der Glaube als das wesentliche Organ des Christenthums, und das Christenthum stellt sich auch von subjectiver Seite als die Religion des Glaubens dar.

Wenn in solcher Weise im Christenthum sowohl von objectiver als von subjectiver Seite alles auf dem Glauben beruht, und dasselbe eben darum vor allen andern Religionen als Religion des Glaubens sich kennzeichnet, so wird auch nur diejenige Auffassung und Ausprägung des Christenthums seinem Wesen ganz entsprechen, welche dieß zur vollständigen Anerkennung bringt. Das ist die durch die Reformation ins Leben getretene, die der evangelischen Kirche. Hier wird nicht nur nach dem leuchtenden Vorbild des Apostel Paulus der Glaube als der alleinige Heilsweg aufs entschiedenste hervorgehoben, sondern es wird auch, wie in keiner andern Kirche, die Natur des Glaubens in ihrer ganzen Wahrheit und Tiefe erkannt. Es wird namentlich vollkommen richtig geltend gemacht: daß der eigentliche Lebenspunct des Glaubens das Vertrauen, die Zuversicht, die Hingabe ist, daß er zu allererst die Bestimmung hat, das Organ zur Aneignung Christi und seiner Heilsgüter zu sein, daß in ihm das Entscheidende für die ganze Stellung des Menschen zu Gott liegt,

und daß von diesem Mittelpunct aus alles im Leben des Menschen dergestalt bestimmt wird, daß mit Recht gesagt werden kann: wie der Mensch glaubt, so ist er; nach seinem Glauben entscheidet und gestaltet sich sein ganzes Dasein.

Fassen wir den Glauben in diesem Sinn, so ist er auch, weit entfernt, etwas in sich Abgeschlossenes, Isolirtes, eine fertige, für sich bestehende Thatsache des Geistes zu sein, vielmehr die Wurzel und der Mittelpunct eines organisch sich entwickelnden Lebens. Wie das Herz, in den Mittelpunct des physischen Lebens gestellt, einerseits dieses Leben zur Voraussetzung hat, andererseits es fort und fort erzeugt: so ist auch der Glaube ein Lebenscentrum von Kräften, die er auf der einen Seite empfängt, auf der andern Seite zu schöpferischer Hervorbringung mittheilt. Empfangend verhält sich der Glaube, indem er Christum und die in ihm gebotenen Heilskräfte aneignet; hervorbringend, indem er von dieser Aneignung aus ein neues Leben schafft. In beiden Beziehungen stellt sich uns der Glaube als ein Organisches, als ein Lebensganzes dar.

Zunächst schon in Beziehung auf seinen Gegenstand und dessen Aneignung. Der Gegenstand des christlichen Glaubens ist Gott und seine erlösende Offenbarung in Christo. Hiermit tritt uns ein Inbegriff von Heilsthatsachen und Heilswahrheiten entgegen nicht nur von unendlicher Fülle, sondern auch, indem die Person Christi das alles zusammenfassende Lebenscentrum bildet, von so wohlgegliederter und geschlossener Einheit, daß kein Bestandtheil ohne den andern in seinem wahren Wesen vorhanden sein kann. Eine Lebenstotalität solcher Art kann nicht aufgefaßt und ergriffen werden durch irgendwelche einzelne und gesonderte geistige Thätigkeit, sondern nur durch eine ursprüngliche und stets sich fortsetzende That des Geistes in der Totalität seines Lebens. Hier gilt es: das Ganze für das Ganze, ein Volles und Ungetheiltes für das Volle und Ungetheilte. Die Hingabe Christi für uns war eine unbedingte; so muß auch unsre Hingabe an ihn eine

unbedingte sein. Er schließt in persönlicher Einheit die ganze Fülle göttlichen Lebens in sich; so muß auch, indem er in unser Inneres eingeht und in demselben ein schöpferischer Lebensmittelpunct wird, der Zustand, welcher sich von diesem Mittelpunct aus gestaltet, ein in sich geschlossener, einheitlicher und wohlgeordneter sein.

Hiernach ist dann der Glaube auch ein Organisches, inwiefern er als lebendiger Grundbestandtheil inmitten eines umfassenderen Ganzen steht, inwiefern er nothwendige Voraussetzungen und gleich nothwendige Folgen hat. Das Ziel des Glaubens ist, daß der Mensch, indem er Christum in sich aufnimmt, eine neue, gottgefällige Persönlichkeit, ein Kind Gottes wird. Die Schöpfung einer neuen Persönlichkeit in dem, sein äußeres Dasein ununterbrochen fortsetzenden Menschen schließt, wie wir schon oben anschaulich gemacht, nicht nur die Entstehung eines bisher noch nicht vorhandenen, sondern auch das Absterben eines alten Lebens in sich. Dieses Absterben des alten, seiner Sünde und Schuld sich bewußten Lebens geschieht durch die Buße. Sie ist die Voraussetzung des Glaubens [1]), weil nur in dem Maaße, in welchem wir unsere Sünde empfinden und unsre Schuld selbst richten oder vielmehr dem göttlichen Gerichte über dieselbe uns demüthig unterwerfen, ein Verlangen nach dem erlösenden Heil da sein kann. Das Entstehen des neuen Lebens dagegen ist die Folge, die schöpferische Wirkung des Glaubens [2]), weil diese erfolgt vermöge des neuen Lebensprincips, das wir in Christo durch den Glauben uns angeeignet haben.

Die wesentliche Bethätigung dieses neuen Lebens ist die Liebe. Sie ist, insofern wir auf die Verwirklichung des Christenthums im Einzelnen sehen, nächst dem Glauben das zweite Grundelement desselben. Auf sie haben wir daher in gleicher Weise unser Augenmerk zu richten.

1) Marc. 1, 15. 6, 12. Apostelgesch. 2, 38. 3, 19.
2) Joh. 6, 40. Gal. 5, 6.

XVII.

Die Liebe und ihr Verhältniß zum Glauben.

„Ein Christenmensch lebet nicht in ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“ So fasset Luther ganz in apostolischem Geiste das Wesen des Christenthums von subjectiver Seite zusammen, indem er die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und Liebe, zugleich aber auch, weil der Christenmensch zuerst in Christo lebt und dann im Nächsten, die höhere Ursprünglichkeit des Glaubens andeutet.

Von diesem Standpuncte, dem wahrhaft evangelischen, ist die neuere Zeit in manchen Schichten der Gesellschaft, zumal solchen, in denen das herrscht, was man neuerlich sehr bezeichnend Durchschnittsbildung genannt hat, so weit abgekommen, daß sie ihn theils nicht mehr kennt, theils offen bekämpft. Man will an die Stelle des Glaubens, von dem nicht zu zweifeln ist, daß wir ihn nach der Schrift und der Natur der Sache als Grundprincip des Christenthums zu betrachten haben, ein anderes Princip setzen: die Liebe. Und zwar entweder so, daß man beide trennt und eine Liebe haben will hinter dem Rücken des Glaubens, auf Kosten der Kraft und Bestimmtheit desselben; oder so, daß man beide geradezu als Gegensätze betrachtet, die sich ausschließen, wie denn ein neuester Gegner des Christenthums, der dem Glauben nicht Übles genug nachzusagen weiß, selbst bis zu der Behauptung fortschreitet, „der Glaube sei seiner Natur nach lieblos, die Liebe aber an sich ungläubig.“

Solche Meinungen, die weit verbreitet sind und, wenn auch meist in ermäßigterem Ausdruck, sogar neueren Versuchen von Kirchenbildung zum Grunde liegen, nöthigen uns, diesen Punct

näher ins Auge zu fassen und das Verhältniß von Glauben und Liebe eingehender zu erörtern.

Es ist kein Zweifel, daß das Wesen des Christenthums nach seiner subjectiven Seite richtiger bezeichnet wird, wenn man von dem eben Ausgesprochenen das gerade Gegentheil behauptet. Glaube und Liebe sind so untrennbar, daß es weder wahre Liebe ohne Glauben, noch wahren Glauben ohne Liebe geben kann. Eine glaubenslose Liebe ist keine volle Liebe, ein liebloser Glaube kein wirklicher Glaube. In ihrem Beginn wie in ihrer Vollendung, soweit die letztere dem irdischen Dasein angehört, sind beide mit einander gesetzt und bedingen sich gegenseitig in ihrer Entwickelung. Das Verhältniß beider zu einander aber ist dieses, daß dem Glauben, weil er das innerste, ursprünglichste Verhältniß zum Göttlichen bezeichnet und am meisten über die ganze Lebensstellung des Menschen entscheidet, der eigentlich grundlegende Charakter zukommt, der Liebe dagegen der Charakter der Lebensentfaltung auf diesem Grunde; der Glaube also das Innere der Liebe, die Liebe das Äußere des Glaubens, der Glaube Wurzel, die Liebe Blüte und Frucht ist. Es genügt indeß nicht, diese Behauptung bloß auszusprechen, wir haben sie auch zu erweisen, und damit darzuthun, daß wir darin das Wesen des Christenthums, wie es ist und in uns leben soll, richtig auffassen.

Um das Wesen der Liebe zu bestimmen, können wir sie zunächst als das Gegentheil bezeichnen von dem, was Luther in der angeführten Stelle mit dem Worte „in sich selber leben" ausdrückt. Die der Liebe entgegenstehende Gesinnung ist diejenige, vermöge deren das Ich sich nur auf sich selbst bezieht, sich in sich selbst abschließt, sich und das Seine sucht, Andere aber zum Mittel macht, um das Seine zu erreichen; es ist mit einem Worte die Selbstsucht, der Egoismus. Dem gegenüber ist die Liebe das Herausgehen aus sich und das Eingehen in Andere, also Theilnahme; das sich Andern Darbieten, um sie zu ergänzen oder ihr Wohl zu steigern, also Mittheilung; mit einem Wort das Leben

in Anderen, das hingebende sich selbst Verlieren, Vergessen, Verleugnen, um etwas für andre zu sein [1]).

Da die Liebe in höherem Sinne ihre Stelle nur hat im Kreise von Persönlichkeiten, die zu sittlichem Leben und sittlicher Gemeinschaft bestimmt sind, so ist ihr eigentlicher und höchster Gegenstand die Persönlichkeit. Demgemäß ist das Beste, was sie darzubieten vermag, die eigene Persönlichkeit; der letzte Zweck, den sie erstreben kann, das sittliche und ewige Heil der Persönlichkeit, auf die sie sich bezieht; das höchste Ziel, das sie zu erreichen im Stande ist, diejenige innigste Gemeinschaft der Persönlichkeiten, welche deren sittliches Leben, ohne es in seiner Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit zu gefährden oder aufzuheben, aufs erfolgreichste fördert. Zwar umfaßt die Liebe auch die Naturseite und das äußere Wohl der Persönlichkeit, die ihr Gegenstand ist; aber ihr wahrer Zielpunct ist deren Inneres und Ewiges. Die Liebe bietet auch äußere Mittel der Hülfe, Förderung und Ergänzung dar; aber das, was sie zur Liebe macht, ist nicht dieses Darbieten des Äußeren, sondern die darin sich bethätigende Darreichung des Herzens und des innersten Lebens, die Selbsthingabe [2]). Die Liebe stiftet auch äußere Gemeinschaft, aber ihr Höchstes liegt darin, daß sie das Band der Vollkommenheit ist [3]) in der Gemeinschaft der Seelen. So ist die Liebe diejenige in innigster Theilnahme und vollester Mittheilung sich bewährende Selbsthingabe, welche eine das ganze Leben umfassende, vornehmlich aber auf dessen höchstes Ziel gerichtete, freie Gemeinschaft und Einigung sittlicher Persönlichkeiten herstellt, und damit als die geistige Macht sich erweist, durch welche allein das erzielt werden kann, was wir das Reich Gottes in der Menschheit nennen.

Fassen wir die Liebe in diesem Sinne, so werden wir freilich keinen Augenblick anstehen einzuräumen, daß sie ein Grundelement des Christenthums ist und unveräußerlich zu den

1) 1 Cor. 13, 5.
2) 1 Cor. 13, 3 ff.
3) Col. 3, 14.

Wesensbestimmungen desselben gehört. Es ist dieß so sehr der Fall, daß man das Christenthum ebenso in eminenter Weise die Religion der Liebe nennen kann, wie wir es die Religion des Glaubens genannt haben. Nicht nur, daß von Christo selbst das ganze Gesetz und Prophetenthum zusammengefaßt wird in dem Gebote der Liebe [1]), daß Paulus dieselbe als das Band der Vollkommenheit bezeichnet [2]), daß Johannes in ihr das eine große Merkmal der Gotteskindschaft findet [3]), daß überhaupt das Gottesreich des Christenthums nur zu denken ist als Reich der Liebe; sondern es kommt hier auch noch etwas Besonderes, ein völlig eigenthümlicher Grundzug hinzu. Im Christenthum geht alles davon aus, daß Gott die Liebe ist, die unendliche, aber zugleich wesentlich heilige Liebe. Einem sündigen Geschlechte gegenüber kann sich aber die heilige Liebe nur bewähren als erbarmende Liebe, als Gnade und Herablassung, als ein sich Mittheilen und Hingeben Gottes an das von ihm Abgewendete, als theilnehmendes Eingehen nicht bloß auf das Niedrigere, sondern auch auf das Unreine und Verworfene, um es zu heiligen und wieder zu erheben. Es ist die erbarmende Liebe des Vaters, die von Ewigkeit die Erlösung der Menschheit beschließt, und die herablassende, sich selbst opfernde, dienende, und in der dienenden Selbsthingabe auch das Geringste, das Sündhafteste nicht verschmähende Liebe des Sohnes, welche in der Zeit die Erlösung vollzieht. Und eben dieser Grundzug ist es, der dem Christenthum von seinem Ursprung her das eigenthümlichste Gepräge gibt. Nicht bloß die Liebe überhaupt ist es, die das Christenthum verkündigt und, wo es lebendig ist, auch wirklich bethätigt, sondern es ist immer zugleich die dem Niedrigen sich zuwendende, dem Geringeren dienende, das Verlorene suchende, dem leiblich und geistlich Elenden helfende, den Sünder zur Buße und zum Glauben rufende, mit

1) Matth. 22, 40. 2) Col. 3, 14.
3) 1 Joh. 5, 2. 4, 22.

einem Worte die erbarmende Liebe, welche die Seele des Christenthums bildet.

Darin aber gerade steht das Christenthum einzig da. Die erbarmende Liebe ist keine antike Tugend: die hellenische Welt in der ganzen Fülle ihrer Bildung weiß nichts von dieser demuthvoll dienenden Selbsthingabe, und dem römischen Stolze würde sie geradezu widerstrebt haben. Kein Weiser und Großer des Alterthums setzt die wahre Hoheit in die freie Herablassung und Selbsterniedrigung, und zu keines einzigen Bilde würde es passen, daß er seinen Jüngern oder Untergebenen die Füße sollte gewaschen haben. Das Judenthum stand solcher Liebe schon näher. Aber wie nothwendig es war, auch auf diesem Puncte die jüdische Selbstsucht und den Particularismus zu durchbrechen, zeigt außer anderm, was der Herr gesprochen, besonders schlagend die Parabel vom barmherzigen Samariter. Erst das Christenthum — den Meister an der Spitze, der mit Zöllnern und Sündern verkehrt, der umherzieht, dem verlassenen Volke zu helfen, der durch eigenes Vorbild nicht nur das Leiden, sondern auch das Mitleiden heiligt — hat das Thun der erbarmenden, hülfreichen Liebe geweiht als einen Dienst, der auch des Freien und Höchstgestellten würdig ist; erst das Christenthum hat auch in der Übung solchen Dienstes alle Schranken der Volks- und Religionsgenossenschaft durchbrochen und ihn zu einem wahrhaft menschlichen gemacht. Diesen Grundzug des Christenthums hat auch unser großer Dichter sehr fein herausgefühlt, indem er bei seiner Eintheilung der Religionen je nach ihrer Beziehung auf das, was über uns, was in uns und was unter uns ist, dem Christenthum die dritte Stelle anweist und dasselbe, weil es in Niedrigkeit und Armuth, in Schmach und Elend, in Leiden und Tod etwas Göttliches, ja in der Sünde selbst ein Förderungsmittel des Heiligen erkennt, als ein Letztes betrachtet, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte.

So ist die Liebe freilich das Königssiegel des Christenthums,

sein ewiges Fundament und seine reinste Wirkung. „Erbarmen will ich und nicht Opfer“ [1]) — bleibt eines der Grundworte, welche der Stifter des Christenthums gesprochen hat. Aber im Gesagten liegt auch schon, daß es eine Liebe im christlichen Sinne nicht geben kann ohne Glauben. Alle wahre Liebe nämlich ruht einerseits auf Vertrauen und Glauben, und fasset sich andrerseits zusammen in einer höchsten, alles bedingenden Liebe, in der sie ihren letzten Grund und Anker hat. Und wenn schon überhaupt in aller Liebe ein Bestandtheil des Glaubens ist, so gelangen wir vor allem zu jener höchsten, vollkommenen Liebe, die aller Liebe ewiger Grund ist, nur durch Vermittelung des Glaubens. Dieß verhält sich ganz natürlich so.

Derselbe Apostel, der gesagt hat: „Gott ist die Liebe“ [2]) — spricht auch das tiefbedeutsame Wort aus: „darinnen stehet die Liebe: nicht daß wir Gott zuerst geliebet haben, sondern, daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden [3]).“ Dieses Wort ist hier für uns maaßgebend und aus der innerlich erkannten Wahrheit desselben ergibt sich, wie die Liebe, weit entfernt an die Stelle des Glaubens treten zu können, vielmehr selbst nur aus dem lebendigen Glauben entspringt, und zwar die ächte Menschenliebe nicht minder, als die volle Gottesliebe. Wenn es nämlich zunächst schon unzweifelhaft ist, daß, wie Feuer aus Feuer sich entzündet, so alle Liebe aus der Liebe sich erzeugt: so weiset uns jede Liebe schon im Kreise des creatürlichen Lebens auf eine vorangehende Liebe hin, durch die sie hervorgerufen worden; alle Liebe der geschaffenen Wesen unter sich aber auf eine unerschaffene Urliebe, welche der letzte unerschöpfliche Quell der Liebe ist, welche als die höchste schöpferische, belebende und erhaltende Kraft die natürliche und sittliche Ordnung der Dinge hält und trägt. Eben dieser voran-

1) Matth. 9, 13.
2) 1 Joh. 4, 16.
3) 1 Joh. 4, 10. 19.

gehenden Liebe aber, welche die unsrige erzeugt, können wir nur gewiß und theilhaftig werden durch den Glauben.

Die Liebe ist das Freieste, was es gibt. Sie kann nicht geboten, sie kann nicht willkürlich gemacht werden, sie entsteht auf durchaus selbständige Weise vermöge des Gesammteindruckes, den ihr Gegenstand in unserem Inneren hervorbringt. Sehen wir hierbei zunächst auf die menschliche Persönlichkeit, so macht diese auf uns den Eindruck, welcher Liebe hervorruft, alsdann, wenn sie uns gewährt, was unser eigenes Dasein und Leben ergänzt, fördert und erhöht. Hierdurch entsteht jedoch nur ein Anfang der Liebe, der noch vielfach mit Selbstsucht versetzt sein kann. Eine Liebe, die des Namens werth ist, erwächst nicht aus dem, was der Andre uns leistet und thut, sondern aus dem, was er uns ist, nicht aus seinen Handlungen und Eigenschaften, sondern aus seiner Persönlichkeit und Gesinnung. Hierzu muß die Persönlichkeit sich erschließen und mittheilen, sie muß sich selbst hingeben; und da eben in dieser freien Selbsthingabe die Liebe besteht, so ist es die Liebe, welche Liebe hervorruft. Aber gerade diese Liebe ist es auch, die nicht gesehen und bewiesen werden kann. Die Handlungen und Äußerungen, die aus ihr hervorgehen, legen sich augenscheinlich dar; aber die Liebe, welche dahinter steht und diesen Handlungen und Äußerungen erst Bedeutung und Werth gibt, die Gesinnung, welche sie beseelt, kann nicht zwingend dargethan, sondern nur in sittlichem Vertrauen erfaßt, also geglaubt werden.

So ist der Glaube schon da unabweisbare Bedingung menschlicher Liebe, wo deren Gegenstand ein unser Leben erhöhender, in Liebe sich mittheilender, ein wirklich liebenswürdiger ist; und auch die so entstandene Liebe, wenn sie ächt und dauernd sein soll, wird ihre wahre Weihe nur in der gemeinsamen göttlichen Liebe finden. Aber das Christenthum und die aus ihm erwachsene Sittlichkeit will, daß wir nicht allein das uns Ergänzende und Fördernde, das als liebenswürdig sich Darstellende lieben sol-

len, sondern auch das Entgegengesetzte. Und zwar sollen wir nicht bloß die lieben, deren Persönlichkeit, auch wenn sie sich erschlösse, uns doch nur sehr Dürftiges darbieten könnte, sondern auch die, deren Persönlichkeit uns zurückstoßen muß: die Zöllner und Sünder, die sittlich Versunkenen und die persönlichen Feinde. Hier nun, da doch die Liebe auf freie Weise entstehen muß, der Gegenstand aber so angethan ist, daß er sie nicht durch sich selbst hervorrufen kann, sind wir auf einen höheren Grund der Liebe hingewiesen, und dieser höhere Grund der Liebe kann nirgends anders zu finden sein, als in Gott. Wo wir nicht von uns selbst aus lieben können, da müssen wir von Gott aus lieben. Wir lieben aber von Gott aus, wenn die Gewißheit von der gottgeordneten Bestimmung der Menschheit und von der göttlichen Ebenbildlichkeit jedes Einzelnen in unserm Herzen zum freien und lebenskräftigen Triebe der helfenden Theilnahme wird, die sich auch von dem Geringsten und Elendesten nicht abwendet, die auch den Verworfensten zu retten strebt; wir lieben von Gott aus, wenn wir im Bewußtsein, daß Er uns vergeben, auch dem Beleidiger vergeben und sein wahres Beste zu fördern trachten; wir lieben von Gott aus, wenn wir auch da, wo Kälte, Verschlossenheit und Feindschaft uns entgegentritt, das heilige Feuer der Liebe nicht ausgehen lassen, weil auch uns Gott geliebt hat, „da wir noch Feinde waren", und seinen Sohn für uns dahin gegeben hat, um uns in ihm in zuvorkommender Gnade alles zu schenken [1]). Hier vornehmlich ist es, wo die erbarmende Liebe des Christenthums ihre Stelle hat, eine Liebe, die nicht bloß in dem Glauben an die höhere Bestimmung und Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern in der selbsterfahrenen Gnade eines heiligen Gottes ihre Wurzel hat. Sind wir aber so mit unsrer Liebe, je höher sie sich steigert, um so mehr, an Gott gewiesen und an ihren letzten Ursprung aus göttlicher Liebe, so wird es auch nur um so

1) Röm. 5, 10. 8, 32.

klarer, daß sie aus dem Glauben erwächst und ohne denselben nicht denkbar ist.

Zwar werden nicht Wenige sagen: man könne ja Gott ohne Weiteres und unmittelbar lieben und es bedürfe dazu nicht der Vermittelung des Glaubens. Aber dieß ist nur eine Täuschung, bei der man auf christlicher Voraussetzung steht, ohne es selbst zu wissen. Zuerst muß ja doch schon Jeder, der zu Gott kommen soll, glauben, daß er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde [1]). Dann aber und vornehmlich muß Jeder, der Gott wahrhaft lieben soll, ein Bewußtsein haben von dem, was Gott in sich selbst und in seinen Erweisungen über alles lieblich und liebenswürdig macht. Denn wenn schon im Kreise des Menschlichen die Liebe eine Lebensgemeinschaft ist, welche auf dem sich Erschließen, Mittheilen und Hingeben der Persönlichkeiten beruht: so wird um so mehr das Liebesverhältniß zwischen dem Menschen und Gott darauf beruhen, nicht bloß daß der Mensch sich Gott hingebe, sondern auch, daß Gott sich dem Menschen aufschließe und als den absolut würdigen Gegenstand der Liebe darbiete, als die Liebe selbst und zwar als heilige Liebe bethätige.

Aber hat nun der Mensch seinen Gott so unmittelbar als schlechthin würdigen Gegenstand der Liebe? Kann er so unmittelbar aus sich selbst heraus Gott vollkommen lieben? Dann hätte es nicht Jahrtausende gedauert, bevor das große Wort ausgesprochen werden konnte: Gott ist die Liebe; bevor der absolute Einklang der Heiligkeit und Liebe Gottes zum vollen Bewußtsein kam. Dann würde es nicht, nachdem jenes Wort und diese Gewißheit in die Menschheit eingetreten ist, doch noch Unzählige auch im Bereiche der christlichen Welt geben, die in ihrem Herzen nichts davon wissen und in ihrem Leben nichts davon kund werden lassen. Dieß erklärt sich nur, wenn wir die Sache so fassen: die Liebe Gottes ist objectiv und in ihrer Bethätigung allerdings immer da, aber für uns ist sie nur da, wenn wir ein Vertrauen zu ihr fas-

1) Hebr. 11, 6.

sen, also durch Vermittelung des Glaubens; und zwar gilt dieß nicht bloß von den beziehungsweise untergeordneten Offenbarungen der göttlichen Liebe in der Natur und im Menschenleben, sondern auch von deren höchster und vollkommener Bethätigung, die in letzter Stufe dazu dienen sollte, alles Widerstrebende im Gemüthe siegreich zu überwinden: von ihrer Kundgebung in Christo.

Der Natur, der Schöpfung sind ohne Zweifel auch die Spuren der göttlichen Liebe eingedrückt; aber, wie ein berühmter Astronom in gewissem Sinne mit Recht sagte: er habe im ganzen Weltall gesucht und nirgends einen Gott gefunden, so kann man dasselbe auch von der göttlichen Liebe sagen. Die Welt offenbart dieselbe so, daß sie sie zugleich verbirgt. Zur Offenbarung der göttlichen Liebe wird uns die Schöpfung nur, wenn wir, unabhängig von den Erscheinungen, das Bewußtsein davon schon im Gemüthe tragen, wenn wir die Welt im Lichte Gottes betrachten. Ist dieß nicht der Fall, so tritt uns auch vieles Widersprechende, auf jeden Fall aber mehr ein unausdenklicher Verstand und eine unermeßliche Macht, als eine unendliche Liebe entgegen. Auch stehen die Religionen, welche das Göttliche in der Natur finden, noch weit ab von der Erkenntniß desselben als heiliger Liebe.

Eine vollere Kundgebung der göttlichen Liebe haben wir auf dem sittlichen Gebiete, in der Geschichte und den Führungen des Menschenlebens, aber zugleich auch härtere Widersprüche. Neben jenem Naturforscher, der Gott nicht in der Schöpfung fand, stehen berühmte Historiker, die ihn auch in der Geschichte nicht finden und die eher geneigt sind, eine Macht des Verderbens für die herrschende zu halten, als eine Macht der Liebe. Jedenfalls ist es weit mehr das Weltgerichtliche, die vergeltende und ausgleichende Gerechtigkeit, die Nemesis, was in der Geschichte sich kund gibt, als die Liebe. Deutlichere Spuren zeigen nicht selten die Geschicke des einzelnen Menschenlebens. Aber hier, wie in den Schicksalen der Völker, werfen sich immer zugleich die großen und herben Räthsel auf, bei deren Lösung die widerstrei-

tenden Gedanken häufiger von der Idee einer alles lenkenden Liebe abirren, als sie bestätigend festhalten. Auch hier ist es nicht die Erfahrung, welche uns diese Idee vollkommen überzeugend an die Hand gibt, sondern wir müssen dieselbe zuvor schon im Geist und Gemüthe haben, damit sie uns das Welt- und Menschengeschick verkläre und die darin vorkommenden Verwickelungen entwirre.

Überall also werden wir auf das eigene Bewußtsein zurückgewiesen, von der natürlichen Ordnung der Dinge sowohl, als von der sittlichen. Das Bewußtsein selbst aber, wie gelangt dieses zum sicheren Innewerden der göttlichen Liebe? Gewiß nur durch den Glauben. Denn wenn die göttliche Liebe überall nicht unmittelbar und zwingend dargethan zu werden vermag, so kann sie nur durch einen Act des sittlichen Vertrauens als ein Reales ergriffen werden. Mit dem menschlichen Bewußtsein jedoch hat es wieder seine eigene Bewandtniß. Jahrtausende lang ging ihm die volle Idee der göttlichen Liebe nicht auf, seit sie aber aufgegangen ist, macht sie sich nur durch Kampf geltend und behauptet sich nur unter Schwankungen zwischen Mehr und Minder, Gewißheit und Zweifel. Es muß also auch etwas dieser Idee und ihrer Sicherheit Widerstrebendes im Menschen wirksam sein. Dieses Widerstrebende ist das, was uns innerlich von Gott scheidet und sein Bild in uns verdunkelt. Es ist die Sünde und deren Wurzel die Selbstsucht, das Widerspiel und natürliche Hemmniß der Liebe. Das Bewußtsein des sündigen Menschen kann den Gedanken der vollkommenen göttlichen Liebe gar nicht aus sich erzeugen und mit voller Zuversicht festhalten; es hat entweder nur einen unbekannten, dunkeln, unheimlichen Gott, oder, wenn die Idee Gottes deutlicher in ihm lebt, wesentlich nur den Gott, der Gesetzgeber und Richter, nicht den Gott, der heilige Liebe ist; es empfindet den göttlichen Willen nothwendig als zurückstoßenden Unwillen, als Zorn, nicht als erbarmende und helfende Gnade. Soll nun in dem Bewußtsein die durchgreifende

Revolution vor sich gehen, vermöge deren an die Stelle der niederwerfenden Furcht vor Gott oder der dunkeln Scheu vor seiner geheimnißvollen Macht die klare, erhebende Gewißheit seiner unendlichen Liebe tritt: so kann dieß, weil das sündiggetrübte Bewußtsein diese Gewißheit nicht aus sich selbst zu schöpfen und unter allen Schwankungen siegreich zu behaupten vermag, nur dadurch geschehen, daß sich seinem erfahrenden Anschauen eine Kundgebung der heiligen Liebe Gottes darbietet, welche mit der ganzen Macht der Thatsächlichkeit und in der Gestalt, welche der Darstellung vollendeter Liebe allein entspricht, in der Gestalt der Persönlichkeit, in das Bewußtsein eindringt und in dem Menschen, indem sie in ihm zugleich die Herrschaft der Selbstsucht und Sünde bricht, ein neues Leben erzeugt, welches durch seine innere Verwandtschaft des Göttlichen immer vollständiger theilhaftig wird.

Diese höchste, thatsächliche Kundgebung der heiligen Liebe Gottes haben wir in Christo, dem Sohne Gottes, dem Erlöser. Hier ist es nicht, wie in der Natur, der gebrochene und darum minder klare Strahl der Liebe, der unsern Geist trifft, sondern ihr gerader, directer Strahl; es ist unmittelbar auf dem sittlichen Gebiete die Liebe selbst, die persönliche, die uns entgegenkommt. Und diese Liebe ist nicht, wie sonst überall im menschlichen Leben, eine durch Selbstsucht und Sünde getrübte, sondern es ist die schlechthin reine, unbedingt sich opfernde, also schon um ihrer inneren Natur willen als göttlich anzuerkennende; zugleich aber auch die Liebe der, in der ganzen Geschichte der Menschheit einzigen Persönlichkeit, die von sich sagen durfte, daß sie mit Gott eins sei, die zugleich auf die Empfänglichen den Eindruck machte, daß in ihr die Fülle der Gottheit wohne. Dieser Persönlichkeit gegenüber konnte sich erst, ihr gegenüber aber mußte sich auch die alles überwindende Gewißheit der göttlichen Liebe erzeugen, und nun konnte der Jünger, der sich am innigsten in diese Persönlichkeit eingelebt hatte, das bis dahin unerhörte Wort aussprechen:

Gott ist die Liebe[1]). Diese Liebe erst, in welcher das Wesen der schöpferischen, zuvorkommenden, erbarmenden Liebe Gottes sich ganz darstellt und mittheilt, erhebt unser Bewußtsein vollständig über die Schranken der Selbstsucht, Sünde und Zweifelmüthigkeit; bezeugt uns, daß Gott größer ist als unser Herz; treibt alle Furcht aus; verklärt uns die Natur und das Menschengeschick und läßt uns, ausgegossen in unsre Herzen, alles in dem Lichte schauen, dessen wir, ohne es aus der Natur und Geschichte oder dem eigenen Selbst in seiner ganzen Reinheit schöpfen zu können, zur Lösung der ungeheuern Räthsel des Daseins bedürfen.

So ist Christus die alles verklärende Liebe, die menschlich persönliche Offenbarung des Gottes, der heilige Liebe ist, welche in ihrer Einzigkeit und alles überwindenden Lebensmacht eine Bedeutung für das ganze menschliche Geschlecht hat. Aber für jeden von uns ist er dieß nur, wenn wir nicht nur das geistige Auge nicht vor ihm verschließen, sondern auch das, was in ihm lebt, in rechter Herzensempfänglichkeit auf uns wirken lassen; wenn wir die in ihm sich bethätigende Liebe in vertrauensvoller Selbsthingabe ergreifen; wenn also durch Vermittelung des Geistes, der das Bild Christi uns verklärt[2]) und die in ihm geoffenbarte göttliche Liebe ausgießet in unsre Herzen[3]), das, was in Christo war, in uns zur schöpferischen Kraft eines neuen Lebens wird. Alles dieses zusammen aber, diese Anschauung Christi, diese vertrauende Hingabe an ihn, dieses durch den heiligen Geist gewirkte Hereinziehen dessen, was in Christo lebte, in unser eigenes innerstes Leben: das ist eben der Glaube; und so haben wir die wahre, sichere, volle Liebe Gottes und der Menschheit nur durch den Glauben und zwar in ihrer Vollendung nur durch den Glauben, der in Christo die persönlich gewordene göttliche Liebe in ihrer Reinheit und Heiligkeit selbst in sich aufnimmt.

Wenn wir aber so die Liebe auf den Glauben zurückführen,

1) 1 Joh. 4, 16. 2) Joh. 16, 14.
3) Röm. 5, 5.

so ist, wie schon aus dem Bisherigen einleuchten wird, das Verhältniß von Glauben und Liebe nicht zu fassen als mechanisches nach einander, sondern als organisches in und mit einander Sein. Nicht ist zuerst der Glaube rein für sich da, und dann entsteht aus dem fertigen Glauben die Liebe, sondern in dem beginnenden Glauben ist die Liebe schon mitgesetzt. Denn der Glaube im Bereiche der christlichen, d. h. der ihn zu seiner Reinheit und Selbständigkeit bringenden Religion ist ja die Aneignung der in Christo geoffenbarten heiligen Liebe Gottes und diese Liebesaneignung kann schon in ihren ersten Anfängen nicht gedacht werden ohne liebende Bewegung des Gemüthes. Noch mehr aber gilt dieß vom Glauben in seiner weiteren Entwickelung und Vollendung. Je voller und tiefer er aus der in Christo enthaltenen Fülle „Gnade um Gnade“ [1]) schöpft, desto mehr wird er auch selbst unmittelbar schöpferisch werden in Beziehung auf die Liebe und deren, Gott und Christo immer mehr sich verähnlichende Bethätigung; bis zuletzt die Liebe hervortritt, wie die beiden großen Apostel, der des Glaubens und der der Liebe, sie schildern: die Liebe, welche in voller Selbsthingabe den liebt, der uns zuerst geliebt, und in ihm die Brüder [2]); welche sich überall nicht der Ungerechtigkeit freut, sondern der Wahrheit, welche nicht das Ihre sucht und sich nicht erbittern läßt, sondern alles verträgt, alles glaubet, alles hoffet und alles duldet [3]). Denn wie alles dieß aus dem lebendigen Glauben naturgemäß hervorwächst, so sind es auch Dinge, welche nur die Liebe vermag, die den Glauben zum Grund hat; während eine Liebe, die sich nur auf sich selbst stützt oder gar dem Glauben entgegenstellt, fortwährend auf dem Puncte steht und tausendmal der Gefahr unterliegt, nur das Ihre zu suchen und sich erbittern zu lassen, sich nur zu halten an das, was ihr unmittelbar wohlthut, und nur zu dulden, was mit ihr gleichen

1) Joh. 1, 16.
2) 1 Joh. 4, 19. 21. 5, 1.
3) 1 Cor. 13, 4—7.

Sinnes ist, also in das Gegentheil von dem umzuschlagen, was sie sein soll.

In solcher Weise ist der Glaube Quelle der Liebe, die Liebe Vollendung und Lebensfülle des Glaubens, beide so untrennbar, daß in seiner Wahrheit Keines ohne das Andere gedacht werden kann. Doch aber, weil der Glaube über die innerste Stellung des Menschen zu Gott entscheidet und das Werkzeug ist zur Aneignung der göttlichen Lebenskräfte, muß er als das vorzugsweise Ursprüngliche, Grundlegende und Schöpferische anerkannt werden. Die Liebe aber wird mit demselben Recht als das Größeste und Höchste bezeichnet [1]), weil sie die Vollendung des Glaubens, der zur ganzen Lebensfülle ausgestaltete Glaube ist; weil sie, als das Band der Vollkommenheit, nimmer aufhört, während der Glaube in Schauen, die Hoffnung in wirklichen Besitz übergeht [2]).

XVIII.

Die christliche Gemeinschaft als Kirche.

Hiermit glauben wir, der objectiven Seite entsprechend, auch die subjective Seite des Christenthums in ihren Grundbestandtheilen richtig bestimmt zu haben. Indeß haben wir dabei zunächst nur den einzelnen Gläubigen ins Auge gefaßt. Aber das Christenthum soll ja nicht bloß Zustand des Einzelnen werden, sondern Zustand der Menschheit; ja es kann seine Aufgabe auch am Einzelnen wahrhaft und vollständig nur erfüllen, wenn es zugleich Gesammtzustand ist. So fordert das Christenthum Gemeinschaft, die ihrer Natur nach eine geordnete, in wohl gegliederter Einheit sich zusammenfassende sein muß. Als geordnete Gemeinschaft nennen wir das Christenthum Kirche. Demnach haben wir nun zuzusehen, wie sich auch in diesem Zusammenschluß des

1) 1 Cor. 13, 13. 2) 1 Cor. 13, 8—12.

Subjectiven zu einem lebendigen Ganzen, in der Kirche, das Wesen des Christenthums entsprechend ausdrückt.

Hier ist zunächst einleuchtend, daß das Christenthum, wenn es sich zur vollen Wirklichkeit bringen und seine Bestimmung erfüllen sollte, eine Kirche hervorbringen mußte. Das Christenthum kündigt sich selbst bei seinem ersten Auftreten als Gottesstaat, Gottesreich an; es sagt zugleich: das Gottesreich sei gekommen [1]), es sei unter den Menschen und inwendig in ihnen [2]). Dieses Reich also, obwohl es auch Himmelreich genannt wird, ist nicht und soll nicht sein etwas nur Jenseitiges, Überirdisches, ideal über der Wirklichkeit Schwebendes, sondern etwas der Wirklichkeit thatsächlich Eingepflanztes. Und wenn das Gottesreich nach der einen Seite, inwiefern es einen Zustand absoluter Vollkommenheit bezeichnet, allerdings als Idee aufgefaßt werden kann, so ist es doch auch eine wahre, göttliche Idee nur dadurch, daß es stets in der Verwirklichung begriffen ist. Ist nun das Gottesreich zwar nicht ein Reich von dieser Welt [3]), also dem, was man sonst Reich oder Staat nennt, im Princip und in der Gestaltung nicht gleich zu stellen: so kann es doch Reich oder Staat in irgend einem wohlbegründeten Sinne nur dann genannt werden, wenn es mit dem staatlichen Leben wenigstens darin übereinkommt, daß es ein gemeinsames und in der Gemeinsamkeit geordnetes, gegliedertes, einheitliches Leben ist; und da diese Ordnung und Gliederung nicht die des Staates sein kann, so muß die Gemeinschaft, in der sie sich verwirklicht, eine vom bürgerlichen Gemeinwesen unterschiedene sein und sich nach eigenthümlichen Gesetzen entwickeln.

Das Gesagte ergibt sich auch unmittelbar aus der Natur des Christenthums. Zur Gemeinschaft treibt das Christenthum schon weil es überhaupt Religion ist: denn alle Religion, weil sie auf das nicht bloß für den Einzelnen vorhandene Göttliche sich bezieht und von dem Göttlichen aus wo nicht die ganze Menschheit so doch

1) Matth. 4, 17. 2) Luc. 17, 21.
3) Joh. 18, 36.

einen größeren Kreis derselben mit eigenthümlicher Liebe umfaßt, ist ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaft bildend. Es treibt dazu aber auch als diese besondere Religion: denn seine ganze Natur ist so angethan, daß es sich nur in der Gemeinschaft befriedigen kann. Wir wollen hier nicht davon sprechen, daß das Christenthum in eminenter Weise Religion der Liebe, die Liebe aber an sich Band der Gemeinschaft ist. Darauf aber müssen wir hinweisen, wie in und mit dem Entstehen des Christenthums selbst auch die Gemeinschaftsbildung ihre Wurzeln schlägt. Das Christenthum, wie wir gesehen, entsteht in uns dadurch, daß wir Christum und in ihm das göttliche Heil aufnehmen, daß Christus in uns Gestalt gewinnt. Indem wir aber Christum aufnehmen, nehmen wir damit unmittelbar sowohl den Trieb, als die Kraft zur höchsten und vollkommensten Einigung in unser Inneres auf. Das Verhältniß zu Christo kann nie bloß Verhältniß des Einzelnen zu einem andern Einzelnen sein, sondern es ist in seiner Wurzel und in seiner ganzen Entwickelung Verhältniß zu dem gottmenschlichen Versöhner und Erlöser. Versöhner und Erlöser, Hersteller der Gotteskindschaft ist aber Christus nicht für Diesen oder Jenen, sondern für Alle, so viele deren empfänglich sind; und Er ist dieß nur, indem Er sie als Fürst des Lebens, als Haupt des Gottesreiches in seine Gemeinschaft aufnimmt, die immer zugleich auch eine Gemeinschaft mit allen denen ist, die Christus gleichfalls als Glieder sich angeeignet hat. Wir können mit Christo gar nicht wirklich und lebendig in Gemeinschaft treten, ohne zugleich in Gemeinschaft zu treten mit allen denen, für welche er das erlösende Haupt und der Urheber der Gotteskindschaft ist; wir können das Haupt nicht für sich allein haben, sondern wir haben es als solches immer nur in untrennbarer Gemeinschaft mit den Gliedern. Zugleich leuchtet ein, daß, weil Christus in uns Gestalt gewinnen, dieß aber nicht geschehen soll durch Vernichtung der gottgeordneten persönlichen Eigenthümlichkeit, sondern durch Verklärung derselben, diese Gestalt eine verschiedene sein muß,

und daß nur, indem diese verschiedenen Gestaltungen sich ergänzen, indem der eine Geist, der von Christo ausgeht, in mannichfaltigen Gaben zu Einem zusammenwirkt, die volle Darstellung des Lebens und Wesens Christi zu Stande kommen kann [1]).

So bildet sich nothwendig von Christo als dem schöpferischen Mittelpuncte aus ein Leben, welches von Haus aus Leben der Gemeinschaft ist, und, weil es sich in einem von demselben Geiste getragenen und demselben Ziel zustrebenden Zusammenwirken verschiedener Eigenthümlichkeiten und Begabungen darstellt, ein gegliedertes und in der Gliederung geordnetes sein muß. Ein Gemeinschaftsleben aber, das sich so von Christo als dem gottmenschlichen Erlöser aus und auf dem Grund eben dieser seiner Erlöserthätigkeit organisirt, muß nothwendig einen völlig eigenthümlichen Charakter an sich tragen und kann mit keiner andern Art des Gemeinschaftslebens in eins zusammenfallen. Darum sagen wir, indem wir dieses Gemeinschaftsleben Kirche nennen, daß das Christenthum aus der inneren Nothwendigkeit seines Wesens heraus eine Kirche hervorbringt und daß diese Kirche eine Lebensgestaltung von eigenthümlicher Art ist.

Ebenso klar aber ist es auf der anderen Seite, daß unter allen Religionen nur das Christenthum es ist, welches im wahren und vollen Sinne eine Kirche haben kann. Unter Kirche nämlich verstehen wir die religiös-sittliche Gemeinschaft rein als solche, die religiöse Gemeinschaft ohne Vermischung mit Fremdartigem, eben darum aber auch in ihrer vollen Selbständigkeit. Zu dieser ist erst durch das Christenthum der Grund gelegt worden, weil im Christenthum erst die Religion rein und vollständig hervorgetreten ist als Glaube, gegründet auf einen Inbegriff von Lebensthatsachen, auf diesem Grunde sich entfaltend als unabhängiges Selbstleben, und darum fähig, eine für sich bestehende Lebensgemeinschaft zu erzeugen.

Bis auf Christus war, wie dieß auch heute noch in allen

1) 1 Cor. 12, 4—28.

übrigen Religionen außerhalb der christlichen der Fall ist, das religiöse Leben nicht wahrhaft selbständig, sondern in untrennbare Beziehung gesetzt zu andern Lebenselementen, insbesondere zu denen der bürgerlichen Gesetzgebung und der staatlichen Ordnung. Es handelte sich dann nur darum, ob in der hieraus entspringenden Vermischung das Religiöse herrschend und das Staatliche untergeordnet, oder das Staatliche herrschend und das Religiöse untergeordnet war. Im erstern Falle entstand der Religionsstaat, dessen ausgeprägteste Form die jüdische Theokratie ist, im andern Falle die Staatsreligion, deren Darstellung wir vornehmlich in dem, auch die Religion wesentlich unter dem Gesichtspunct der Gesetzgebung und Politik behandelnden, Römerthum finden. Beidem gegenüber hat Christus die Religion ganz und gar auf das ihr eigenthümliche Gebiet, in das Heiligthum des Gemüthes, in das Innerste der Gesinnung zurückgeführt und sie vollständig zu einer Sache des Glaubens, also des freiesten Vertrauens, der innerlichsten Hingabe, der persönlichsten Überzeugung und Erlebung, eben damit aber vollkommen selbständig gemacht. Nicht hat Er sich damit gleichgültig verhalten gegen bürgerliche und staatliche Zustände; vielmehr hat Er ohne Zweifel gewollt, daß der Geist heiliger Liebe, den er in die Menschheit pflanzte, auch die staatliche Ordnung durchdringe. Ebenso wenig hat Er, ein selbständiges religiöses Leben gründend, der staatlichen Ordnung etwas entziehen oder ihr entgegentreten wollen; vielmehr hat Er ausdrücklich gesagt, man solle auch dem Kaiser geben, was des Kaisers ist [1]). Aber allerdings hat Er nicht gewollt: weder daß die Religion, die er stiftete, selbst bürgerliche Gesetzgebung sei und dem Staate unmittelbar Vorschriften gebe; noch auch, daß sie von da her oder überhaupt von einem außer ihr liegenden Gebiete Gesetze empfange; sondern er hat sie behandelt als etwas rein auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen sich Beziehendes, als etwas in sich selbst Gegründetes und Freies, und darum vom Wechsel der

1) Matth. 22, 21.

äußeren Zustände, wie bedeutsam und einflußreich diese sonst auch sein mögen, doch im innersten Kerne Unabhängiges. Den nämlichen Charakter muß auch die aus dieser Religion erwachsende Gemeinschaft tragen: den Charakter einer von fremdartigen Bestandtheilen sich rein haltenden, in sich selbständigen, auf freier, nicht gesetzartig gebotener Überzeugung beruhenden religiösen Lebensdarstellung; und insofern wir dieß nur im Christenthum finden, sagen wir, daß nur das Christenthum im wahren Sinne eine Kirche habe.

In der Anerkennung dieses Satzes können uns auch widersprechende Erscheinungen im Bereich der Kirchen- und Weltgeschichte nicht irre machen. Denn wenn es sich gleich hier zeigt, daß auch das Christenthum Vermischungen, zum Theil sehr starke Vermischungen mit andern Lebensgebieten erfahren und die Kirche, namentlich in ihrer Stellung zum staatlichen Gebiete, gar manche Übergriffe sowohl verschuldet als erduldet hat: so stellen sich gerade diese Erscheinungen dem tieferen Blicke als Verderbnisse, als Zeichen des Abfalls vom wahren Christenthum, als Rückfälle entweder in das jüdisch Theokratische oder in das heidnisch Staatskirchliche dar, und es wird bei richtiger Würdigung dieser Wahrnehmungen nur um so unzweifelhafter, daß, so wahr das Christenthum als selbständiger Glaube besteht, ebenso gewiß auch der inneren Selbständigkeit des Glaubens die äußere Selbständigkeit der Kirche als Glaubensgemeinschaft entsprechen muß. Nur wird dabei diese Selbständigkeit immer auch im rechten Sinne zu verstehen sein. Sie wird aber in wahrhaft christlichem Geiste nur dann gefaßt werden, wenn sie als zusammenbestehend gedacht wird mit der Anerkennung des Staates als einer gleichfalls göttlichen Ordnung, und nicht verwechselt wird mit Lostrennung vom Staate oder von irgend einem nach göttlicher Ordnung berechtigten höheren Lebensgebiete.

Ist nun die Sache so angethan, daß das Christenthum ebensowohl eine Religion ist, welche Kirche haben muß, als auch die-

jenige Religion, welche allein im wahren Sinne Kirche haben kann: so wird gewiß die Kirche zum Wesenhaften dieser Religion gerechnet werden müssen. Gehört aber die Kirche zum Wesen des Christenthums, ist sie unentbehrlicher Ausdruck, Trägerin und Erhalterin desselben, so werden wir zugleich alles das, was das Wesen des Christenthums ausmacht, in der Kirche zu suchen, aber auch nur das, was diesem Wesen entspricht, in der Kirche als wahr und gültig anzusehen haben. Von diesem Gesichtspunct aus könnte, wollten wir ins Einzelne gehen, eine reiche Auseinandersetzung gegeben werden. Nach der Ökonomie unserer Darstellung jedoch beschränken wir uns darauf: das unverrückbare Lebenscentrum der Kirche, ihr nothwendiges Fundament, ihre nie zu entbehrende Lebensbethätigung und ihr höchstes Ziel in solcher Weise anschaulich zu machen, wie sich dieß aus dem Wesen des Christenthums ergibt, und wie es, wo es sich nicht in der Wirklichkeit der Kirche fände, doch immer als deren eigentliche Wahrheit und höchstes Postulat angesehen werden müßte.

Soll die Kirche Darstellung des Christenthums sein, so kann sie kein andres Lebenscentrum haben, als das Christenthum selbst: dieses ist Christus in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und heilschaffenden Thätigkeit, Er, der Erlöser mit seinem Geist und seinen Gaben. Hat die ganze bisherige Betrachtung gezeigt: wie Christus das noch nicht zur Entfaltung gekommene Christenthum, das Christenthum aber der menschheitlich entfaltete Christus ist, so können wir nun ganz dasselbe auch von der Kirche sagen. In Christo und dem von ihm ausgehenden Geiste lag ursprünglich und liegt heute noch in stets ungeschwächter Fülle die Kraft, ebenso wohl die Einzelnen sich anzueignen und zu Organen seines Lebens zu machen, als auch die auf solche Weise ihm Einverleibten unter sich zu einigen und unter ihnen, als durch ihn gebildeten Persönlichkeiten, eine Gemeinschaft freien Zusammenwirkens herzustellen. So bildet sich stets von Ihm als dem schöpferischen Mittelpuncte aus die Kirche. Er ist ihr Haupt, sie sein Leib, die ein-

zelnen Gläubigen sind die Glieder, jedes mit eigenthümlicher Begabung und daraus entspringender besonderer Bestimmung [1]). Nur diese Entstehung der Kirche ist als die dem Wesen des Christenthums wirklich entsprechende zu betrachten: von Christo aus die Kirche, nicht von der Kirche aus Christus. Christus ist und bleibt immer das Maaß der Kirche, das letzte, höchste, entscheidende. So viel Christus in der Kirche ist, so viel ist sie wahre und lebendige Kirche; so viel er ihr mangelt, unwahre und todte; so viel er in ihr zurückgedrängt oder gar verleugnet wird, ist sie verdorbene und widerchristliche. Ein Gleiches gilt von jeder Wiederherstellung, jeder belebenden Verbesserung der Kirche. Ächte Reformation ist nie da, wo von Christo ab, sondern immer nur da, wo tiefer in ihn hinein geführt, wo Er lebensvoller in die Mitte gestellt und die Fülle seiner Heilskräfte wirksamer in Thätigkeit gesetzt wird. Nur wo der lebendige Christus ist, kann eine Kirche sein; aber wo Er auf wahrhaft lebendige Weise ist, da wird sie auch nicht fehlen.

Ist solchergestalt Christus das Lebenscentrum der Kirche, der Glaube aber das allein entsprechende Organ zur Aufnahme Christi: so wird der Glaube ohne Zweifel als das Fundament zu betrachten sein, worauf die Kirche sich aufbaut; immer jedoch der Glaube in dem Sinne, daß wir durch ihn Christi sowie aller in Ihm gegebenen Heilsgüter und Lebenskräfte theilhaftig werden. Es bleibt unverrückliche Grundbestimmung der Kirche, daß sie Glaubensgemeinschaft ist. Alles andre aber, was sonst in ihrem Bereiche vorkommt, hat Werth und Bedeutung nur in dem Maaße, als es in organischem Zusammenhang mit der Lebenswurzel des Glaubens steht, die selbst wieder ihre Nahrungskräfte aus Christo zieht. Nothwendig zur vollkommenen Ausgestaltung und zum geordneten Bestehen der Kirche sind freilich auch noch andere Dinge, in Beziehung auf welche, weil sie aufs genaueste mit dem Glauben zusammenhängen, es leicht geschieht, daß ihnen ein gleich funda-

1) Ephes. 1, 23. Col. 1, 18. 24. 1 Cor. 12, 12. 27.

mentaler Charakter beigelegt und dadurch die Bedeutung des Glaubens beeinträchtigt wird. Da hieraus immer eine Beschädigung der Kirche erwächst, so ist die Sache näher ins Auge zu fassen.

Gewiß ist der Kirche zunächst auch nothwendig ein Bekenntniß ihres Glaubens. Denn, wo wirklich von Herzen geglaubt wird, da muß auch mit dem Munde bekannt werden [1]) und solches Bekennen ist Sache nicht bloß des Einzelnen, sondern vor allem auch der Gemeinschaft, die ja eben dadurch erst eine erkennbare, wohl begränzte Gestalt gewinnt und sich als Kirche verwirklicht, daß sie dem Glauben, auf welchen sie sich gründet, einen bestimmten und festen Ausdruck gibt, sich selbst zur inneren Befriedigung, ihren Mitgliedern zum sichern Erkennungs- und Einigungszeichen, den außer ihr Stehenden zum Zeugniß der von ihr aufgenommenen und treu bewahrten Heilswahrheit. Nicht minder nothwendig für das vollständige Leben der Kirche ist die Ausprägung des Glaubens im Begriff, das Dogma. Denn der Glaube hat ja einen Inhalt, er schließt in unveräußerlicher Weise auch ein Moment der Erkenntniß in sich, er sucht deßhalb aus innerem Bedürfniß über sich klar zu werden, sich selbst in seinem Grund und Zusammenhang zu begreifen, und eben diese begreifende Feststellung des Erkenntnißgehaltes im Glauben, inwiefern sie mit den entsprechenden wissenschaftlichen Mitteln vollzogen worden, in der Kirche zur Anerkennung gekommen und durch solche Anerkennung über das Subjective der bloßen Lehrmeinung empor gehoben ist, nennen wir Dogma. Endlich ist für den sicheren Bestand der Kirche auch eine Ordnung der Lehre nothwendig. Denn wenn die Kirche ihrer Natur nach auf gewissen von ihr anerkannten und bekannten Grundbestimmungen des Glaubens ruht und zugleich eine für die Dauer geordnete Gemeinschaft sein soll, so darf die Lehre, welche ja das Medium für die Mittheilung und Fortpflanzung des Glaubensinhaltes ist, nicht

1) Röm. 10, 9. 10.

der Willkür des Einzelnen preisgegeben sein, sondern es muß eine Festsetzung bestehen über das, was in dieser Beziehung als unerläßlich, sowie über das, was als zulässig oder unzulässig anzusehen ist. Unentbehrlich also für den vollen Bestand der Kirche sind diese Dinge allerdings. Aber so sehr sie dieß sind, so wichtig ist es auch, daß sie stets im richtigen Verhältniß zum Glauben aufgefaßt werden, daß insbesondere die schöpferische, grundlegende Bedeutung des Glaubens ihnen gegenüber in keiner Weise geschmälert oder verkannt wird.

Alles Bekennen des Mundes, soll es ein ächtes sein, muß hervorgehen aus dem Glauben des Herzens. Alle Dogmen haben ihren wahren Werth nur, inwiefern sie entsprechende Gefäße für einen in sich lebendigen Glaubensinhalt sind. Alle Lehrordnung, sie zuletzt auf dem Glauben ruht, hat wesentlich den Zweck der wie Pflanzung und Pflege des Glaubenslebens dienstbar zu sein. Alle diese Dinge sind nicht lediglich für sich da; sie entspringen aus einem Andern und sind dienende Mittel für ein Andres; sie stehen in untrennbarer Verbindung mit dem Gesammtorganismus christlichen Lebens, in welchem sie sehr wesentliche Bestandtheile, aber doch immer nur Bestandtheile bilden; ihr Werth ist daher, obwohl ein hoher, doch nicht ein absoluter, sondern durch die Richtigkeit ihrer Stellung bedingt. Wird die naturgemäße Stellung des Bekenntnisses, des Dogma's, der Lehrnorm in der Kirche verrückt, wird ihre gliedliche Bedeutung verkannt und jedes als ein schlechthin für sich Bestehendes behandelt, wird ihr Werth ins Absolute gesteigert und dadurch die Bedeutung des Glaubens und des aus ihm entspringenden Lebens zurückgedrängt, so erzeugen sich unvermeidlich Verderbnisse des christlichen Gemeinschaftslebens, die zu den verhängnißvollsten Zerrüttungen führen können. Es verwandelt sich dann die der Kirche geziemende Bekenntnißtreue in leidenschaftliche Bekenntnißtreiberei und liebloſen Confessionalismus; die gesunde Pflege des Dogma's wird zum unlebendigen, überlieferungsmäßigen Dogmatismus; und die berechtigte Fürsorge für

die ungeschmälerte Verkündigung der anerkannten Heilswahrheiten geht über in ein gewaltsames Drängen auf „reine Lehre", vermöge dessen man in dieser Reinheit der Lehre schon alles zum Heil Nothwendige zu haben meint und die Kirche zu einer bloßen Lehrkirche, ja zuletzt, weil die von der Glaubenswurzel abgelöste Lehre nichts anderes mehr ist als Satzung, zur Gesetzeskirche macht. Durch alles dieß wird in der Kirche ein einseitiges Verstandes- und Erkenntnißinteresse, es wird das herrschend, was man Intellectualismus nennt, und indem dagegen die ursprünglich belebenden Factoren des Glaubens und der Liebesbethätigung zurücktreten, verfällt die Kirche einem Siechthum, durch welches, wenn sich nicht eine Reaction dagegen erhebt, bei allem äußerlich guten Schein innerliche Vertrocknung und Erstarrung, ja am Ende der Tod herbeigeführt wird.

Solche Zustände sind wiederholt in der Kirche erlebt worden und unsere Zeit steht trotz aller gemachten Erfahrungen in Gefahr, sie wiederum zu erleben. Wenigstens fehlt es nicht an einer Partei, welche die von den Reformatoren gegründete lebendige Glaubenskirche in eine bloße Lehrkirche umzuwandeln alle Anstalten trifft. Diesem Beginnen wird mit Erfolg nur begegnet werden können, wenn einerseits allerdings dem, was zum vollen Lebensbestand der Kirche gehört, insbesondere also auch dem Bekenntniß sein ungeschmälertes Recht widerfährt, andrerseits aber zugleich mit aller Energie auf das zurückgegangen wird, was schon den Aposteln und seit ihrer Zeit allen lebendigen Christen, zumal unsern Reformatoren, das wesentlich Grundlegende für das christliche Gemeinschaftsleben war: den Glauben und das aus ihm, wo er ächt und lebendig ist, nothwendig entspringende neue Leben. Die Apostel, vornehmlich Paulus, bekämpfen auch mit großer Kraft die falschen Lehrer und Propheten, sie dringen auch mit aller Entschiedenheit auf gutes Bekenntniß und gesunde Lehre[1]); aber die

1) 1 Timoth. 6, 12. Hebr. 4, 14. Tit. 1, 13. 2, 2. 1 Tim. 4, 6. Tit. 2, 7.

Hauptsache ist ihnen immer, daß Christus, der Gekreuzigte, verkündigt und in die Herzen gepflanzt wird [1]), und das, worauf sie die Kirche gründen, ist zunächst nicht das formulirte Bekenntniß, das exacte Dogma, die vollständig durchgebildete Lehre, sondern der eine Glaube an den einen Herren, besiegelt durch die eine Taufe [2]). Für sie ist die Kirche durchaus nicht etwa nur Lehranstalt oder Sittenanstalt, ja auch nicht bloß Trägerin der in Christo gegebenen Versöhnung und Erlösung; sondern sie ist ihnen der Leib Christi [3]), die Verwirklichung des von Christo, dem Haupte, ausströmenden Gesammtlebens, welches seiner Natur nach ein geordnetes ist und vermöge der Gliederung und Wechselwirkung der mit den neuen Gaben des Geistes Ausgestatteten als ein lebendiger Organismus sich darstellt [4]).

Insofern nun die ursprüngliche Aneignung des Gesammtlebens Christi durch den Glauben geschieht, ist der Glaube das Grundlegende der Kirche. Da aber die auf den Glauben gegründete Kirche sich nur verwirklichen und zu ihrer Vollkommenheit hinanwachsen kann durch lebendige Wechselwirkung und gegenseitige Handreichung ihrer Glieder, und der Trieb hierzu nur aus der Liebe kommt [5]), so tritt uns nächst dem Glauben zugleich die aus ihm entspringende Liebe als die wesentliche Lebenskraft, als die bewegende Seele und das verknüpfende Band der Kirche entgegen.

Wie die Liebe, insbesondere die dienende, opfernde, erbarmende, Wesensmerkmal des Christenthums für den Einzelnen ist, haben wir gesehen. Aber sie ist es nicht bloß für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft: denn alles, was Grundbestimmung des Christenthums überhaupt ist, muß auch in der Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Nur die gemeinsam geübte Liebe entkleidet sich der selbstischen Bestandtheile; nur sie ist auch

1) 1. Cor. 3, 11. 1, 23. 2, 2.
2) 1. Cor. 12, 13. Ephes. 4, 5.
3) Ephes. 1, 22. 23.
4) 1. Cor. 12.
5) Ephes. 4, 15. 16.

im Stande, der geistlichen und leiblichen Noth der Menschheit eine so umfassende und nachhaltige Abhülfe zu leisten, daß der Ruf des Erlösers: „Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid!“ [1]) — durch die Seinen wirklich in Erfüllung geht. Wer überzeugt ist, daß die Kirche sich stets aus dem Geiste Christi herausbilden und Christum selbst in der Menschheit zur Verwirklichung bringen soll, der kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in der dienenden und helfenden Liebe eine Weltmission der Kirche ruht, daß dieselbe nur durch Erfüllung dieser Mission die rechte Stellung unter den Völkern einnehmen, deren volle Achtung und Anhänglichkeit sich sichern kann. Das hat auch die Kirche von Anfang an tief empfunden und in allen Zeiten lebenskräftiger Blüte trefflich bewährt. Das erste Amt, welches sie in ihrer Mitte stiftete, ist das Amt der dienenden Liebe gewesen [2]). In der Zeit jugendlicher Inbrunst hat sie sich fähig gezeigt, die herben Unterschiede der äußeren Lage ohne Gesetz und Zwang durch freie Liebe auszugleichen und im christlichen Bruderkreise einen Zustand herbeizuführen, da keiner sagen konnte, daß er Mangel habe [3]). Und in den folgenden Jahrhunderten bis auf das unsrige herab hat sie überall da, wo sie sich selbst verstand, den Dienst der helfenden Liebe als einen göttlichen geachtet und jeder Art der Noth ihre lindernde Theilnahme gewidmet.

Doch dürfen wir nicht leugnen, daß in dieser Beziehung unsre evangelische Kirche einer Belebung und Ergänzung bedarf. Sie hat das Wesen des Glaubens in seiner Tiefe erfaßt und demselben einen vollkräftigen Ausdruck gegeben. Aber sie hat nicht gleicherweise überall und zu allen Zeiten die aus dem Glauben fließende Liebe geübt und deren Thätigkeit entsprechend organisirt. Darauf ist sie schon früher durch Spener, Franke und ähnlich gesinnte Männer kräftig hingewiesen worden und in neuerer Zeit ist aus diesem Bedürfniß eine freie Thätigkeit von großem Umfang, insbesondere eine reiche Vereins-

1) Matth. 11, 28. 2) Apostelgesch. 6, 2—7.
3) Apostelgesch. 2, 44 u. 45. 4, 32—37.

thätigkeit erwachsen. Allein offenbar ist dieß nur ein Ersatzmittel für das, was eigentlich die Kirche thun sollte. Mehr und mehr muß, hierdurch angeregt, die Kirche selbst wieder in das ihr zukommende Werk einrücken. Erst wenn sie dieß gethan, wenn sie auf Grund des Glaubens eine wohl gegliederte, die Überwindung aller geistlichen und leiblichen Noth erfolgreich anstrebende Liebesthätigkeit zu Stande gebracht haben wird, wird sie die Stellung wieder erobern, die ihr im öffentlichen Leben gebührt. Geschieht dieß wirklich, dann wird es auch die Kirche sein, welche auf die gründlichste Weise, durch die That, alle die hohlen socialistischen Theorien beseitigt, die eine Heilung der gesellschaftlichen Schäden bewirken wollen, in der That aber nur die Zertrümmerung der Gesellschaft herbeiführen würden.

Damit werden wir auch auf das höchste Ziel der Kirche hingewiesen, wie es sich aus dem Wesen des Christenthums ergibt. Dieses Ziel ist Einigung der Menschheit durch Glauben und Liebe: Alle eins unter sich, wie sie eins sind mit Christo und durch ihn mit Gott; ein Hirte und eine Heerde [1]); die wahre, lebensvolle Katholicität. Diese Einheit wird nicht herbeigeführt durch äußeren Zwang, sondern durch innerste Befreiung des Lebens und dessen wahre, unendlich reiche Bildung; sie hebt darum auch die gottgeordneten Unterschiede nicht auf, sondern gleicht dieselben in freier Liebe und Wechselwirkung aus und macht sie eben dadurch für das gemeinsame Wohl wahrhaft fruchtbar. Es ist nicht eine mechanische Einheit, sondern eine organische. Das Christenthum will weder die Individualitäten, noch die Nationalitäten vernichten, weder die Berufsarten vermischen, noch irgend einen Unterschied, der wirklich naturgemäß ist, austilgen. Aber es will jeden eigenthümlichen Beruf als einen göttlichen Dienst weihen [2]); es will die verschiedenen Gaben und Mittel in der Einheit des Geistes aus Gott, der ihren Gebrauch leitet, zusammenfassen; es will die Individualitäten in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu höheren gottbeseelten

1) Joh. 10, 16. 2) Col. 3, 17. 1 Petr. 4, 11.

Persönlichkeiten heranbilden und will diese sowie die erweiterten Persönlichkeiten, die Nationalitäten, jede in eigenthümlicher Mission, für die höchsten Zwecke der Menschheit verwenden oder vielmehr aus eigenstem Geistestriebe von innen heraus wirken lassen. Insofern die Kirche dieses höchste Einigungsprincip der Menschheit vertritt, hat sie vorzugsweise die Aufgabe, eine Gemeinschaft göttlichfreier, in reicher Mannichfaltigkeit sich ergänzender, aber zu einem Zwecke in göttlicher Ordnung zusammenwirkender Persönlichkeiten, mit andern Worten, das Reich Gottes in der Menschheit herzustellen.

XIX.

Das Christenthum als sociale Macht.

Nicht zufällig, wie wir gesehen, hat das Christenthum eine Kirche erzeugt, sondern aus innerer Nothwendigkeit. Auch wird es nie aufhören, sich in Gestalt der Kirche zu verwirklichen. So lange der christliche Geist gesund und lebenskräftig in der Menschheit wirkt, wird er sich auch seinen entsprechenden Leib bilden. Nur vermöge solcher Zusammenfassung in einer eigenthümlichen, selbständig gegliederten Gemeinschaft kann der Geistes- und Lebens-Gehalt des Christenthums vor dem Zerfließen ins Unbestimmte bewahrt werden; nur von einem festen Mittelpuncte aus, wie ihn die Kirche in der organischen Einigung der christlichen Gaben und Persönlichkeiten darstellt, wird das Christenthum auch jederzeit im Stande sein, eine durchgreifende, großartige Wirkung auf das Volksleben hervorzubringen und seine Mission in der Menschheit zu erfüllen.

Nicht minder wird zur vollständigen subjectiven Verwirklichung des Christenthums stets die persönliche Theilnahme an der Kirche und die Mitwirkung zu deren Zwecken gehören. Wenn die Kirche der Leib Christi ist, so kann man nicht in voller Lebensgemein-

schaft mit Ihm, dem Haupte, stehen, ohne auch ein Glied seines Leibes, der Kirche, zu sein. Ein wirkliches Glied der Kirche aber ist man nur, wenn man zum Leben derselben etwas beiträgt: denn was nur äußerlich an einem Leibe ist, ohne sich an dessen Gesammtleben zu betheiligen und dazu mitzuwirken, das ist nicht ein Glied, sondern ein Auswuchs.

So hängen Christenthum und Kirche, Christlichkeit und Kirchlichkeit untrennbar zusammen. Aber so gewiß dieß ist, ebenso unleugbar ist auf der andern Seite, daß diese Begriffe nicht schlechthin in einander aufgehen und sich nicht vollständig decken. Nicht der ganze Inhalt des Christenthums und seiner Lebenskräfte kommt jederzeit auch in der Kirche zum vollständigen Ausdruck, und nicht alles, was sich in der Kirche findet, ist immer reiner Ausdruck des christlichen Geistes. Ebenso treten auch subjectiv einerseits Erscheinungen von Kirchlichkeit auf, in welchen sich nicht das volle Wesen der Christlichkeit ausprägt; und andrerseits Erscheinungen von Christlichkeit, die zwar nicht den Stempel der Kirchlichkeit an sich tragen, denen wir aber doch den Werth, wirkliche Kundgebungen christlichen Lebens zu sein, nicht absprechen dürfen.

Das Verhältniß zwischen Christlichem und Kirchlichem ist jedoch zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes. Es gab eine Zeit, in welcher dasselbe ein innigeres war, als es in unsern Tagen der Fall ist. Diese Zeit war das Mittelalter, namentlich die Blüteperiode desselben. Im Mittelalter stellte sich, im Großen betrachtet, der gesammte Umfang des als christlich Erkannten auch in der Kirche dar, und alles Christliche trug einen kirchlichen Charakter. Ja, nicht bloß das im engeren Sinn Christliche, sondern das ganze gemeinsame Leben war von der Kirche umfangen und beherrscht, zeigte in allen seinen Bestandtheilen die Signatur der Kirche. Es war gleichsam alles in der Kirche: der Staat und die bürgerliche Gesellschaft, die Kunst und die Wissenschaft. Nur in der Kirche fand man das Christenthum, in ihr aber auch das ganze Christenthum, so weit es in dieser Zeit zum Bewußtsein gekommen

war. Ein Unterschied, vollends ein Gegensatz zwischen Christlichem und Kirchlichem wurde entweder gar nicht empfunden, oder höchstens nur von einzelnen Personen und kleineren Parteien wahrgenommen und geltend gemacht.

Dieser Zustand entsprach der gegebenen Bildungsstufe und den Bedürfnissen der Völker in jener Zeit; er war beziehungsweise nothwendig und wohlthätig; er hat auch schöne und großartige Schöpfungen hervorgebracht. Aber um ein, nach christlichem Maaße gemessen, vollkommener Zustand zu sein, dazu fehlte ihm, alles anderen hier nicht zu gedenken, die eine große Hauptsache: die lautere Erkenntniß des Christenthums in seinem innersten Wesen, der wahrhaft und vollkommene christliche Charakter der Kirche selbst. Die Kirche hatte es verstanden, allen Dingen und Personen ihren Stempel aufzudrücken, sie hatte das ganze Leben in ihre Zucht genommen; aber gerade dieß vermochte sie in der Weise, wie sie es that, nur dadurch, daß sie das Christenthum selbst, indem sie es zu einem Gesetz und Zuchtmittel machte, seinem Grundcharakter nach alterirte. So war alles kirchlich, aber die Kirche selbst war nicht wahrhaft christlich. Da aber das Christenthum stärker ist, als jede durch Zeitelemente verunreinigte Kirchenform, so konnte dieses Verhältniß nicht auf die Dauer bestehen. Er mußte sich lösen, sobald das Wesen des Christenthums reiner und tiefer erfaßt wurde und vermöge des Fortschritts christlicher Bildung auch die Völker mehr und mehr der unbedingten Herrschaft kirchlicher Zucht entwuchsen.

Diese Veränderung wurde im Ganzen und Großen durch die Reformation bewirkt. Die Reformation hat nicht die Kirche aufgelöst; aber sie hat, indem sie das christliche Leben aus dem Gesetzeszustande hinüberführte in den Zustand evangelischer Freiheit, die Schranken aufgehoben, mit welchen die Gesetzlichkeitskirche des Mittelalters das ganze Dasein umzirkt hatte; sie hat die äußerliche Kirchenherrschaft gebrochen, und hat es möglich gemacht, daß in denjenigen Lebenssphären, die zu einer selbständigen Entwicke-

lung bestimmt sind, eine solche Entwickelung auch wirklich stattfinden kann. Der Staat wurde nun anerkannt als eine Ordnung von gleichfalls göttlicher Einsetzung, und sein Regiment als ein, nicht erst durch die Kirche, sondern selbständig berechtigtes. Kunst und Wissenschaft traten heraus aus den Hallen der Kirche in die offene Welt und freie Natur; sie eigneten sich mehr und mehr den gesammten Inhalt des Lebens an und verarbeiteten denselben nach den Gesetzen, die sich aus der Wesenheit der Gegenstände selbst ergaben. Das ganze gemeinsame Leben hörte auf, einen unmittelbar kirchlichen Typus zu tragen und auf allen Puncten von der Kirche bestimmt zu werden; es entfaltete sich auch das Nationale, dessen Rechte von der überall nach Einförmigkeit strebenden Kirche unterdrückt worden waren, in seiner Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit.

Aber die Emancipation von der Kirche, welche die Reformation brachte, war nimmermehr gemeint, als eine Emancipation vom Christenthum. Die Reformation wollte von der äußerlich gesetzlichen Herrschaft der Kirche nur befreien, um die innerlich geistliche Herrschaft Christi und seines Reiches desto tiefer und fester zu begründen. Das Christenthum hat und behält den Beruf, die Welt zu beherrschen, und an der Zuversicht auf diesen Beruf dürfen uns auch die verkehrtesten Versuche zu dessen Verwirklichung nicht irre machen.

Ist Christus in der That der König der Wahrheit, so muß er auch der König der Welt werden und der Glaube an ihn der Sieg sein, der die Welt überwindet. Enthält das Christenthum in der That das alleinige göttliche Lebensheil, die ewige Versöhnung und Erlösung der Menschheit, die Kräfte zur Vollendung des Daseins in seinen höchsten Beziehungen, so kann kein menschlicher Zustand und kein menschliches Verhältniß gedacht werden, für welches dasselbe nicht die letzte Grundlage und die oberste Norm zu bilden hätte. Auch erkennt das Christenthum diesen Beruf ohne Einschränkung an. „Siehe ich mache Alles neu:" ist das Wort dessen, der auf dem

Stuhle sitzt [1]), das Wort des Christenthums selbst. Dieses Wort muß auch in Erfüllung gehen, nur in anderer Weise, als die Kirche des Mittelalters es anstrebte. War es nicht in der Ordnung, daß die Kirche den Staat und sein Regiment unter die geistliche Gewalt zu stellen, daß sie unmittelbar bürgerliche Gesetze vorzuschreiben und den Staat zu einem kirchlichen zu machen unternahm, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß der Geist und die Principien des Christenthums selbst den Staat und sein Regiment durchdringen, seine Gesetzgebung beseelen und ihn zu einem wahrhaft christlichen machen. War es nicht in der Ordnung, daß die Kirche Kunst und Wissenschaft wie Mägde in ihren Dienst nahm und deren ganze Thätigkeit vorschriftsmäßig regelte, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß Kunst und Wissenschaft auf freie Weise dem Dienste des Christenthums zugeführt werden und von ihm ihre höchsten Ideale und ihre tiefsten Grundlagen, den rechten Geist und die wahre Weihe für ihr Schaffen und Wirken empfangen. War es endlich nicht in der Ordnung, daß die Kirche das ganze öffentliche Leben zuchtmeisterlich überwachte, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß das Christenthum selbst das letzte Fundament auch für das gesammte Gemeinschaftsleben bilde, daß durch das Christenthum alle die geistliche und leibliche Noth, an welcher die Gesellschaft leidet, wirklich gehoben und ein Zustand des Genügens in der That hergestellt werde.

Wenn nun dieß alles heute nicht, wie im Mittelalter, bewirkt werden kann durch die von außen nach innen wirkende *kirchliche Satzung*, so kann es nur bewirkt werden durch diejenige *freie Einwirkung des Christenthums*, welche zunächst das innerste Leben des Geistes und Gemüthes ergreift und von da aus auch über den ganzen Umkreis des äußeren Lebens sich verbreitet. Solche Art der Einwirkung ist die dem Wesen des Christenthums allein wahrhaft entsprechende, die allein dauernde. Aber sie ist auch die weitaus schwierigere; sie erfordert Mittel, die selbst nur aus der

1) Offenbar. 21, 5.

innersten Tiefe des Christenthums und aus dem vollkommensten persönlichen Durchdrungensein von dessen Kraft und Leben geschöpft werden können.

Die Aufgabe, den ganzen Inbegriff der Heils- und Beseligungskräfte des Christenthums in alle Kanäle des gemeinsamen Lebens hinein zu leiten, alles mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen und durch dasselbe einen wirklich befriedigenden Lebenszustand in der menschlichen Gesellschaft herzustellen, fällt nun allerdings auch heute noch der Kirche zu. Denn, was Aufgabe des Christenthums ist, das ist immer auch zu allererst Aufgabe der Kirche als der geordneten Gesammtträgerin der Gnaden und Gaben ihres Königs und Herrn. Allein da zur Lösung dieser Aufgabe Einwirkungen erforderlich sind, die nicht nur in das Innerste des Geistes und Gemüthes eindringen, sondern sich auch über alle Gebiete des menschlichen Lebens verbreiten: so reicht dazu die Kirche in ihrer gegenwärtigen Stellung für sich allein nicht vollkommen aus. Die äußere Herrschaft, welche sie einst übte, hat die Kirche nicht nur verloren, sie kann und darf dieselbe auch nicht wieder erobern wollen; die geistliche Herrschaft über die Gemüther aber, die nichts anderes ist als die Herrschaft des Christenthums selbst, hat sie noch nicht gewonnen. In dieser Lage der Dinge ist es, weil sich dieß auf geschichtlichen Wegen von selbst so gemacht hat, als etwas wahrhaft Providentielles anzusehen, daß es auch einen Bestand des Christenthums und eine christliche Thätigkeit gibt, die nicht unmittelbar kirchlicher und kirchenamtlicher Art sind, sondern aus innerstem persönlichem Trieb hervorgehen und in völlig freier Weise sich in allen Sphären der Gesellschaft bewegen. Und zwar denken wir hierbei nicht bloß an das, was oft nur zu ausschließlich christliche Thätigkeit genannt wird, die Erweisungen der helfenden Liebe, sondern an alle lebendigen Äußerungen und Wirkungen des christlichen Geistes in Wort und That, in Leistungen und Hervorbringungen jeglicher Art auf sämmtlichen Gebieten der menschlichen Gemeinschaft, namentlich auch auf denen der Literatur und Kunst, des

staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Der Inbegriff aller dieser Kundgebungen bildet das, was wir im Unterschied von der kirchlichen die sociale Bethätigung des Christenthums nennen. In ihnen erweist sich das Christenthum als eine Macht, deren Trägerin zu sein die Gesammtheit der lebendigen Christen berufen ist. Offenbar aber sind diese, aus der Mitte der christlichen Gesellschaft frei hervorgehenden Bethätigungen des christlichen Geistes von der höchsten Bedeutung: sie dringen in Kreise und auf Puncte des Lebens vor, welche der Kirche mehr oder weniger unzugänglich sind, wohin das an bestimmte Schranken gebundene kirchliche Amt in sehr vielen Fällen nicht zu dringen vermag; sie sind auch, gerade weil es freie, aus persönlichstem Drange entsprungene Kundgebungen christlichen Lebens sind, vielfach von einem größeren Erfolge begleitet, als das, was, auch beim besten Willen, die Kirche als öffentliche Anstalt zu thun vermag.

In diesem Sinne ist es nicht bloß die Kirche, die den Beruf hat, das Christenthum und sein Heil in alle Kreise der Gesellschaft einzuführen, sondern die ganze Gesellschaft, insoweit sie eine christliche geworden, hat den Beruf, dieß an sich selbst zu thun; und insbesondere wieder haben diesen Beruf diejenigen christlichen Persönlichkeiten, die, mit hervorragenden Gaben irgend einer Art ausgestattet, in der Lage sind, auf den großen Gebieten des gemeinsamen Lebens einen entscheidenden Einfluß zu üben. Die Kirche aber ihrerseits hat solcher Thätigkeit, so weit sie ihren Ordnungen nicht widerstreitet, nicht nur Raum zu geben, sondern sie hat dieselbe freudig als freie Bundesgenossin zu begrüßen. Und sie wird dieß auch, wenn sie es thut, gewiß nicht zu bereuen haben. Je umfassender und erfolgreicher die gesellschaftlich freie christliche Thätigkeit wirkt, desto mehr lebendige Kräfte, desto besser zubereitete Personen werden auch der Kirche wieder zugeführt werden, desto weiter wird auch ihr Einfluß sich wieder ausdehnen, und zuletzt wird es nicht fehlen, daß das sociale christliche Wirken in der Kirche aufgeht und das Kirchenthum wieder zur vollen Über-

einstimmung mit dem Christenthum gelangt; aber dann zu einer wahreren, tieferen und innerlicheren Übereinstimmung, als die mittelalterliche es war. Dann wird die Kirche ganz die Stellung im Leben einnehmen, die ihr gebührt. Sie wird eine Herrschaft üben, aber sie wird dieß nur thun, weil sie wahrhaft dient, und diese Herrschaft wird nur eine innerliche sein und nur so weit gehen, als die Kirche wirkliche Trägerin des zur geistigen Beherrschung der Welt berufenen Christenthums ist.

XX.

Abschluß durch Zusammenfassung unter der Idee der Persönlichkeit.

Wir haben oben als höchstes Ziel des Christenthums, auch in seiner kirchlichen Wirksamkeit, bezeichnet: die Herstellung einer Gemeinschaft gottbeseelter Persönlichkeiten zur Verwirklichung der göttlichen Willensordnung auf Erden. Dieser Anschauung stellt sich eine weitverbreitete Ansicht der Zeit feindlich gegenüber, welche lehrt: nicht der *Persönlichkeit* komme eine selbständige Bedeutung zu, sondern nur der *Gattung*; die Gattung aber habe die Bestimmung, nicht den Willen eines *persönlichen Gottes* zu verwirklichen, sondern die Gesetze, die in ihrer Natur, in ihrem *allgemeinen Wesen* liegen. Hier tritt uns ein Gegensatz entgegen, der keine Ausgleichung duldet: die *eine* Weltanschauung, welche die höchsten Dinge unter dem Gesichtspunct der Persönlichkeit auffaßt; und eine *andere*, welche die Idee der Persönlichkeit entweder ganz verleugnet oder zur völligen Bedeutungslosigkeit abschwächt. Es ist der Gegensatz der *christlichen* und der *pantheistischen* Weltanschauung, der höchste und durchgreifendste, der in unserer Zeit die Geister spaltet. Indem wir diesen Gegensatz bestimmter ins Auge fassen, nehmen wir die hierauf bezüglichen

Fragen wieder auf, die wir im Bisherigen an mehreren Stellen aufgeworfen, aber nicht beantwortet haben.

Wenn wir sagen, die Frage der Zeit sei: Christenthum oder Pantheismus? so haben wir uns darüber zunächst auszuweisen. Man könnte ja dem Christenthum gegenüber neben den Pantheismus auch den naturalistischen oder rationalistischen Deismus und den unumwundenen Atheismus stellen. Allerdings wird niemand leugnen, daß auch diese Denkweisen, theils noch theils wieder, in der Zeit vorhanden sind, und daß sie sich vielfach mit der pantheistischen begegnen und vermischen. Aber wenn es sich um die eigentlich einflußreichen geistigen Mächte der Zeit handelt, haben wir doch nicht sie zu nennen, sondern den Pantheismus oder das, was ihnen mit diesem gemein ist, und das ist eben die Persönlichkeitsauflösung.

Der Atheismus — um mit diesem zu beginnen — ist heute offener und unverschleierter unter uns vorhanden, als zu irgend einer Zeit; ja er ist aus der früheren Defensive in eine meist fanatische Offensive übergegangen. Allein trotz seiner gewaltsamen Anläufe kann er uns doch nicht zumuthen, ihn für eine große geistige Macht zu halten. Gerade in seiner heutigen Nacktheit schreckt er alles Edlere und Tiefere, alles Sittlichernste von sich zurück und es bleiben ihm im Wesentlichen nur diejenigen, die aus ganz anderen Interessen als denen des Denkens oder einer würdigeren Gestaltung des menschlichen Lebens von Gott los sein wollen; es bleibt ihm ein Theil jener Masse, von welcher der Dichter sagt: „im Zuschlagen sei sie respectabel, aber das Urtheilen gelinge ihr miserabel"; und eben darin können wir etwas geistig Bedeutsames nicht finden, sondern nur ein Merkmal des Gegentheils.

In weiteren und sittlich höheren Kreisen verbreitet zeigt sich allerdings immer noch eine deistische Denkweise. Diese, mag sie nun als Naturalismus dem Christenthum sich feindlich entgegensetzen, oder als Rationalismus sich ihm freundlich zuneigen, geht im Wesentlichen darauf hinaus, daß sie zwar einen

Gott, selbst einen persönlich gedachten, aber keinen wahrhaft lebendigen, in der Welt allgegenwärtig wirkenden Gott hat; sondern einen Gott, der nur die erste Ursache aller Dinge, zugleich aber der von ihm hervorgebrachten Welt ein vollkommen jenseitiger ist. Diese Denkart, die uns einerseits ein göttliches Wesen bietet, welches eigentlich nur einmal gehandelt hat, nämlich bei der Schöpfung, andrerseits eine Welt, die zwar in ihrem Anfang von Gott ist, aber in ihrem ganzen Verlaufe nicht mehr in Gott, sondern nur in sich selbst, zwischen beiden aber ein Verhältniß, das nicht als organisches, lebendiges betrachtet werden kann, sondern nur als mechanisches — ist eine Halbheit und Oberflächlichkeit, die als solche wohl einen breiten Raum einnehmen, aber vor einem tieferen Denken und auf die Dauer sich nicht behaupten kann. Es legt sich dem Deismus vielmehr diese Wahl vor. Entweder er muß, da doch der nur einmal wirklich handelnde, dann aber für den ganzen Weltverlauf zu Ruhe gesetzte Gott ein ganz abstractes Wesen und schon nahezu kein Gott mehr ist, auch den einen Punct, da dieses Gottwesen in realem Verhältniß zur Welt steht, die Schöpfung, aufgeben, und sich ganz nur an die selbstgenugsame Welt halten: dann also, will er für die Welt doch noch ein geistiges Princip haben, in Pantheismus, will er sie aus dem Blinden entspringen lassen, in Atheismus übergehen; oder er muß, wenn er die letzte Ursache der Dinge als ein geistiges, persönliches Wesen denkt, dieses auch als ein wahrhaft lebendiges, als den permanenten, alles durchwaltenden Grund der Welt denken; er muß mit der Allmacht und Allgegenwart Gottes und mit dem Begriff der Vorsehung Ernst machen; er muß die Bestimmung der Überweltlichkeit Gottes mit dem ebenso wesentlichen der Inweltlichkeit und ewigen Weltwirksamkeit Gottes zusammenfassen: und dann zu einem lebensvollen Theismus fortschreiten.

Thut er aber das Letztere, so muß er sich nothwendig auch zum Christenthum anders verhalten. Denn ist Gott ein wahrhaft lebendiger, so wird Er sich nothwendig auch mittheilen und

offenbaren; und ist Er ein das ganze Weltdasein durchwirkender, die ganze Weltentwickelung leitender, so werden wir, wie alles, so in eminenter Weise die höchsten, entscheidenden Momente der Weltentwickelung auf seinen verursachenden und ordnenden Willen zurückführen müssen. Haben wir aber so auf der einen Seite aus dem Begriff des lebendigen Gottes heraus die Forderung einer Offenbarung desselben, und auf der anderen Seite innerhalb der von dem lebendigen Gott geleiteten Weltentwickelung eine Erscheinung, in der sich uns, wie in keiner andern, das Göttliche in reinster sittlicher Gestalt kund gibt, die, wie keine andere, auf den Gang der höheren Menschheitbildung schöpferisch eingewirkt hat: dann werden wir ja nothwendig auch über diese Erscheinung ganz anders urtheilen und dieselbe auf viel concretere Weise aus göttlicher Ursächlichkeit ableiten müssen, als der Deismus es thut. So geht der Deismus entweder in Atheismus oder Pantheismus zurück oder er geht zu einem lebensvolleren und dann nothwendig specifischer christlichen Theismus d. h. zum Glauben an den persönlich lebendigen Gott des Christenthums fort; und es bleibt uns mithin, da wir den Atheismus außer Rechnung lassen, in der That nur die eine große Alternative zwischen Pantheismus und Christenthum.

Bezeichnen wir nun zunächst diese Alternative ihrem Inhalte nach näher unter dem Gesichtspuncte, den wir angedeutet haben.

Wir haben den Pantheismus als die Denkart bezeichnet, welche die Persönlichkeit entweder verleugnet oder zur Bedeutungslosigkeit herabsetzt. Er ist die Denkart der Persönlichkeitsflucht. Und zwar ist er dieß in Betreff aller der Objecte, die für uns von Wichtigkeit sind: in Beziehung auf Gott, in Beziehung auf den Menschen, und in Beziehung auf Den, der das Verhältniß zwischen Gott und Menschen vermittelt, auf Christum. Überall tritt hier das Bestreben hervor, das Feste und Kernhafte aufzulockern, die Persönlichkeit durch Zersetzung in ein Allgemeines zu vernichten.

Gott ist für den Pantheismus der absolute Geist, der die Welt als sein Anderes setzt und in der Natur zur Wirklichkeit, im Menschen auch zum Bewußtsein kommt. Indem sich der allgemeine Geist im Einzelnen besondert und in dieser Besonderung ein bewußter wird, entsteht freilich die Persönlichkeit; aber weder das Bewußtsein noch die Persönlichkeit sind in Wahrheit die des allgemeinen, absoluten Geistes, sondern nur die des individuell gewordenen. So ist Gott zwar das alle Persönlichkeit setzende Allgemeine, das fort und fort Personificirende, ja man hat ihn sogar, um doch den Begriff der Persönlichkeit scheinbar zu retten, von diesem Standpuncte aus die Allpersönlichkeit genannt; aber diese sogenannte Allpersönlichkeit existirt nicht in der Weise des wahrhaft persönlichen Geistes, hat für sich kein Bewußtsein, keinen Willen, kein alles zusammenfassendes Lebenscentrum, kein zwecksetzendes Wirken; sie ist in der That in sich selbst unpersönlich.

Ebenso wenig sind die von diesem Allgemeinen gesetzten menschlichen Individuen wahre Persönlichkeiten. Sie haben wohl Bewußtsein, aber es fehlen ihnen die anderen Merkmale des Persönlichen: die freie Selbstbestimmung, die für diese sich stellende höchste sittliche Lebensaufgabe, die mit beidem zusammen hängende in sich gegründete Dauer des persönlichen Lebens. Wie der allgemeine Geist nur in den Individuen seine Wirklichkeit hat, so haben diese nur in ihm ihre Wahrheit: sie sind, was dieser in ihnen ist, wozu dieser sie macht. Jeder ist also nur das, was er sein kann, und da Jeder nur etwas Beschränktes, Unvollkommenes zu sein vermag, so bedarf er der Ergänzung durch die Andern. Das Vollkommene, wahrhaft Sittliche kommt nie durch den Einzelnen zu Stande, sondern nur durch die sich compensirenden Alle, durch die Gattung. Das Wesentliche ist also die Gattung; ihr gegenüber sind die Einzelnen nur herausgenommene Partikeln, nur so oder anders ausgestattete Exemplare, die, weil sie nur Ausstrahlungen und Sondererscheinungen des Allgeistes sind, die das Vollkommene doch nicht verwirklichen können,

auch keine bleibende Bedeutung, nichts in sich Standhaltiges haben, sondern bloß als Momente, als verschwindende Puncte auftauchen und niedergehen, während die Gattung das allein Bleibende ist.

Zwischen einem Gott aber, welcher nur der dialectische Weltproceß, der processirende allgemeine Geist ist, und einer Menschheit, welche nur aus Exemplaren zusammengesetzt ist, kann natürlich kein Christus stehen, der eine bestimmt umschriebene, feste, gottmenschliche Persönlichkeit wäre. Auch Christo mußte von diesem Standpunct aus widerfahren, was nicht ausbleiben konnte: auch in dieses Menschenexemplar konnte sich die Idee nicht in ihrer ganzen Fülle ausgegossen haben; auch es mußte zu einem verschwindenden Puncte gemacht werden, um in die Gattung aufzugehen. Da dieß aber nicht anders bewerkstelligt werden konnte, als durch Auflösung der in den Evangelien so bestimmt ausgeprägten Gestalt Christi in ein mythisches Gebilde, so war die mythificirende Behandlung des Lebens Jesu etwas von diesem Standpuncte aus mit Nothwendigkeit Gegebenes.

Demnach erkennt diese Weltanschauung in Gott nicht das in unendlicher Kraft sich in sich selbst concentrirende Absolute, sondern nur das in der Gesammtheit der Einzelexistenzen Wirkliche und darum in diese Aufgehende, in Wahrheit also das „schlechthin Dissolute"; im Menschen nicht ein in sich gegründetes, in sich werthvolles Selbstleben, sondern nur ein Fragment, ein Exemplar der Gattung, welches, schon dadurch ein für allemal unvollkommen, daß es Exemplar, Individuum ist, seinen Werth allein dadurch hat, daß es zur vervollkommnenden Ergänzung der Gattung einen Beitrag liefert; in Christo endlich nicht eine geschichtlich erkennbare hohe Lebensgestalt, sondern auch nur eines dieser Exemplare, dem aber das Loos geworden, Veranlassung zu geben zu einer reichen, wunderbar verherrlichenden Mythenbildung.

Während so der Pantheismus alles wahrhaft persönliche Le-

ben auflöst, ist das Christenthum durch und durch Personalismus.

Der Gott des Christenthums ist überall der sich selbst wissende und wollende, der in allem Seienden sich selbst schlechthin bethätigende. Er, der ebenso über die Welt erhabene als sie mit seinem Geist und Leben allgegenwärtig durchdringende, ist der persönliche Urheber und Lenker aller Dinge: nicht die diffuse Allpersönlichkeit oder das confuse Personen-All des Pantheismus, wohl aber die absolute Urpersönlichkeit, welche, ohne die Welt als Schranke sich gegenüber zu haben, doch in der Weise des persönlichen Geistes selbstbewußt in derselben wirket.

Eben darum ist auch die Offenbarung Gottes eine persönliche, überall vorzugsweise in That und Handlung auftretend und zuletzt in der ausgeprägtesten Gestalt der Persönlichkeit sich vollendend. In diesem Zusammenhang liegt, ohne daß es in der Schrift mit Worten ausgesprochen zu werden braucht, das höchste Gewicht auf der Persönlichkeit Christi, und zwar auf der gerade so beschaffenen. Er ist, indem er das ihm innewohnende Göttliche auf die freieste und selbständigste Weise in menschlicher Form darstellt, der Gipfelpunct und das Urbild der menschlichen Persönlichkeit, der persönliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, das persönliche Lebenscentrum des Gottesreiches und der in dasselbe aufzunehmenden Menschheit. In alles, was Er spricht und thut, ist die Bedeutung des Persönlichen, der Mittheilung seiner selbst gelegt, und alle Wirkungen, die von ihm ausgehen, haben eben dadurch, daß Er mit seiner Person, mit seinem heiligen Willen und dem Herzschlage seiner Liebe darin ist, ihre eigenthümliche Kraft.

Ganz dem entsprechend wird im Christenthum auch die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit und ihr Verhältniß zur göttlichen aufgefaßt. Schon der vorbereitenden Offenbarung zufolge ist der Mensch nicht ein so oder anders determinirtes Exemplar seiner Gattung, als vorübergehendes Moment aus dem All-

gemeinen auftauchend und wieder in dasselbe untergehend; vielmehr trägt er als Mensch das Bild des Gottes an sich, der ihm seinen Odem eingehaucht, ist also nicht nur darauf angelegt, kraft seines Geistes aus sich selbst heraus zu handeln und in einer ihm zugewiesenen Lebenssphäre Herr zu sein, wie Gott der Herr ist über alles, sondern auch dazu bestimmt, in lebendige Gemeinschaft mit Gott, dem Urgrunde alles Lebens, zu treten, und in dieser Gemeinschaft sich zu einem dem göttlichen Willen entsprechenden Sein zu vollenden. Im Christenthum aber, welches eben die Absicht hat, das göttliche Bild im Menschen theils wiederherzustellen, theils nach dem Urbilde Christi zur Vollendung zu führen, tritt die Bedeutung der Persönlichkeit vollends mit einer alles überstrahlenden Klarheit hervor: denn das ganze Werk des Christenthums ist ja in Beziehung auf den Einzelnen die Herausbildung einer gottgeeinigten, in Gott freien, seligen, unvergänglichen Persönlichkeit, in Beziehung auf die Menschheit aber die Herstellung einer in selbstverleugnender Liebe sich bethätigenden Gemeinschaft solcher Persönlichkeiten. Und so muß natürlich auch das Verhältniß, welches das Christenthum für die höchste Lebenssphäre begründen will, ein wesentlich persönliches sein. Es ist Gott und Christo gegenüber durchaus das Verhältniß des persönlichen Vertrauens, der persönlichen Hingabe, der persönlichen Liebe und hinwiederum der Gewißheit des persönlichen Angenommenseins und Geliebtseins.

Vollständiger und klarer kann sich der unendliche Werth, die gottgeweihte Würde der menschlichen Persönlichkeit gar nicht ausdrücken, als es im Christenthum geschieht. Keine Religion ist in dieser Beziehung dem Christenthum auch nur von ferne gleich zu stellen; und es ist eben dieß auch der Punct, von dem aus das Christenthum in eminenter Weise seine schöpferischen, weltumbildenden Wirkungen an dem Einzelnen, in der Familie, im bürgerlichen Leben, in den staatlichen Zuständen, in den Verhältnissen der Völker zu einander, ja in der ganzen Gestaltung der Menschheit hervorgebracht hat.

Nur in diesem Zusammenhang, als ein System und Organismus von Persönlichkeiten, hat das Christenthum Sinn und Bedeutung. Es ist der höchste Persönlichkeits-Ausdruck von Seiten Gottes, die höchste Persönlichkeits-Bildung auf Seiten des Menschen: eine Bildung, die, von der göttlichen Urpersönlichkeit ihren Ausgang nehmend und durch die gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers hindurchgehend, das besondere Sein des Einzelnen nicht aufzehrt, sondern durch Steigerung zum wahrhaft Persönlichen, in sich Selbständigen dauernd befestigt und bewahrt. Nur in diesem Sinne kann man auch das Christenthum mit vollem Recht die Religion des Geistes und der Freiheit nennen. Des Geistes, nicht etwa bloß weil es vermöge seiner Innerlichkeit einen Gegensatz zu den sinnlichen Religionsformen bildet; sondern aus dem weit mehr auf das Concrete gehenden Grunde, daß es einerseits ein Ausfluß des Geistes in seiner höchsten und wahresten d. h. persönlichen Gestalt ist, und andrerseits den Zweck hat, den creatürlichen Geist zum erfülltesten d. h. wahrhaft persönlichen Dasein zu erheben. Der Freiheit, nicht etwa, weil es eine Entbindung des Menschen von allem äußerlichen Gesetz zur abstracten Autonomie ist; sondern weil, wo der Geist des Herrn, eben da auch die wahre Freiheit ist [1]), weil es hier der Sohn ist, der wahrhaft frei macht [2]), weil also die in Gott absolut freie Persönlichkeit Christi auch in anderen die höhere Persönlichkeit entbindet und bildet, und sie zur lebenerfüllten Freiheit in Gott erhebt.

Solchergestalt stehen sich die christliche Weltanschauung, deren Kern die Persönlichkeit ist, und die pantheistische, die diesen Kern zerstört, schlechthin entgegen. Wenn es aber klar ist, daß mit dem Begriff der Persönlichkeit das Christenthum selbst steht oder fällt, so erhebt sich nun mit allem Gewicht die Frage: auf welcher Seite ist die Wahrheit? Auf Seiten des Systems, welches die Persönlichkeit bejaht, oder des Systems, welches sie verneint? Um diese Frage, wenn auch nur in gedrängter Kürze, zu beant-

1) 2 Cor. 3, 17. 2) Joh. 8, 36.

worten, müssen wir näher auf das Wesen der Persönlichkeit eingehen und von da aus unsern Schluß ziehen.

Das Persönliche ist vor allen Dingen nothwendig ein Lebendiges. Das Unbelebte oder Todte kann nicht persönlich sein. Verstehen wir nun unter Leben ein Sein, welches nicht bloß von außen her bestimmt wird, sondern in sich selbst eine treibende Kraft hat, vermöge deren es mit der Außenwelt in Wechselwirkung tritt und für die Wirkung, ebenso der umgebenden Welt auf sich, als seiner auf die Welt einen Inbegriff sich ergänzender Werkzeuge oder Organe besitzt: so werden wir für das Persönlichsein vorerst das Vorhandensein eines solchen Wechselverhältnisses, insbesondere die Fähigkeit, von sich aus zu wirken, und die dazu nothwendigen Organe fordern müssen. Aber nicht dieses für sich macht schon die Persönlichkeit. Es gibt ein Leben, welches, schon weil es ganz an den Raum gebunden ist, nicht persönlich sein kann; es gibt aber auch ein frei sich bewegendes, welches doch noch ein unpersönliches ist, weil es nicht in sich und für sich, sondern nur in Anderm und für Anderes ist, weil es, obwohl von sich aus wirkend, doch nicht mit bewußtvoller Freiheit wirkt. In diesem Sinne ist nicht nur das Thier unpersönlich, sondern auch der Gott und der Mensch des Pantheismus: der Gott, weil er nicht in und durch sich selbst, sondern nur in der Welt und durch die Welt ist und nur im Menschen zum Bewußtsein kommt; der Mensch, weil er sein wesentliches Sein nur in der Gattung hat und so ist, wie er durch diese als Exemplar bestimmt wird. Persönlich ist nur das Lebendige, welches nicht bloß in einem Andern und für ein Andres, sondern in sich und für sich Sein und Leben hat, also das entweder schlechthin oder doch beziehungsweise Selbständige. Zur Selbständigkeit gehört, daß sich das Lebendige in einem einheitlichen Mittelpuncte seines Seins dauernd und gleichmäßig zusammenfasse und von diesem Mittelpunct aus wirke. Dieses centrale für sich selbst Sein und von sich aus Wirken nennen wir Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Persön-

lich ist also nur der sich bewußtvoll selbst bestimmende, der freie Geist. Da nun aber das Geistsein ein Sein nicht bloß für sich, sondern auch für Andre, ein sich Mittheilen ist, die wahrhaft freie Weise aber für Andere zu sein in der Liebe besteht, so finden wir zugleich eine Grundbestimmung der Persönlichkeit in der Liebe und erkennen nur da, wo die Möglichkeit der Liebe gegeben ist, auch die Basis zum persönlichen Leben, nur da, wo die Liebe sich wirklich entfaltet hat, die Vollendung dieses Lebens an. Demnach bezeichnen wir als persönlich dasjenige Wesen, welches sich als Geist denkend und bewußtvoll in sich zusammenfaßt, von sich aus in freier, den Gesetzen seiner Natur entsprechenden Selbstbestimmung wirkt, Andern gegenüber sich bethätigt durch die Liebe, in aller Wechselwirkung mit Anderem aber als ein sich selbst gleiches, für sich seiendes, also selbständiges sich behauptet.

Aus diesem Begriff der Persönlichkeit geht hervor, daß das Persönliche seiner Natur nach zugleich ein Sittliches und auf sittliche Gemeinschaft Angelegtes ist. Wo freies geistiges Selbstwirken ist, da ist nothwendig ein höchster Lebenszweck, dem dasselbe zustrebt. Dieser Lebenszweck kann nicht bloß für den Einzelnen vorhanden sein, sondern stellt sich gemeinsam für Alle, die derselben vernünftig-persönlichen Natur theilhaftig sind; aber er kann nur vollständig erreicht werden durch das Zusammenwirken der verschiedenen an die einzelnen Persönlichkeiten vertheilten Gaben, und die lebendige Grundlage solchen Zusammenwirkens ist die Liebe. Mit der sittlichen Bestimmung der Persönlichkeit hängt wieder zusammen, daß das Persönliche als ein um sein selbst willen Daseiendes betrachtet werden muß: denn das Sittlichfreie kann nie, wie eine Sache, bloß Mittel für Anderes sein, sondern trägt den Zweck seines Daseins in sich selbst. Im Begriff der Persönlichkeit überhaupt aber liegt es, daß sie den Mittelpunct eines bestimmten Seins bildet und mit diesem selbst gesetzt ist. Alles, was einem persönlichen Wesen zukommt, der ganze Inbegriff seiner Pflichten und Rechte, seines Besitzes und seiner Ansprüche, ruht auf dessen Persönlichkeit

und hat in dieser seinen letzten dauernden Grund. Die Persönlichkeit selbst aber ist etwas Ursprüngliches: sie steht zwar, insofern sie eine creatürliche ist, unter dem Gesetze der Entwickelung und ist in diesem Sinn ebensowohl der Durchbildung zu immer höherer Vollkommenheit fähig, als der Herabwürdigung und dem Verderben ausgesetzt; aber sie kann nicht erworben werden, wo sie nicht ist, und nicht willkürlich aufgegeben, wo sie ist; sondern sie ist einfach entweder gegeben oder nicht gegeben.

Verstehen wir so unter dem Persönlichen das im Centrum des freien Bewußtseins einheitlich und dauernd sich Zusammenfassende und von dem Centrum bewußter Freiheit und Liebe aus Wirkende, so werden wir in Beziehung auf Gott sagen müssen: entweder ist Gott ein persönlicher oder er ist überhaupt gar nicht, denn er ist alsdann nicht lebendiger Geist. Ein Wesen, das sich nicht selbst hat und weiß, das nicht einen einheitlichen, unverrückbaren Mittelpunct des Bewußtseins und Wirkens besitzt, ist kein Geist. Man spricht zwar auch von einem Geiste der Zeit, der Wissenschaft, des Volkes, der Welt; aber dabei hat man dann nur ein aus dem Einzelnen Abgezogenes, nicht ein für sich Seiendes, concret Lebendiges im Sinne. Mag man in ähnlicher Weise Gott den allgemeinen oder absoluten Geist, den Weltproceß, die Dialektik des Alls nennen: man hat dann immer nur einen in das Ganze aufgehenden Geist, der nicht für sich ist, sondern eines Andern bedarf, nicht nur um zum Bewußtsein, sondern auch um zum wirklichen Sein zu gelangen. So hört er, obwohl er die Macht sein soll, welche die Welt und den Menschengeist setzt, doch auf der alles Bedingende und Selbstgenugsame zu sein und wird vielmehr zum Allerbedingtesten; seine vorgebliche Allpersönlichkeit besteht in der That darin, kein persönliches Selbst zu sein, und diese Unpersönlichkeit ist nichts anderes als vollkommene innere Unbestimmtheit und zerfließende Gestaltlosigkeit. Nimmermehr aber vermochte das in sich Unbestimmte den ganzen Inbegriff von Bestimmungen, das in sich Gestaltlose die ganze Fülle

von Gestaltungen hervorzurufen, die wir in der sinnlichen und übersinnlichen Welt vorfinden, und am wenigsten kann das in sich Bewußtlose, Blinde und Unfreie in einem Andern zum Bewußten, Sehenden und Freien werden oder das Bewußte, Vernünftigfreie und Persönliche aus sich hervorbringen. Vielmehr müssen wir Gott entweder als Geist denken, der von eigenem Bewußtsein und eigener Freiheit aus ebensowohl selbst Gestalt und Bestimmtheit hat, als auch die Welt gestaltet und bestimmt, oder wir müssen, indem wir das Göttliche ganz nur in der Welt finden, dann auch gar nicht mehr von einem wirklichen Gott sprechen, sondern nur von einem Allsein, von einer Welt, in Betreff deren höchstens der Unterschied gemacht werden könnte, daß sie einerseits eine sich selbst verursachende, andrerseits eine von sich verursachte ist.

Daß der Gedanke der göttlichen Persönlichkeit, wie alles, was immer wir von Gott denken mögen, auch seine Schwierigkeit hat, stellen wir nicht in Abrede: wäre das göttliche Wesen so plan, wie eine arithmetische Formel, dann wäre Gott nicht der Unendliche. Die Hauptschwierigkeit aber, die man dem Gedanken entgegenzustellen pflegt, scheint uns in Wahrheit nicht von entscheidendem Gewicht zu sein. Man sagt: jedes Ich setzt ein Du, jede Persönlichkeit eine andre voraus; da sie nun an dieser eine nie ganz zu durchdringende Schranke hat, so gibt es keine Persönlichkeit ohne Beschränkung, ohne Negation; mithin würde der Begriff der Persönlichkeit, wollten wir ihn auf Gott anwenden, die Schrankenlosigkeit oder Absolutheit seines Wesens aufheben und damit das Gottsein selbst zerstören. Hierbei setzt man jedoch göttliche und menschliche Persönlichkeit vollkommen gleich, und betrachtet die Form, in der die creatürlich-menschliche Persönlichkeit auftritt, als etwas zum Wesen der Persönlichkeit selbst Gehöriges. Die menschliche Persönlichkeit kommt zu ihrer vollen Entwickelung allerdings nur in beziehungsweiser Gegensätzlichkeit gegen andre und damit in der Beschränkung. Aber zum Wesen der Persönlichkeit an sich gehört es nicht, Schranke zu haben, sondern das, was die Persönlichkeit

constituirt, liegt darin, ein dauerndes Bewußtseins- und Willens-Centrum des eigenen Seins und Lebens zu haben. Dieses können wir in Gott anerkennen, ohne deßhalb ein Anderes zu fordern, an dem sein Bewußtsein erst entstünde, oder die Welt ihm in diesem Sinne als Schranke entgegenzusetzen. Gott ist nicht, wie es die creatürlichen Persönlichkeiten sind, eine Persönlichkeit andern gegenüber, sondern er ist die Persönlichkeit, die schöpferische und absolute, die Urpersönlichkeit. Das Wesen dieser Urpersönlichkeit aber bringt es mit sich, daß sie die Welt und die Organe, durch welche sie auf die Welt wirkt und mit derselben im Wechselverhältniß steht, selbst setzt, daß sie also an der Welt, obwohl davon sich unterscheidend, doch nicht eine Schranke haben kann, sondern sie schlechthin mit ihrem Geist und ihrem Willen durchdringt. So ist die Persönlichkeit für Gott nicht in irgend einem Sinne Negation, sondern vielmehr die reinste Position, die Fülle des alles beherrschenden Selbstlebens. Auch ist es nicht bloß unbedenklich, sondern selbst nothwendig, die übrigen Bestimmungen, die wir oben als Merkmale der Persönlichkeit hervorgehoben haben, in absoluter Weise auf Gott anzuwenden: die schlechthinige Selbständigkeit und Freiheit; die vollkommene Selbstmittheilung durch Liebe; die höchste sittliche Zwecksetzung und Zweckthätigkeit; das ganz in sich selbst gegründete, in keiner Beziehung nur als Mittel dienende Sein; die absolute Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit des eigenen persönlichen Lebens und die Beziehung alles dessen, was von Gott ausgeht oder zu ihm in Verhältniß steht, auf diesen letzten centralen Lebensgrund.

Steht uns solchergestalt die Persönlichkeit Gottes fest, so gestaltet sich von diesem Mittelpuncte aus alles Christliche und Menschliche auf die entsprechendste und würdigste Weise. Die persönliche Offenbarung Gottes in Christo hat ihre natürliche und nothwendige Voraussetzung; die gerade auf dem Gebiete des Persönlichen schöpferischen, menschheitumgestaltenden Wirkungen des Christenthums, welche, wie alles wahrhaft

Große und Lebensmächtige, auf einen persönlichen Urheber zurückweisen, haben ihr durch die Sache selbst gefordertes Fundament; die Darstellung des Christenthums in der Schrift hat ihren lebendigen und unzerstörbaren Kern; der Glaube und die Liebe, als durchaus persönliche Lebensbeziehungen, haben ihren höchsten persönlichen Gegenstand und das aus beiden fließende Gebet sein vernehmendes Vaterohr; die Menschheit hat in dem Lebensfürsten ihr wirkliches Haupt und die Weltgeschichte ihren Mittelpunct und ihre Lösung. Alle Verhältnisse und Ordnungen in der Menschheit aber erhalten die sicherste Grundlage, die edelste Gestaltung und die höchste Weihe. Der Einzelne, als von dem persönlichen Gott ins Dasein gerufene und seines Bildes gewürdigte Persönlichkeit, hat die Gewißheit der höchsten sittlichen Bestimmung und eben damit auch die Bürgschaft ewiger Dauer; die Verbindung der Geschlechter in der Ehe ist als Gemeinschaft gottebenbildlicher Persönlichkeiten der höchsten Weihe theilhaftig; die Pflichten und Rechte aller in ihrem gegenseitigen Verhältniß gewinnen in der Persönlichkeit die sicherste Gewähr; die Erziehung und Bildung erfreut sich eines unverrückbaren tiefsten Grundes und eines hohen herrlichsten Zieles; die Kirche findet im lebendigen Glauben und in der persönlichen Liebe ihre unvergängliche Mission; und auch der Staat, der zwar auf dem Rechte ruht und das Gebiet des Glaubens und der Liebe der Kirche anheimgibt, aber doch nur dann zum wahrhaft menschlichen wird, wenn er eine geordnete Einigung freier Persönlichkeiten zur Förderung der höchsten sittlichen Zwecke ist, besitzt in der Anerkennung und richtigen Ausprägung dessen, was die Persönlichkeit ist und sein soll, die wahrhaft bildende Kraft und die lebensvollste Grundlage.

Löschen wir dagegen mit dem Pantheismus die Persönlichkeit Gottes und das gottebenbildlich Persönliche im Menschen aus, so gestaltet sich alles von Grund aus anders und wir erhalten eine Welt, in welcher nichts von dem zu finden ist, was wir so eben als Grundlage eines würdigen Menschenlebens bezeichnet

haben. Kann der Geist, welcher der göttliche genannt wird, sich nur im Ganzen der Gattung darstellen, nie aber im Einzelnen in aller Fülle sich offenbaren, so hat auch die Überlieferung von der Offenbarung Gottes in Christo keine Wahrheit, sondern ist nur Phantasiegebilde. Die Geschichte hat dann nicht ein wirklich Göttlichhöchstes aufzuweisen, sondern nur die täuschende Vorstellung von einem solchen; die Menschheit ist ihres Hauptes, ihres lebensvoll verknüpfenden Mittelpunctes beraubt und an dessen Stelle tritt die alles verschlingende Gattung. Innerhalb der Gattung selbst aber hört natürlich auch die volle Bedeutung der Persönlichkeit auf. Zuerst dem gegenüber, was Gott genannt wird. Zu einem in sich Unpersönlichen kann kein persönliches Verhältniß statt finden: kein persönliches Vertrauen, keine persönliche Liebe, kein persönliches Gebet, also nichts von dem, was nach der Überzeugung aller Völker und aller Zeiten, aller Denker und aller Frommen von jeher den Inbegriff der Religion ausgemacht hat. Dann aber auch in der Beziehung des Menschen auf sich selbst und auf Andere. Betrachtet der Mensch sich selbst nur als Exemplar der Gattung, das nun einmal so ist, wie es ist, und über sich nicht hinaus kann, das sich bei seiner Unvollkommenheit und Sünde damit zu beruhigen hat, durch Andre ergänzt zu werden: so ist die sittliche Idee und das sittliche Streben ausgelöscht, und am wenigsten kann von einer sittlichen Vollendung, die sich jenseits dieses fragmentarischen Lebens vollzöge, die Rede sein. Betrachtet er ebenso auch die Andern nur als Gattungsexemplare, so verlieren sie für ihn mit der sittlichen Bestimmung auch ihre wahre Würde und er wird sich keinen Augenblick bedenken, sie als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen. Auf keinen Fall kann sich da, wo das ganze Gewicht auf die Gattung gelegt wird, eine wahre Gemeinschaft freier Persönlichkeiten, eine Kirche und ein ächtmenschlicher Staat bilden oder erhalten. Die Kirche, ihres göttlichen Grundes und Gegenstandes beraubt, muß sich natürlich sofort vollständig auflösen. Aber auch der Staat muß eine Umwandlung erfahren,

welche wir von Auflösung nicht mehr werden unterscheiden können. Seine letzten Grundlagen: die Ehe und die Erziehung, der Besitz und die persönliche Verpflichtung werden bis ins Innerste erschüttert, ja der Zerstörung zugeführt. Das Verhältniß zweier Gattungsexemplare zu einander ist keine Ehe mehr. Die Erziehung, die kein sittliches Ideal mehr hat und von dem Grundsatz ausgeht, daß Jeder ist, was er sein kann, hört auf, eine menschliche Bildung zu sein. Der Besitz, dem die Grundlage der Persönlichkeit entzogen ist, ist ein völlig unsicherer geworden und droht jeden Augenblick in die Vertheilung unter die gleichberechtigten Exemplare überzugehen. Und die Verpflichtung der Treue, des Gehorsams, welche im Gewissen ruhend und durch Anrufung des lebendigen Gottes bekräftigt, durchaus eine persönliche ist, weicht der Unterwerfung unter die Gewalt oder unter das, was die Gattung in ihrer Mehrheit angemessen findet. Die eigentlich staatbildende Kraft, die ihre Wurzel in der sittlichen Persönlichkeit hat, ist verloren gegangen und die früher oder später hervortretende, aber in sich nothwendige Consequenz ist der Socialismus oder Communismus.

An diesem Scheidewege steht unsre Zeit. Auf der einen Seite der Pantheismus mit allen seinen Consequenzen, auf der andern Seite das Christenthum mit den seinigen.

Dort ein alles verzehrendes und auflösendes Allgemeines, ein alles setzender und alles wieder aufhebender Weltproceß, der Gott genannt wird, aber sich als einen Gott erweist, den man nicht lieben und zu dem man nicht beten kann; ein Christus, der, wo nicht eine Grauengestalt, so doch jedenfalls nur eine aus der Menschheit auftauchende und wieder in dieselbe niedersinkende Nebelgestalt ist; eine Menschheit, die kommt, man weiß nicht woher, und geht, man weiß nicht wohin, ohne religiösen Kern, ohne sittliches Ideal, ohne kirchenbildende, ja ohne wahrhaft staatsbildende Kraft, und am Ende in die Societät der Bienen und Biber oder in das infusorische Leben der Masse sich auflösend. Hier die concreteste Lebensgestaltung in würdigster Steigerung und reichster Mannich-

faltigkeit: ein Gott, der als ewig schöpferischer Geist alles hervorbringt und trägt, der als heilige Liebe alle Sphären des Daseins beseelend durchdringt und von dem eine Lebensordnung ausgeht, als deren letztes Ziel die Heiligung und Beseligung Aller erscheint; ein Christus, der der reinste persönliche Ausdruck dieser göttlichen Liebesweisheit ist; eine Menschheit, die, des persönlichen Verhältnisses zu dem Allheiligen gewürdigt und von dem Erlöser mit unvergänglichen Kräften dazu ausgestattet, den Beruf hat, auf diesem Grunde eine Gemeinschaft der reichsten, mannichfaltigsten und edelsten Lebensentwickelung in Staat und Kirche zu bilden und so einem noch höheren Ziele, als dem bloß zeitlichen, entgegen zu reifen.

Dort ein Vernichtungsschritt der Weltdialektik durch alles Leben hindurch; ein Hervortauchen aus unbekanntem Dunkel, ein Moment des irdischen Lichtes und dann wieder ein Zurücksinken in noch tieferes Dunkel. Hier ein Gang der Erhaltung und Verherrlichung vom Leben zum Leben, von Licht zu Licht: ein eigenthümlich Lebendiges, so gewollt von einem Gotte, der heilige Weisheit und Liebe ist, unter seiner Ordnung und Leitung sich heranbildend und zum höchsten Leben seiner Gemeinschaft für die Ewigkeit sich verklärend.

Kann hier noch eine Wahl sein? Wer Sinn für das Lebendige, Menschenwürdige, Heilige hat, der braucht nicht zu wählen; er hat schon gewählt; und die so gewählt haben, werden das Salz der Zukunft sein.

Beilagen.

I.

Die feuerbach'sche Behandlung des Christenthums.

Das genauere Eingehen auf diesen Gegenstand würde in unsre bisherige Darstellung eine störende Abschweifung gebracht haben. Indeß wird man es als eine durch den Stand der Dinge geforderte Ergänzung anerkennen, wenn wir in einer Beilage auch diejenige Denkart ins Auge fassen, welche, an die hegel'sche Linke sich anreihend, von der idealistischen Auflösung des Christenthums fortgeschritten ist zum Versuche der Zerstörung aller Religion. Wo ein solcher Versuch gemacht wird, da kann freilich für die tiefere Erkenntniß vom Wesen des Christenthums nichts gewonnen werden. Doch aber, da diese Tendenz mit der anmaßungsvollsten Zuversicht auftritt, der allein wahre Schlüssel auch zu den Mysterien des Christenthums zu sein, so wollen wir sie wenigstens nach dieser Seite hin, soweit es unserm Zweck entspricht, näher prüfen.

Die hegel'sche Lehre wollte das Göttliche nicht schlechthin leugnen: sie erkennt ein Absolutes an, welches sie sogar nach seiner tieferen Bestimmung nicht bloß als Substanz, sondern als Subject und Geist bezeichnet. Nur ist dieser absolute Geist nicht in sich selbst bewußter, mit Bewußtsein wirkender, persönlicher Geist; sondern, an sich bewußtlos und unpersönlich, setzt er sich als Anderes, als Natur und endlichen Geist, und gewinnt erst in dem letzteren Bewußtsein und Persönlichkeit. So ist Gott nicht der in sich ruhende, aber in freier Selbstbestimmung alles bewegende Urgeist, sondern er ist selbst die ewige Bewegung, der un-

endliche Proceß des sich zum wirkilchen Subjecte machenden Allgemeinen, welches erst in diesem Subjecte zur wahren Wirklichkeit kommt, aber natürlich auch als absoluter Proceß die Persönlichkeits-Puncte, die es aus sich herausgesetzt hat, wieder in sich zurücknimmt und so in endloser Dialektik des Setzens und Wiederaufhebens, des Werdens und Vergehens der endlichen Existenzen durch die Reihe der Zeiten fortschreitet. Immerhin wird hier noch ein Allgemeines, Absolutes anerkannt, welches zwar erst im endlichen Geiste seine volle Wirklichkeit, in dem allein aber auch der endliche Geist seine volle Wahrheit hat. In diesem Zusammenhange bleibt noch Religion, freilich nicht im theistischen Sinne, als Verhalten von bewußtem Geist zu bewußtem Geist, aber doch als Verhalten des Menschen zu dem in ihm sich verwirklichenden Absoluten, als Zurückgehen des Menschen in den stillen ewigen Grund seines Wesens, als Sichversenken des Menschen in das ihm unmittelbar innewohnende Göttliche.

Indeß ist freilich der absolute Geist, der erst im Menschen sich verwirklicht, der ein Anderes werden muß, um überhaupt etwas Bestimmtes zu sein, eine sehr gestaltlose, verschwebende Allgemeinheit. Der Begriff desselben leistete einem Denken, welches Realeres und Festeres suchte, keinen starken Widerstand; es bedurfte nur eines kühnen Griffes, um das, was doch nur in dem Menschen bewußt und wirklich wird, ganz in das Wesen und Bewußtsein des Menschen hereinzuziehen und es, statt als die das menschliche Wesen setzende Macht, vielmehr als ein vom Menschen selbst Gesetztes zu betrachten. Dann stellte sich die Sache natürlich anders und zwar so: Nicht dadurch, daß Gott, das Absolute, sich zu einem Andern macht, wird der endliche Geist, der Mensch; sondern dadurch, daß der Mensch sein eigenes Wesen als ein andres aus sich herausstellt, entsteht Gott; aber der so aus dem menschlichen Wesen herausgestellte Gott hat keinen andern Werth als den eines menschlichen Gedankenbildes, in welchem wohl der Mensch zum Bewußtsein des eigenen Wesens gelangt, dem aber

nichts Objectives entspricht. Wenn dort das Göttliche ein Sein war ohne Bewußtsein, so wurde es hier ein Bewußtsein ohne Sein. Die Religion hatte auch dort schon aufgehört ein Verhältniß von Geist zu Geist zu sein, aber sie war doch noch ein Zurückgehen des Geistes in seinen ewigen Grund, und das Christenthum, als das intensivste Sichselbsterfassen des Geistes in seiner Göttlichkeit und Wahrheit, konnte, wenn auch in einer von ihm selbst nicht so gemeinten Weise, immerhin mit einem scheinbaren Grund als die vollkommene Versöhnung des Geistes mit sich, als die absolute Religion bezeichnet werden. Hier aber hatte die Religion gar keinen außermenschlichen Gegenstand mehr: sie war nur die Beziehung des Menschen auf sich selbst und hatte wohl darin Wahrheit, daß sie den Menschen zum Bewußtsein seines eigenen Wesens brachte; darin aber, daß sie ihm dieses Wesen als ein anderes, äußerliches, als Gott vorstellte, also gerade durch das, wodurch sie Religion war, beruhte sie auf bloßer Täuschung und führte nicht zur Versöhnung, sondern zum tiefsten Widerspruch und zur Selbstentzweiung des Menschen. Das Christenthum aber vollends war die Religion, welche, indem sie diesen Widerspruch in dem Gottmenschen personificirte und fixirte, den Menschen vollständig außer sich brachte und sich so als ein Räthsel des menschlichen Geistes hinstellte, zu dem wir den Schlüssel nur dann besitzen, wenn wir alles das, was die christliche Lehre von Gott aussagt, auf den Menschen zurückführen, welcher der eigentliche Gott des Christenthums ist, also den ganzen Proceß, den das Christenthum vorwärts gemacht hat, mit ihm selbst rückwärts machen und damit den Menschen, der sich selbst in Christo und im christlichen Gott außer sich gebracht hat, wieder zu sich bringen.

Diese Lehre ist bekanntlich von L. Feuerbach vertreten. Das allgemeine Resultat der feuerbach'schen Theorie liegt in dem Satze: das Geheimniß der christlichen Theologie sei die Anthropologie, oder mit andren Worten, die Lehre von Gott

sei in Wahrheit nichts anderes, als die Lehre vom Menschen. Im Besondern aber stützt sich diese Ansicht auf folgende Gedankenreihe.

Bewußtsein ist da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist; es ist das sich selbst Gegenstand Sein eines Wesens. Wie aber nur das, was im Wesen ist, auch im Bewußtsein sein kann, so ist auch alles, was im Bewußtsein ist, aus dem eigenen Wesen geschöpft. Welches Gegenstandes auch wir uns bewußt werden mögen, immer werden wir uns darin zugleich unseres eigenen Wesens bewußt. Jedes Wesen aber ist sich selbst genug; keines kann sich, d. h. seine eigene Wesenheit, negiren; keines ist sich selbst ein beschränktes; vielmehr ist jedes in sich und für sich unendlich, und hat daher sein höchstes Wesen, seinen Gott in sich selbst. Hätte der Vogel Bewußtsein, so müßte ihm das höchste Wesen als Wesen des Vogels erscheinen. So kann auch der Mensch nicht über sein Wesen hinaus. Die positiven, letzten Prädicate, die er andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen. Bei sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes unterscheidbar vom Sebstbewußtsein; bei dem religiösen Gegenstande aber fällt das Bewußtsein unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein zusammen; der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm. Hier gilt es ohne Einschränkung: der Gegenstand des Subjectes ist nichts anderes, als das gegenständliche Wesen des Subjectes selbst. Das Bewußtsein des Unendlichen ist in Wahrheit nichts anderes, als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Denken wir das Unendliche, so denken und bestätigen wir nur die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlen wir das Unendliche, so fühlen und bestätigen wir nur die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens; kurz, was wir als Höchstes setzen mögen, es sind immer nur die das Wesen des Menschen constituirenden Elemente. Was also dem Menschen Gott ist, das ist sein eigener Geist, seine eigene Seele; und was des Menschen Geist, Seele, Herz ist, das ist sein Gott. Gott ist das

offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; oder bildlich: Gott ist das Collectaneenbuch des Menschen für seine höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch für die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen. Das Bewußtsein Gottes ist mithin nichts anderes, als das Selbstbewußtsein des Menschen und die Erkenntniß Gottes menschliche Selbsterkenntniß.

Daß es sich aber so verhalte, dessen eben ist der religiöse Mensch sich nicht bewußt; vielmehr begründet gerade der Mangel dieses Bewußtseins das eigenthümliche Wesen der Religion. Das eigene Wesen ist dem Menschen zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand; er verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich, d. h. zu seinem Wesen, als einem andern Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind verobjectivirte Bestimmungen des menschlichen. Insofern sie Bestimmtheiten, Eigenschaften, Qualitäten sind, haben sie Wahrheit; aber, daß sie auf ein Wesen außer dem Menschen übertragen werden, beruht auf Täuschung. Es gibt wohl Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe; aber es gibt außer dem Menschen kein Subject, welches Träger dieser Eigenschaften wäre, es gibt also keinen Gott. Das Geheimniß der Religion besteht mithin darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen vergegenständlicht und sich dann wieder zum Objecte dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens macht: ein Hergang, vermöge dessen er, obwohl er Gott zu bezwecken scheint, doch eigentlich, indem er Gott als einen ihm wohlthuenden, seine Seligkeit schaffenden denkt, nur sich selbst, sein Wohlergehen bezweckt, also der Selbstliebe dient.

Ist aber die Religion so entstanden, so besteht deren wahre Erkenntniß darin, daß sie den Menschen lehrt, was er in der Religion von sich ausgestoßen, als sein eigenes Wesen wieder in sich zurück zu nehmen, daß sie den außer sich gekommenen Menschen wieder zu sich bringt. Dieß geschieht vornehmlich dadurch, daß wir das, was in der Religion Prädicat ist, immer zum Subject, was

in ihr Subject, zum Prädicat machen, mithin die Orakelsprüche der Religion gerade umkehren, als contre-vérités auffassen. Wir brauchen nur an die Stelle der Sätze: Gott ist Wahrheit, Liebe, Verstand, Macht — die umgekehrten zu setzen: die Wahrheit, Liebe, Macht, der Verstand ist göttlich, so haben wir das Richtige. Wir brauchen nur überall, wo im Stammbuche des Gemüthes der Name Gott steht, den Namen des Menschen mit seinen Gedanken und Empfindungen zu substituiren: so ist das Licht der Wahrheit aufgesteckt.

Diesen Schlüssel, der das, freilich ganz leere, Heiligthum der Religion aufschließen soll, legt nun Feuerbach auch an das Christenthum an, um dessen Grundinhalt, insbesondere die Lehren von der Offenbarung, Menschwerdung, Trinität, den Sacramenten, erklärend zu vernichten. Es kommt aber hier noch etwas Besonderes hinzu. Wenn nämlich die Religion überhaupt von Feuerbach abgeleitet wird aus einer vorspiegelnden Selbstobjectivirung des menschlichen Geistes, so führt er dann noch insbesondere das Christenthum, als Religion der Liebe und des Gemüthes, zurück auf die Bedürfnisse, Wünsche und Stimmungen des menschlichen Herzens; aber nicht des gesunden, sondern des krankhaften, verdorbenen, eigenwilligen, weltscheuen, träumerischen Herzens, welches er Gemüth nennt. Das Gemüth, sagt er, ist der Paraklet der Christen. Das Wesen des Christenthums ist daher nichts anderes, als das Wesen des Gemüthes; seine Grunddogmen sind realisirte Herzenswünsche, sein tiefstes Mysterium ist das Geheimniß der menschlichen Selbstliebe. In der vermeintlichen Offenbarung des Christenthums wird nur das offenbar, was vorher schon in Gott aus dem Menschen hineingetragen war; was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen.

Es ist aber vornehmlich das Gemüth mit seinem endlichen,

phantastischen Verlangen, welches dem Menschen in dieser Offenbarung sich aufschließt. Gott als Gott ist noch das verborgene Gemüth; das aufgeschlossene, offene, sich gegenständliche Gemüth ist Christus. In ihm ist das Gemüth seiner selbst versichert, der Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit seines eigenen Wesens gewiß. Das Gemüth bedarf einen subjectiven, gemüthlichen, persönlichen Gott; und zwar, da nur in der Einheit das Gemüth sich sammelt, nothwendig auch nur Eine Persönlichkeit. Diese Eine, historische, wirkliche Persönlichkeit, der persönlich bekannte Gott, ist Christus: das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich concentrirte Gemüth. In der Menschwerdung Christi zeigt sich die menschliche Natur Gottes: denn Gott wurde ja aus Barmherzigkeit Mensch; er war also schon in sich selbst ein menschlicher Gott, ehe er Mensch wurde; und da das Beste des Menschen dabei bezweckt wird, so ist es nichts anderes, als die menschliche Selbstliebe, die dem Ganzen zu Grunde liegt. In den Wundern Christi gibt sich die Einbildungskraft kund, die mit unbedingter Willkür über die Natur gebieten möchte. In seiner Auferstehung befriedigt sich das Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit über die persönliche Fortdauer. In der Trinität tritt uns ein Abbild des Menschen in seiner Totalität und in seinen socialen Beziehungen entgegen: Gott der Vater ist das Ich, der Sohn das Du; Ich Verstand, Du Liebe; beides geeinigt Geist, der totale Mensch. Zugleich wird hierdurch ausgedrückt: daß nur ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben der Liebe und Freundschaft, das wahrhaft befriedigte, göttliche Leben sei; weßhalb der Katholicismus in ganz richtiger Consequenz auch die Mutter Gottes hinzugenommen hat. Endlich ist auch die sinnliche Seite des Menschen nicht ausgeschlossen. Diese tritt uns hauptsächlich in den Sacramenten entgegen. Die Bedeutung der Taufe ist nichts anderes, als die Bedeutung des Wassers in seiner moralischen und physischen Heilkraft, das Mysterium des Abendmahls aber ist Essen und Trinken.

Fassen wir alles zusammen, so haben wir in dieser Lehre nicht etwa Menschenvergötterung, Anthropotheismus oder, wie man auch gesagt hat, Homunculotheismus; sondern Aufhebung alles und jedes objectiv Göttlichen durch Hereinziehung desselben in den Menschen, also reinen Anthropismus, absolutes, von jedwedem Höheren abgelöstes Menschenthum. Der Pantheismus konnte noch bezeichnet werden als ein „Gottthum auf breitester Grundlage"; aber hier ist auch diese breiteste Grundlage zerstört und es bleibt nichts anderes übrig, als der alles Göttlichen baare Mensch, der in der Träumerei sein eigenes Wesen zu Gott macht, aber, sobald er aus dem Träumen erwacht, zur Einsicht kommen muß, daß schlechterdings nichts dahinter ist, als er selbst.

Frägt es sich nun, ob dieß das letzte, das allein wahre Wort über Religion und Christenthum sei, so können wir hier auf eine ganz erschöpfende Prüfung nicht eingehen; doch soll, was der Zweck dieser Abhandlung zu fordern scheint, in den wesentlichen Puncten zusammengefaßt werden.

In Betreff der Religion überhaupt ist es zunächst wohl jedem unbefangenen Betrachter klar, daß die feuerbach'sche Beweisführung von einer ungeheuern Voraussetzung ausgeht, von der Annahme nämlich, daß ein objectiv Göttliches überall nicht existire. Das Gottesbewußtsein, der Gottesglaube ist, wie niemand leugnen kann, im menschlichen Geiste, in der Gesammtentwickelung der Menschheit vorhanden und fordert seine Erklärung. Gehe ich nun bei dieser Erklärung ohne Weiteres davon aus, daß kein Gott sei, so bleibt mir freilich nichts übrig, als in dem Gottesbewußtsein ein bloßes Product des menschlichen Geistes, und zwar in diesem Fall natürlich ein rein illusorisches zu erblicken. Aber eben damit wird das, was erst bewiesen werden soll, schon von vorneherein als das allein Wahre gesetzt. Statt das Gottesbewußtsein als eine Erscheinung zu nehmen, welche erklärt sein will, wird der Atheismus als gar nicht weiter zu bezweifelnde Grundwahrheit

behandelt, von welcher aus Alles seine Bestimmung erhält. Jedenfalls würde die Annahme eines objectiven Seins des Göttlichen, zunächst auch nur als Voraussetzung betrachtet, neben jener andern, gleichfalls vorausgesetzten, Annahme des Nichtseins eine gleiche Geltung in Anspruch nehmen; und es würde sich dann fragen, aus welcher von beiden Annahmen sich das, was wir in uns selbst, in der Menschheit, in der uns umgebenden Welt vorfinden, am besten und befriedigendsten erklären lasse.

Feuerbach nun meint, diese Erklärung in dem alles objectiv Göttlichen entleerten Menschenthume zu finden. Er stützt sich dabei auf das Axiom: daß nichts in unserm Bewußtsein sei, als was in unserm Wesen ist, daß sich in unserm Bewußtsein nur unser eigenes Wesen ausdrücke — und zieht daraus die Folgerung, das Bewußtsein von einem vermeintlichen Gott sei auch nichts anderes, als das Bewußtsein von unserm eigenen Wesen, alles Göttlichgenannte sei nur das eigene, aus sich herausgestellte Selbst des Menschen. Sehen wir, welches Recht er hierzu hat.

Dem gesunden, einfachen Denken ist es, wie man richtig geltend gemacht hat, an sich natürlich, daran festzuhalten, daß ihm in dem, was überhaupt im menschlichen Geiste liegt und in der ganzen Menschheit zum Ausdruck kommt, etwas Objectives gegeben sei. Tritt nun dieser natürlichen Annahme ein Subjectivismus entgegen, der ein für allemal entschlossen ist, alles über das Subject hinausgehende Objective als leere Einbildung zu verwerfen, so ist freilich mit diesem nicht zu streiten. Doch aber müssen wir demselben die Schwierigkeiten entgegenhalten, in die er sich unverkennbar selbst verwickelt.

Zunächst nämlich drängt sich bei der feuerbach'schen Lehre die Frage auf: wie doch der Mensch dazu komme, sich solchergestalt aus sich selbst herauszusetzen und dieses Herausgesetzte für Gott zu achten. Schon das in solcher Art gedachte Herausetzen hat sein Bedenkliches. Es ist ein Act der Selbstentzweiung, der Mensch tritt dadurch in einen Zwiespalt mit sich selbst, in einen Zustand

der Illusion und des Traumlebens. Was aber bewegt den Menschen hierzu? was ist das eigentlich Verursachende dieser Selbstentzweiung, und wie konnte es geschehen, daß das hierdurch bewirkte Traumleben sich bei allen Völkern, auch den geistig klarsten und freiesten der alten und neuen Zeit, festsetzte, ja daß aus dieser, an sich thörichten, Illusion die mächtigsten und, wie nicht zu leugnen steht, auch edelsten, großartigsten Wirkungen im Leben der Einzelnen und der Völker hervorgingen? Dafür erhalten wir nicht die Spur einer Erklärung. Feuerbach führt die mächtigsten Wirkungen der Weltgeschichte auf eine Illusion zurück; für die Entstehung der Illusion selbst aber, die so Ungeheures hervorgebracht, hat er keinen Grund. Es ist eben einmal so, daß der Mensch, um zu sich zu kommen, erst außer sich kommen muß; er erscheint — freilich dann das wunderlichste Wesen, das wir denken können — durch geheimnißvolle Gewalt im Kreise umhergetrieben, durch einen Bann gezwungen, sich aus sich herauszusetzen und zu Gott zu machen, um durch vorgestellte Offenbarung des vermeintlichen Gottes nur wieder sich selbst zu empfangen, bis er dahinter kommt, daß er in diesem ganzen Kreislauf von Fictionen stets nur sich selbst vor sich hat.

Und würde der Mensch wirklich sein eigenes aus sich herausgesetztes Wesen für das göttliche geachtet haben? Hierauf antwortet Feuerbach: jedes Wesen genügt sich selbst und ist sich selbst das höchste, absolute; so kann auch der Mensch nicht über sich selbst hinaus, und wenn er ein höchstes Wesen denkt, so ist das nur er selbst. Allein wenn dieß wahr wäre, dann gäbe es gar keine Religion und Feuerbach brauchte nicht gegen dieselbe zu streiten. Die Religion entsteht ja, abgesehen von allem andern, überall dadurch, daß der Mensch in seinem eigenen Wesen sich nicht genügt, vielmehr eine Ergänzung in Höherem sucht. Nicht das Gefühl, selbst ein Höchstes und Absolutes zu sein, sondern das Gefühl, ein Beschränktes und Abhängiges zu sein, ist die Grundlage der Religion. Indem der Mensch sich seiner als eines Endlichen bewußt wird, sieht er sich, da er hierbei nicht stehen bleiben

kann, auf ein Unendliches hingetrieben, und wenn auch die Religion nicht bloß als Abhängigkeitsgefühl zu begreifen ist, so ist doch gewiß, daß es ohne Abhängigkeitsgefühl keine Religion gibt. Setzen wir dagegen den Menschen als absolut und selbstgenugsam in seinem Bewußtsein, so fehlt gerade der Impuls zum wirklichen Hervortreten der Religion; der Mensch bleibt dann eben nothwendig auch bei sich als dem Absoluten stehen. Die Entstehung der Religion wird also hier aus dem erklärt, aus welchem sie in der That gar nicht entstehen kann. Ihr Dasein, weil dieß freilich ein nicht zu leugnendes Factum ist, wird anerkannt; aber der Ursprung dieses Factums wird auf etwas zurückgeführt, was seiner Natur nach das gerade Entgegengesetzte bewirken müßte.

Aber auch das Axiom, auf welches die ganze feuerbach'sche Gedankenreihe sich stützt, zerfällt bei genauerer Erwägung in sich selber. Es ist gar nicht wahr, daß wir in unserm Bewußtsein nur unser eigenes Wesen haben. Wir haben außer dem Selbstbewußtsein jedenfalls auch das Weltbewußtsein; und wenn freilich von dem ersteren gesagt werden muß, daß wir uns darin des eigenen Seins bewußt werden, so würde doch von dem letzteren nur ein gegen die Objectivität der Dinge in keiner Weise Stich haltender Idealismus behaupten können, die Bestimmungen, die wir in unserm Bewußtsein, Wahrnehmen, Denken von der Welt haben, seien auch nur unserm eigenen Wesen entnommen. Die Welt hat, wie kein gesunder Verstand leugnen kann, eine von uns unabhängige Existenz. Indem wir sie in unser Bewußtsein und Denken aufnehmen, wirken nicht wir auf sie, sondern sie wirkt auf uns. Damit dieß geschehen könne, muß freilich ein verknüpfendes Band, eine Analogie zwischen dem Sein und dem Denken sein; aber daraus folgt nicht, daß unser Denken es ist, welches das Sein hervorbringt. Und ebenso wenig als die Welt selbst etwas aus unserm Geiste Producirtes ist, ebenso wenig ist der Inbegriff von Bestimmungen, in denen sich unser Bewßtsein von der Welt und ihrem ganzen Inhalte darlegt, nur unserm Wesen ent-

nommen. Unser Geist bestimmt nicht, wie die Welt zu sein hat, sondern die Welt gibt unserm Geist das Maaß, wie wir sie zu denken haben. Hieraus aber ergibt sich nicht nur, daß etwas in unserm Bewußtsein und Denken sein kann, was nicht aus unserm eigenen Wesen stammt, sondern auch die Nothwendigkeit, dieses objectiv gegebene Etwas in seinem Dasein und Sosein irgendwie genügend zu erklären.

Aus uns selbst können wir dasselbe nicht erklären: denn die Welt ist so angethan, daß schon das Wissen um den ganzen Inhalt derselben für den menschlichen Geist, auch alle menschlichen Geister aller Zeiten in eins zusammengefaßt, als eine Unmöglichkeit erscheint, der Versuch aber vollends, das Sein der Welt in ihrem Ursprung und ihrer Fortdauer auf den menschlichen Geist zurückführen zu wollen, dem gesunden Sinne sich als das denkbar Abenteuerlichste darstellen würde. So kommt es denn freilich auch Feuerbach nicht bei, den menschlichen Geist, obwohl er ihn zum Schöpfer Gottes macht, auch zum Schöpfer der Welt zu machen. Aber woher erklärt er nun die Welt, da er sie aus dem Menschen nicht erklären kann und aus Gott nicht erklären will? Etwa aus jenem absoluten Geiste, der sich in der Welt als Anderes setzt und im endlichen Geiste zum Bewußtsein kommt? Aber damit hätten wir ja einen Geist über den menschlichen hinaus und den Ansatz wenigstens zur Religion, als etwas Wahrem. Nein, er erklärt die Welt aus sich selbst. Bin ich bei Vernunft, sagt er, so kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Wesen, ihrer Idee, aus sich selbst. Aber wiederum: woher ist die Idee, das Wesen der Welt? Wie ist sie dazu gekommen, sich selbst zu schaffen? Aus Noth und Armuth, sagt er, ist sie dazu gekommen, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit. Das sind nun freilich Worte, aber wer sie für eine Erklärung halten könnte, müßte sehr genügsam sein. Der göttliche Plato in seinem schönen Mythus konnte wohl aus der Penia und dem Poros, der Armuth und dem Überfluß, den Eros, die himmlische Liebe

entspringen lassen, und dieser Eros, der von seiner Mutter nicht bloß das Verlangen, sondern von seinem Vater auch die Fülle hat, konnte, wie ihn Plato als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen auffaßt, in dichterischer Weise auch als der Weltschöpfer dargestellt werden; aber aus der Penia, der Armuth für sich, aus dem nackten Bedürfniß die Welt hervorgehen zu lassen: wer könnte dabei stehen bleiben?

Etwas anderes schon ist es, wenn man sagt: die Welt ist aus ihrer Idee. Die Idee ist ein Geistiges, Vernünftiges, Wirkungskräftiges. In der That tritt uns in der Welt eine unendliche Fülle von Geist und Vernunft entgegen, wenn wir hineinblicken in diese unzerreißbar ineinander greifende Gliederung der Dinge vom Geringsten bis zum Höchsten, in diesen alles umfassenden Zusammenhang, vermöge dessen wir einen Grashalm nicht denken können ohne das ganze Sonnensystem und dieses nicht ohne das Weltall, und inmitten dieser Dinge wahrnehmen die vernunftbegabte Persönlichkeit, in deren Empfinden und Denken sich alles abspiegelt. Wir müßten uns selbst der Vernunft völlig begeben, wollten wir darin nicht Vernunft erkennen. Auch war derselben Meinung schon Plato, indem er sagte: das Ganze der Welt würde unvollkommener sein, als zu denken erlaubt sei, wenn nicht Vernunft darin wäre. Aber kann Vernunft sein, wo nicht ein Vernünftiger ist? Und können wir uns eine geistige Macht, eine Idee, eine Vernunft denken, welche zwar vernünftige, selbstbewußte Persönlichkeiten setzte, selbst aber unbewußt und unpersönlich, also dem von ihr Hervorgebrachten gegenüber das Geringere und Schwächere wäre? Es mag altväterlich klingen in dieser speculativen, kritischen Zeit, aber vernünftiger ist es dennoch, sich mit Jakobi an das ewige Wort des Psalmisten zu halten: Sollte, der das Auge geschaffen hat, nicht sehen? Und sollte, der das Ohr gebaut hat, nicht hören? — als mit Feuerbach zu sagen: „Nicht ein sehendes Wesen hat das Auge gemacht; denn wenn es schon sieht, wozu macht es das Auge? Nein, nur

das nichtsehende Wesen bedarf des Auges." Aber das bloße Bedürfniß zu sehen macht noch kein Auge, so wenig jetzt als ursprünglich. Es muß überall, wo etwas hervorgebracht werden soll, eine hervorbringende Kraft sein, und wo wirklich zusammenhängende, lebendige, vernünftige Dinge hervorgebracht sind, da setzt jeder nicht schon völlig verkehrte Verstand eine zusammenhängend, lebendig und vernünftig, also auch bewußtvoll wirkende Kraft voraus. Aus dem bloßen Bedürfniß und der Armuth, die für sich betrachtet nichts sind, wird nimmermehr etwas, geschweige denn eine Welt. Hier gilt wirklich das Wort: aus Nichts wird Nichts.

In der Welt nun, die unabhängig von uns da ist und sich als Product allumfassender schöpferischer Vernunft darstellt, treten uns auch sittliche Mächte entgegen. In der natürlichen Ordnung der Dinge baut sich eine sittliche Ordnung auf. Die Grundelemente des sittlichen Lebens, Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit, gedenkt auch Feuerbach nicht zu leugnen. Es sind ihm jedoch nur Bestimmungen des menschlichen Wesens. Aber dieß allein, wenn es auch der brutalen Leugnung des Sittlichen gegenüber Anerkennung verdient, kann doch dem sittlichen Geiste nicht genügen.

Bleibe ich bloß bei dem Menschen stehen und fasse diesen abgelöst von allem objectiv Göttlichen und Heiligen, sowie von den sittlichen Mächten, die sich als göttliche in der Heranbildung unseres Geschlechtes bewährt haben, so ist es mehr als zweifelhaft, ob der Mensch im Stande sei, das wahrhaft Sittliche hervorzubringen. Die tieferen Denker aller Zeiten von Sokrates bis auf Kant haben es anerkannt, daß in dem auf das Sittliche allerdings angelegten Menschen zugleich ein dem Sittlichen Widerstrebendes sei. Und wer vorzugsweise auf dieses dem Guten Widerstrebende in der Menschheit sieht, der wird versucht sein, nicht die Liebe und Gerechtigkeit als Grundbestimmung des menschlichen Wesens zu betrachten, sondern die Selbstsucht und das Handeln nach eigenem Vortheil; wie denn auch bald nach Feuerbach derjenige kam,

welcher die Stirne hatte, den Egoismus als Substanz und Endziel des menschlichen Wesens zu betrachten und den Heroismus der Lüge zu proclamiren. Das natürliche Menschenthum, rein für sich, ist, wie tausend Beispiele der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, immer in der Lage, jeden Augenblick ins Unmenschliche und Brutale umzuschlagen.

Erkenne ich indeß auch, trotz der sittlichen Antinomie, die im natürlichen Menschen liegt, die volle Geltung des Sittlichen und Guten an, finde darin aber nur Bestimmungen des menschlichen Wesens, so fehlt immer noch das eigentlich Entscheidende: die sichere Bürgschaft für die objective Wesenhaftigkeit und für den urkräftigen, alles Widerstrebende überwindenden Endbestand desselben. Volle Sittlichkeit ist nur da, wo unbedingte Gewißheit von dem Siege des Guten ist. Diese Gewißheit aber schöpfe ich nicht aus der Überzeugung, daß das Sittliche eine Bestimmtheit des menschlichen Wesens, sondern nur aus der weit höheren, daß das Weltgesetz selbst ein sittliches sei, daß es einen sittlichen Weltzweck und eine denselben verwirklichende sittliche Weltordnung gebe. Soll das Gute ein Höchstes und Bleibendes sein, so muß alles auf dasselbe angelegt und geordnet sein; es darf nicht dem Gedanken Raum gegeben werden, dasselbe könnte auch etwas Partielles und Vorübergehendes sein in einer nur dafür bestimmten Sphäre des Daseins, der menschlichen; sondern es muß anerkannt werden als eine absolute, durch alles hindurch waltende, ewige Macht. In diesem Sinne anerkennen aber kann ich die höchste und ewige Wesenhaftigkeit des Guten nur, wenn ich es in seiner alles bestimmenden und umfassenden Einheit als wirklichen Geist anerkenne. „Nur wahrhaftes und wirkliches geistiges Sein und Leben ist wahrhaft gut, nur von einem wirklichen Geiste kann sittliche Gesetzmäßigkeit und Zweckbeziehung in die Totalität des Endlichen gesetzt werden. Entweder also die höchste Realität des Guten muß aufgegeben werden, oder dieselbe ist in einem wirklich für sich selbst geistigen höchsten Wesen begründet.“ So hat für den menschlichen

Geist die Liebe ihre volle Bedeutung nur, wenn es eine Urliebe, die Wahrheit nur, wenn es eine Urwahrheit, das Gute nur, wenn es ein Urgutes gibt; und diese Urliebe, Urwahrheit und Urgüte kann nur als bewußte, in persönlicher Gestalt vorhandene gedacht werden, als der, den schon Plato den Guten, den Vater des Alls genannt hat.

Das Scheinbarste, was für die feuerbach'sche Lehre benutzt werden kann, ist die Wahrnehmung: daß uns fast überall in der Auffassung und Ausprägung des Göttlichen etwas Menschenartiges und Menschengestaltiges entgegentritt, das, was man Anthropomorphismus zu nennen pflegt. Daher der alte Satz: wie der Mensch, so sein Gott — oder nach dem edleren Ausdrucke Schillers: „In seinen Göttern malet der Mensch sich." Hierin liegt eine Wahrheit, die wir nicht verkennen dürfen, aber auf ihr richtiges Maaß zurückführen müssen.

Alle Religion hat auch ihre subjectiv-menschliche Seite. Ist ein Göttliches und sollen wir uns dasselbe lebendig aneignen: so können wir es nie anders thun, als in menschlicher Weise. So wird das Vollkommene, das wir in Gott setzen, immer eine Analogie haben mit dem, was wir für unser eigenes Leben als das schlechthin Vollkommene anerkennen. Aber hier ist vorerst schon ein großer, durchgreifender Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen. In ihrer niedrigsten Gestalt, als Fetisch- oder Thierdienst, erhebt sich die Religion noch nicht einmal zur Auffassung des Göttlichen als eines Menschenähnlichen. Hier würde man auf keinen Fall sagen können, daß sie aus einer illusorischen Vergegenständlichung des menschlichen Wesens entsprungen sei, vielmehr zeigt sich das Bewußtsein, die Ahnung des Göttlichen ganz dumpf in die unterhalb des Menschen liegenden Naturelemente versenkt. Diesem Standpuncte liegt ein, nur sehr roh gefaßter, Pantheismus zu Grunde. Aber auch, wo auf einer höheren Stufe, auf der allgemeinen Basis der Vergötterung der Naturmächte vorzugsweise der Mensch, der Gipfel des natürlichen Lebens,

als Ausdruck und Bild des Göttlichen hervortritt, und zwar der Mensch auch nach der sinnlichen Seite seines Daseins: da beruht dieß immer auf wesentlicher Trübung und Verkehrung des religiösen Princips, auf der pantheistischen Vermischung des Göttlichen mit dem Natürlichen. Je mehr dagegen die über die Natur hinausgehende Idee des Heiligen in der Religion zur Geltung kommt, desto weniger finden wir das sinnlich und natürlich Menschliche als Ausdruck des Göttlichen gebraucht. Hier tritt dann das Göttliche als über die Natur erhabenes geistiges Leben hervor. Indeß ist freilich auch darin, daß Gott als Geist aufgefaßt wird, noch etwas Menschenartiges: denn auch der Mensch ist wesentlich Geist. Aber eben dieß kann gar nicht anders sein, wenn wirklich ein Gott und der Mensch ein zur Gemeinschaft mit ihm berufenes, also ihm verwandtes Geschöpf ist. Das Geistsein Gottes verneinen würde nichts anderes sein, als Gott überhaupt verneinen. Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, so muß der Mensch nothwendig aus diesem Bilde heraus Gott erkennen, oder mit Jakobi zu sprechen: wenn Gott, den Menschen schaffend, theomorphosirte, so muß der Mensch, Gott erkennend, anthropomorphosiren. Und umgekehrt: wenn in dem Menschen, damit er Gott erkenne, etwas Gotteshaftes sein muß, so muß in Gott, damit er vom Menschen erkannt werde, etwas Menschenhaftes, dem menschlichen Wesen Entsprechendes sein. Allein darin, daß der Mensch Gott, auch im höchsten geistigen Sinne, menschenförmig denken muß, liegt dann nicht, daß dieser Gott selbst nur ein menschlich Gemachtes und Geformtes, also ein Götze sei; sondern es liegt darin nur, daß der schöpferische Gott selbst dem Menschen die Form, unter der Er zu denken ist, als eine seiner Natur gemäße, also als menschliche gegeben hat. Allerdings geht das göttliche Wesen in sich selbst über diese Form hinaus; aber dieß spricht nicht gegen die Wahrheit, sondern nur gegen die vollkommene Zulänglichkeit derselben zur Aufnahme des Absoluten. Dieser Unzulänglichkeit jedoch ist sich auch der wahrhaft religiöse Mensch, sobald er zugleich

ein denkender ist, vollständig bewußt. Er weiß, daß er Gott nicht anders denken kann und daß in der inneren Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Sodenkens Gottes eine Bürgschaft der Wahrheit liegt. Aber er weiß nicht minder, daß all seine Erkenntniß von Gott einen Bestandtheil des Bildlichen und Symbolischen hat, und daß der Mensch, sollte er Gott in schlechthin adäquater Weise erkennen, nicht mehr Mensch, sondern Gott selbst sein müßte: denn nur der göttliche Geist selbst ist es, der die Tiefen der Gottheit ganz erforscht.

Haben wir hiermit im Allgemeinen gesehen, daß es vernünftiger sei und bleibe, die Welt und den Menschen aus Gott, als Gott aus dem Menschen zu erklären: so ist noch übrig, einen Blick auf das Christenthum zu werfen und zu sehen, ob denn dieses uns sein Wesen aufschließe, wenn wir als Schlüssel den Satz anlegen, daß „der Mensch dem Menschen Gott sei."

Hier haben wir schon in Betreff der ganzen Auffassungsart des Christenthums durch Feuerbach eine Vorbemerkung zu machen. Wer uns eine große Erscheinung im Leben der Menschheit deuten will, von dem verlangen wir, daß er sie, wo nicht mit eingehender Liebe, so doch zum allermindesten mit freiem, unverdüstertem Blick betrachte. Der Haß kann allerlei aufdecken, aber wahre Erkenntniß großer Dinge bewirkt er nicht. Wie aber sollen wir es bezeichnen: wenn alles, was je eine fleischlich krasse Auffassung des Christenthums ausgeheckt hat, als wesentlicher Bestandtheil des Christenthums selbst betrachtet; wenn das Christenthum von vorne herein mit aller Bildung in Wissenschaft und Kunst in Gegensatz gebracht; wenn die Entleerung des Lebens, die Zerreißung aller natürlichen Bande, z. B. im Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenwesen, als nothwendige Consequenz des Christenthums dargestellt; wenn der Glaube als der absolute Widerspruch der Liebe, als das an und für sich der Sittlichkeit, der Humanität, der Vernunft, dem Wahrheitssinne widerstreitende Princip auf-

gefaßt; wenn als der wahre, treuherzige Glaube nur derjenige bezeichnet wird, der etwas glaubt, weil es absurd ist? Wir könnten es nur bezeichnen als völlige Unkenntniß des Christenthums, wenn es sich nicht selbst allzu deutlich kennzeichnete als absichtliche, aus unverhülltem Widerwillen hervorgegangene Entstellung. Kein Unbefangener aber wird in Abrede stellen, daß hinter solchen Aeußerungen der Geist nicht zu suchen ist, der uns offenen Blickes das Wesen des Christenthums klar machen könnte.

Lassen wir indeß solche Ausbrüche der tiefsten subjectiven Abneigung auf sich beruhen und halten uns nur an das Objective! Das Christenthum — dieß kann niemand leugnen — ist die höchste geistige und sittliche Lebensmacht, von welcher die Geschichte der Menschheit weiß. Wer überhaupt ein göttliches Walten anerkennt, der muß nothwendig auch in der Erscheinung und Wirkung des Christenthums etwas im eminenten Sinne Vorsehungsvolles, Göttlichgeordnetes anerkennen. Der Glaube an einen lebendigen, allwirkenden, menschheiterziehenden Gott ist nicht denkbar, ohne daß die Anerkennung des Christenthums als eines der allerbedeutsamsten Mittel zur Bethätigung seiner menschheiterziehenden Thätigkeit darin begriffen wäre. Hinwiederum, wenn irgend etwas da ist in der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge, was unmittelbar durch sich selbst für das Dasein und Wirken eines heiligen Gottes zeugt, so ist es das Christenthum, insbesondere aber dessen eigentlicher Kern, die in ihrer Art schlechthin einzige Erscheinung Christi, in welcher uns das entgegentritt, was unser innerstes Bewußtsein ebenso entschieden als göttlich zu verehren genöthigt ist, als es sich unzulänglich fühlen muß, ein Gleiches aus sich selbst hervorzubringen. So zeugt der Glaube an einen allwaltenden Gott für das Christenthum, nicht minder aber auch die Erscheinung Christi für das Walten eines heiligen Gottes. Beides hängt untrennbar zusammen, was die Schrift dadurch bezeugt, daß sie einerseits vom Zuge des Vaters zum Sohne spricht, andrerseits aber auch sagt, daß man nur durch den Sohn zum

Vater komme. Ebenso ist in entgegengesetzter Weise klar: nicht nur, daß, wer den Sohn nicht hat, auch den Vater nicht in wahrhaft lebendiger Weise haben kann; sondern auch, daß, wer von einem lebendigen Gott nichts weiß, auch das Göttliche, das wahrhaft Sittliche in der Erscheinung Christi so wie im Christenthum überhaupt abzuleugnen oder irgendwie zu verkehren sich genöthigt sehen muß.

In diesem letzteren Falle befindet sich Feuerbach. Ein objectiv Göttliches, das für ihn nicht ist, kann sich nach seiner Meinung natürlich auch in Christo nicht geoffenbart haben. Die christliche Offenbarung enthält für ihn also nur das, was der Mensch vorher in den vorgestellten Gott aus sich selbst hineingelegt hat, um es dann als vermeintliche Offenbarung von ihm wieder zu vernehmen. Der Mensch aber, der sich hier nur sich selbst offenbart, ist nicht derjenige, der durch das Christenthum schon gebildet ist, der neue, wahrhaft sittliche, sondern es ist der alte, ganz natürliche Mensch mit seinen endlichen, schlechten Bedürfnissen und Wünschen, der Mensch der sinnlichen Selbstliebe. Andere Religionen mögen vielleicht aus gesunderen Trieben des menschlichen Wesens hervorgegangen sein, aber das Christenthum ist nach Feuerbach vorzugsweise hervorgegangen aus dem krankhaften Herzen, d. h. aus dem Herzen, nicht inwiefern es der Heerd eines unbewußten Vernunftinstinctes, sondern inwiefern es das trübe, phantastische, eigenwillige Gemüth ist, welches nur das als Gesetz aufstellt, was ihm gefällt und wohlthut.

Setzen wir nun, dieses verdorbene Herz, Gemüth genannt, mache sich seinen Gott und seine Religion: wer kann darüber auch nur einen Augenblick in Zweifel sein, daß dieselben eine schlechthin andre Gestalt haben würden, als der christliche Gott und die christliche Religion? Das Menschenherz, selbst das gesundere, vollends aber das krankhafte, ist heute wie vor Jahrtausenden ein trotziges und verzagtes Ding. Ist es trotzig, schwillt es auf im Gefühle seiner Kraft oder seines Glückes, so ist es nicht in der Stimmung,

eine göttliche Macht vor sich hinzustellen und sich vor derselben zu beugen; findet es aber eine Überlieferung von göttlichen Mächten schon vor, so wird es sich damit weit eher in Widerspruch setzen, als in Einklang. Das trotzige Herz ist der Prometheus, der nicht Götter bildet, sondern Menschen, den Göttern aber seinen Trotz ins Angesicht wirft. Ist dagegen das Herz verzagt, so wird es freilich im Gefühle seiner Hülfsbedürftigkeit eher gestimmt sein, höhere Mächte zu glauben; aber die Mächte, die es sich dann bildet, werden solche sein, die ihm augenblicklich helfen und ohne Weiteres Wohlthaten erweisen sollen. Es wird dann eine theurgische, magische Religion sein, die daraus hervorgeht, nicht aber eine im vollen und strengen Sinne sittliche. Im Allgemeinen wird die Religion, welche aus dem selbstsüchtigen Herzen entspringt, immer nur eine Religion des Genusses sein, nicht eine Religion der Entsagung, der Demuth, der selbstverleugnenden, opfernden Liebe. Im Wonnedienste der griechischen Götter findet das sinnliche Herz, was ihm zusagt; noch mehr ist das Paradies Mohammeds so angethan, daß es dem alten Menschen behagen kann: hier sind, obgleich wir nicht gemeint sind, selbst diese Religionen ganz nur als Producte einer sinnlich phantastischen Selbstliebe zu betrachten, wenigstens starke Einwirkungen einer solchen nicht zu verkennen. Aber schon eine Religion, die, wie die alttestamentliche, zu ihrem Grundthema das Wort hat: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"; die jedem zuruft: „Gib mir, mein Sohn, dein Herz!" — noch mehr eine Religion, welche an die enge Pforte ihres Eintrittes die Forderung der Buße stellt; welche alles daran setzt, um die Sünde bis auf die letzte Faser aus dem menschlichen Wesen auszubrennen; welche jeden Schritt der Beseligung abhängig macht von einem gleichen Schritte der Heiligung; welche eine unendliche Liebe zwar, aber zugleich nur eine schlechthin heilige und in ihrer Heiligkeit auch zürnende Liebe kennt: eine solche Religion, die gerade das verdorbene, eigenwillige Herz mit allen seinen dunkeln Wünschen und träumerischen Illusionen zer-

stören und ein neues, festes, klares und reines Herz schaffen will, stammt nicht selbst wieder aus dem verdorbenen, eigensüchtigen Herzen. Sie hätte sich selbst zum schreiendsten Widerspruch ihrer selbst gemacht, wenn es sich so verhielte. In ihrem Wesen liegt es vielmehr, daß sie uns einen Gott offenbart, der unendlich größer ist, als unser Herz.

Wenn Feuerbach das Geheimniß des Christenthums in der menschlichen Selbstliebe findet und in diesem Sinne sagt: „die Liebe Gottes zu mir ist nichts als die vergötterte Selbstliebe"; wenn er eben darum das ganze Christenthum aus den Bedürfnissen des Herzens, aber nur des schlechten Herzens, ableitet: so liegt dabei ein Körnlein Wahrheit in einem Haufen von Irrthum.

Nicht zu leugnen ist, daß im Laufe der menschlich geschichtlichen Entwickelung des Christenthums auch Erscheinungen vorkommen, welche wir als Einwirkungen des Princips der Selbstsucht, des sinnlichen, verdorbenen Herzens anzusehen haben. Dieß trifft jedoch nicht das Christenthum selbst, sondern nur dessen zeitliche Ausprägung, welche im Kampfe mit der Sünde auch von dieser afficirt wird. Was aber das Christenthum selbst angeht, so müssen wir freilich sagen, daß es den Bedürfnissen des menschlichen Herzens entspricht; und niemand wird ja doch wohl das Wahre und Vorzügliche einer Religion darin finden wollen, daß sie den Bedürfnissen des Herzens nicht entspreche. Es ist allerdings zwischen dem Christenthum und dem, was das menschliche Gemüth bedarf, ein tiefer Zusammenhang. Aber wer wird schließen, daß eine Sache deßhalb, weil sie einem Bedürfniß entgegenkommt, ein Product dieses Bedürfnisses sei? Wenn dieser Schluß richtig wäre, so wäre auch das Brod Product des Hungers und das Wasser Product des Durstes. Es ist aber auch hier der Unterschied wohl zu beachten, auf den schon ein ausgezeichneter Theologe [1]) aufmerksam gemacht hat: der Unterschied zwischen Bedürf-

1) Jul. Müller in der trefflichen Recension von Feuerbachs Buch in den theologischen Studien u. Kritiken, Jahrg. 1842, Heft 1. S. 171—269.

nissen und Wünschen. Nicht alles, was den Bedürfnissen des Herzens entspricht, entspricht auch dessen Wünschen. Insbesondere gilt dieß vom Christenthum. Es befriedigt die Bedürfnisse des Herzens in der Regel in entschiedenem Widerspruch mit den Wünschen und Neigungen desselben.

Gehen wir bei der näheren Erwägung dieses Punctes von der Gottesidee aus, so ist es in der That absurd, den christlichen Gott darum für ein Product der menschlichen Selbstliebe zu halten, weil derselbe das Heil, die Seligkeit der Menschen bezwecken soll. Führen wir diese Behauptung auf einen allgemeinen Satz zurück, so lautet derselbe so: alles Geistige, was als Heil und Seligkeit bewirkend erscheint, ist Erzeugniß der menschlichen Selbstliebe. In diese Kategorie fällt aber alles Sittliche und Gute. Wenn es also heißt: geben ist seliger denn nehmen — so wäre das Gebot des Gebens, weil dieses das beseligendere ist, ein Product der Selbstliebe und damit das Geben selbst ein Nichtgutes, Nichtiges. Wenn überhaupt alles Gute als ein heilbringendes dargestellt wird und sich selbst darstellt: so wäre es hervorgegangen aus der Selbstsucht, und da aus der Selbstsucht nur Böses hervorgehen kann, so hätten wir dann nur die Wahl, entweder das Gute völlig zu leugnen, oder, damit die Klippe der Selbstliebe vermieden würde, zu behaupten: dasselbe sei nicht befriedigend, nicht heilwirkend, nicht beseligend. Gleicherweise verhält es sich mit dem höchsten Gute, mit Gott. Soll Gott nicht Seligkeit wirkend sein, so ist damit sein Wesen aufgehoben; soll er aber, weil er als Seligkeit wirkend gedacht wird, nur Product menschlicher Selbstliebe sein, so ist damit nur gesagt, daß die Idee Gottes, weil sie die Idee des absolut Guten und Heilbringenden ist, eine in sich nichtige sei. In beiden Fällen läuft die Sache auf Leugnung des Göttlichen hinaus und ist nur ein kleiner Umweg, um zu dieser zu gelangen. Es wird damit der Atheismus, der das Resultat sein soll, nur mit etwas andern Worten schon von vorneherein als das allein Wahre gesetzt. Dagegen müssen wir sagen:

wenn überhaupt ein wahrhaft Göttliches ist, so kann dasselbe nur ein Gutes, Wohlthätiges sein; es kann nicht das Verderben wollen, sondern nur das Heil. Einen göttlichen Willen setzen und diesen als Seligkeit bezweckend denken ist völlig eins und dasselbe. Es ist nicht das selbstische Interesse des Seligwerdens, um deßwillen die ächte, gesunde, insbesondere die christliche Frömmigkeit an Gott glaubt; wohl aber kann sie den Gott, dessen sie aus andern Gründen gewiß ist, unter keiner Bedingung anders denken, denn als Urquell des Heils und der Seligkeit.

Ein Moment der Selbstliebe als wesentlich mitbestimmendes würde im Begriff Gottes als des Heilbringenden nur dann liegen, wenn das Heil so vorgestellt würde, wie es die sinnliche Selbstliebe sich wünscht, als ein nur ganz unmittelbar bereit liegendes, so daß man z. B. nur gewisse Lehrsätze anzunehmen oder Formen mitzumachen oder am Ende nur zu sterben brauchte, um selig zu werden. Aber so denkt eben das Christenthum die Heilsbewirkung nicht, sondern es sind die schweren Bedingungen der Buße, des sich selbst Absterbens, der Heiligung, woran es dieselbe knüpft. Hier stellt es einen Inbegriff von Forderungen, die im entferntesten nicht den Wünschen des verdorbenen Herzens entsprechen, wohl aber dessen Bedürfnissen, wenn es aus einem verdorbenen ein gereinigtes und gutes werden soll: woher es dann auch kommt, daß es nicht, wie man nach der feuerbach'schen Theorie erwarten sollte, das Verdorbene in den sonst guten Herzen ist, was nach dem Christenthum greift, um sich darin so recht gütlich zu thun; sondern das noch für das Gute Empfängliche in den verdorbenen Herzen, um der Verderbniß loszuwerden.

Aber selbst die auf dem bezeichneten Wege zu Stande gekommene Beseligung der Geschöpfe ist nicht das Letzte und Höchste, was das Christenthum kennt. Dieses Letzte und Höchste ist vielmehr die Ehre, die Verherrlichung, die Verklärung Gottes. Daß Gott in Allen verklärt werde, daß Er alles in Allen sei: das ist das Endziel, welches das Christenthum aufstellt. Es ist also

nicht der Mensch, der durch Gott bezweckt wird, sondern es ist die Verklärung der göttlichen Majestät, die auch in der Beseligung der Menschen bezweckt wird. Das ist aber ein Ziel, welches weit über die menschliche Selbstliebe hinausliegt. Hiernach ist klar, daß es nicht das richtig verstandene Christenthum selbst ist, welches Veranlassung gibt, dasselbe für ein Product der Selbstliebe zu erklären, sondern daß die Veranlassung dazu in dem Interesse liegt, des Christlichen, ja des Göttlichen überhaupt los und ledig zu sein.

Auf weiteres Einzelne einzugehen, namentlich auf die triviale Erklärung der Trinität und die mehr als triviale der Sacramente, scheint für unsern Zweck nicht nothwendig. Nur einen Punct, das Centrum des Christenthums, die Person Christi, wollen wir noch kurz ins Auge fassen. Christus soll nach Feuerbach der persönlich bekannte, gemüthliche Gott sein, wie ihn sich der Mensch nach seinem Bedarf phantastisch geschaffen hat. Daß Christus auch irgendwie geschichtliche Person sei, davon kann natürlich im Zusammenhang einer solchen Lehre nicht die Rede sein. Aber sehen wir einmal das Bild, das wir eben doch von ihm haben, wann und von wem es auch geschaffen sei, darauf an, ob es aussehe wie ein Product des schlechten Herzens, des träumerischen, eigenwilligen Gemüthes? Es ist vorerst das Bild eines Gekreuzigten; und daß schon dieses sich nicht ganz gemüthlich ausnimmt, zeigt der Umstand, daß es von Anfang an den Juden ein Ärgerniß und den Heiden eine Thorheit war. Es ist aber zugleich das Bild desjenigen Gekreuzigten, der gesagt hat: wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist mein nicht werth. Es ist ferner das Bild eines Demüthigen, der in dienender Liebe sich selbst erniedrigt und als Hauptkennzeichen der Seinigen die demüthige Selbsthingabe hervorhebt; das Bild eines Reinen, der nur denen, die reines Herzens sind, das Anschauen Gottes verheißt; das Bild eines göttlich Strafenden, der mit dem Flammenblick der Heiligkeit jedem Sünder entgegentritt. Es ist

endlich ein Bild, wie wir es auf keinem der Blätter, welche menschliche Geschichtschreibung und Dichtung beschrieben hat, auch nur annähernd in solcher Hoheit finden; ein Bild, an dem wir alle hinaufzuschauen gezwungen sind, das sich aber zugleich auch, wie die Sonne durch ihr Licht, durch seine innere Wahrheit und Zusammenstimmung selbst bezeugt. Und dieses Bild sollte nur ein Erzeugniß des schlechten menschlichen Herzens sein? Wahrlich, wenn dieses Herz sich seinen Christus als gemüthlichen Gott hätte machen sollen, es würde ihn ganz anders gemacht haben. Es würde einen recht gemüthlichen, weichherzigen Götzen aufgestellt haben, der allen seinen Schwachheiten die leichteste Abhülfe verheißen hätte, nicht einen Christus, der, seitdem er so erkannt und dargestellt worden, wie wir es urkundlich finden, die Quelle der Demüthigung und Erhebung, der Läuterung und inneren Befriedigung für die Besten unseres Geschlechtes, der unerschöpfliche Gegenstand des Denkens für die tiefsten Geister aller Zeiten und Völker geworden ist.

Wir schließen unsre Betrachtung. Es ist für unsern Zweck genug, vielleicht schon zu viel gesagt über eine Lehre, welche, indem sie zur Grundlage für die Erklärung des Christenthums die vollständige Leugnung des Göttlichen macht, etwas so Vergebliches versucht, als derjenige versuchen würde, der die Sättigung aus dem Hunger, die Liebe aus der Selbstsucht, die Sonne aus der Nacht erklären wollte.

II.

Christenthum und Mystik.

Die obige Aufschrift ist gewählt worden, um den Inhalt der nachfolgenden Blätter mit einem möglichst kurzen Ausdruck zu bezeichnen. Es soll aber damit nicht gesagt werden, weder, daß ein Versuch gemacht werde, das Verhältniß, welches zwischen Christenthum und Mystik besteht, seinem ganzen Umfange nach darzustellen, noch auch, daß alles, was hier berührt werden wird, sich lediglich auf dieses Verhältniß beziehe. Nur vom Hauptsächlichen des Inhaltes ist die Benennung entnommen. Näher aber hängt die Sache folgendermaßen zusammen.

Im Jahr 1851 wurde meine Schrift über „das Wesen des Christenthums" nach der dritten Auflage [1]) von einem geistvollen Theologen der reformirten Kirche Frankreichs, Professor Sardinoux zu Montauban, ins Französische übersetzt. In dieser Uebersetzung wurde sie alsbald Gegenstand der Besprechung in verschiedenen kirchlichen und theologischen Journalen unserer westlichen Nachbarn. Das Urtheil fiel je nach dem Standorte der Beurtheiler verschieden aus. Theilweise fand das Büchlein eine Anerkennung, welche mich nur zu lebhaftem Danke verpflichten konnte, theilweise aber auch einen Widerspruch, der so beschaffen war, daß er um der Sache selbst willen eine Gegenrede zu erfordern schien. Solcher Gegenrede habe ich mich unterzogen, und die daraus hervorgegangenen apologetisch-polemischen Erörterungen sind in den theo-

1) Hamburg bei Fr. Perthes, 1849.

logischen Studien und Kritiken niedergelegt [1]). Als ich nun gegenwärtige Auflage bearbeiten sollte, wurde mir der Wunsch ausgesprochen, derselben jene Erörterungen einzuverleiben. Sie seien, meinte man, geeignet, auch jetzt noch vorhandene Mißverständnisse zu lösen und die wahre Meinung des Verfassers in das richtige Licht zu setzen; sie enthielten auch Bestandtheile, die nicht bloß ein vorübergehend polemisches, sondern ein dauerndes positives Interesse in Anspruch nehmen dürften. Indem ich nun, hierauf eingehend, einen erneuerten Abdruck des Aufsatzes aus den Studien veranlasse, scheint es mir nicht passend, denselben hier vollständig wieder vorzulegen. Vielmehr gedenke ich nur das Wesentlichere und dieses in abgekürzter Form zu geben.

Der Widerspruch gegen meine Auffassung des Christenthums wurde vornehmlich in zwei französischen Zeitschriften erhoben: in den Archives du christianisme [2]) und im Journal Avenir [3]). In den Archives war es ein durch thätigen Glaubenseifer, Geist und Charakter hervorragender Mann, der Graf Agenor von Gasparin, der eine ungemein scharfe und feurige, aber nicht in gleichem Maaße gründliche Polemik gegen mich eröffnete. Im Avenir trat mir ein Ungenannter entgegen, der zwar den wirklichen Inhalt und Zweck meiner Schrift weit richtiger würdigte, aber doch auch Anschuldigungen aussprach, die offenbar durch Mißverständniß hervorgerufen waren.

Die beiderseitige Polemik enthielt Veranlassung, auf Gegenstände von allgemeiner, nicht geringer Bedeutsamkeit einzugehen. Wir werden uns daher auch im Nachfolgenden mit den Einsprachen beider Gegner beschäftigen, vorzugsweise jedoch mit den Anklagen des Grafen Gasparin, nicht nur weil diese die schwersten sind, sondern hauptsächlich auch deßhalb, weil sie Gelegenheit bieten, den in der Aufschrift bezeichneten Gegenstand, der für die Lösung unserer

1) Jahrgang 1852, Heft 3. S. 535 — 612.

2) Jahrgang 1851, Nro. 18, 19, 20 und 21.

3) Jahrgang 1851, in drei Artikeln vom 17. Sept., 1. Oct. u. 26. Nov.

Aufgabe selbst von unverkennbarer Wichtigkeit ist, eingehender zu behandeln. Und so wenden wir uns, indem wir anderes hier nicht wiederholen wollen, sogleich zu diesem Gegenstande.

1. Die Anklage auf Mysticismus.

Die Hauptanklage nämlich, welche Herr v. Gasparin im Namen derjenigen strengsten Schriftgläubigkeit, die man eine buchstäbliche zu nennen pflegt, gegen meine Bestimmung vom Wesen des Christenthums erhebt, geht dahin, daß dieselbe auf Mysticismus beruhe. Diese Anklage legt sich wieder in eine Reihe einzelner Puncte auseinander. Darauf werden wir in der Folge zurückkommen. Hier kann zunächst die Bemerkung genügen, daß dem Herrn v. Gasparin der Begriff des Mysticismus vollkommen gleichbedeutend ist mit dem des Subjectivismus und dieser wiederum mit dem des Unglaubens.

Diese Auffassung muß für deutsche Leser etwas Überraschendes haben, wie sie denn auch mir selbst beim ersten Anblick frappant war. Es wird daher gut sein, bevor wir zu Weiterem fortschreiten, die Möglichkeit einer solchen Auffassung aus der Stellung meines ehrenwerthen Gegners erklärlich zu machen.

Das Wort „Mysticismus" gehört, wie männiglich bekannt, zu jenen dehnbaren, biegsamen, vieldeutigen Ausdrücken, mit denen es wundersam zuzugehen pflegt. Jedes Zeitalter hat auf dem religiösen Gebiet einen oder mehrere Ausdrücke dieser Art, die, als gangbare Münze ausgeprägt, den bequemen Dienst leisten, eine Sache, über deren Verwerflichkeit man nun einmal übereingekommen ist, auf die möglichst einfache Weise abzuthun. Solcher Art ist heute in Deutschland das Wort „Pietismus." Bei Tausenden, die vom Pietismus weder einen historischen noch einen sachlichen Begriff haben, stellt dieses Wort zur rechten Zeit sich ein [1]), um allverständlich etwas sehr Schlimmes und Gefährliches, jeden-

1) „Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

falls etwas höchst Unheimliches zu bezeichnen. Am Ende aber läuft die ganze Sache darauf hinaus, daß Jeder von einem andern Standpunct aus etwas Anderes Pietismus nennt und Alle nur darin übereinkommen, als Pietismus das zu brandmarken, was ihnen an Andern als vermeintlicher Überschuß des Glaubens oder christlicher Lebensstrenge widerwärtig und unbequem ist. In sehr ähnlicher Weise ist vor Jahrzehnten unter uns der Ausdruck „Mystiker" gebraucht worden. Es war vornehmlich das mißliebige Zuviel des Glaubens, was man damit stigmatisirte, und zwar insbesondere dann, wenn es sich herausnahm, von einer tieferen Gemüths- und Gedankengrundlage aus dem herrschenden Rationalismus entgegenzutreten, und es hat damals, wie Nitzsch treffend sagt [1]), nicht viel gefehlt, daß nicht nur Herder, Hamann, Claudius, sondern auch Lessing, ja Kant und Fichte zu Mystikern gestempelt worden wären.

Das ist in Deutschland gottlob anders geworden. Man gebraucht, im Ganzen wenigstens, den Namen „Mystiker" nicht mehr so blindlings nur als Schmähwort und pflegt auch die Theologen, die man sonst Mystiker nannte, richtiger zu benennen. Die Ursache hiervon liegt darin, daß man nach beiden Seiten hin zu gründlicherer Einsicht gekommen ist und gelernt hat, Unterschiede zu machen. Man hat die Geschichte der Mystik gründlicher zu studieren angefangen und sich die wirklichen Mystiker aller Jahrhunderte nach Person und Lehre näher betrachtet. Man hat die verschiedenen Erscheinungen auf diesem Gebiete schärfer zu sondern, das Gesunde und Krankhafte, das Naturwüchsige und Gemachte klarer auseinander zu halten sich gewöhnt. Man hat die hohe Bedeutung der Mystik in gewissen Zeitaltern würdigen gelernt und

1) System der christl. Lehre. 6. Aufl. S. 36. Eine vortreffliche Charakteristik der Art und Weise, wie vor etwa 25 Jahren der Name „Mystiker" von Seiten sowohl der populären Vernunfttheologen als der buchstäblichen Schrifttheologen angewendet zu werden pflegte, gibt Nitzsch in der Recension von Twesten's Dogmatik, Stud. u. Krit. 1828 H. 1. S. 199.

namentlich ihr genaues Verhältniß zur deutschen Reformation erkannt. Man hat im Zusammenhang mit diesen geschichtlichen Studien auch den Begriff der Mystik sicherer festgestellt. Und nach allem dem hat man sich, wenn man nicht ganz für Besseres verschlossen war, sagen müssen: die neueren, zugleich offenbarungsgläubigen und wissenschaftlichen Theologen sind entweder keine Mystiker, oder, inwiefern sie es sind, sind sie nur das, was die lebendig christlichen Theologen aller Zeiten waren, weil Grund und Berechtigung dazu in solchen Bestandtheilen des Christenthums liegt, die von Christo und den Aposteln selbst ausgegangen sind.

Anders verhält es sich zur Zeit noch in Frankreich. Es ist in diesem Puncte schon im Allgemeinen ein sehr bemerkenswerther Unterschied zwischen dem germanischen Geist und dem romanischen. Während der letztere eine vorherrschende Richtung auf die Dinge des äußeren Lebens und eine eigenthümliche Begabung für deren Gestaltung, aber auch eine Neigung hat, sich in dieselben zu zerstreuen, wendet sich der erstere, mehr auf Sammlung in sich selbst gerichtet, vorherrschend dem inneren Leben zu und pflegt dessen Ausbildung mit besonderer Liebe. Damit hängt zusammen, daß im romanischen, speciell im französischen Geiste die Kräfte des Verstandes und des Willens stärker hervortreten, im germanischen und speciell im deutschen Geiste dagegen etwas sich findet, was diesem so eigenthümlich ist, daß es auch nur mit einem deutschen Worte ganz bezeichnet werden kann: das Gemüth, d. h. jene tiefere Innerlichkeit des geistigen Gesammtlebens, in welcher allerdings das Gefühl eine bedeutende Stelle einnimmt, aber dergestalt, daß sich dasselbe nicht als ein bloß den äußeren Eindrücken hingegebenes und stets wechselndes, sondern als ein von innen heraus productives und in allem Wechsel der Eindrücke beharrendes und einheitliches erweist. Vermöge dieser Verschiedenheit ist die Mystik, welche eben das Princip der Innerlichkeit vertritt und ihre Geburtsstätte vornehmlich im Gemüthe hat, an sich dem deutschen Geiste mehr homogen, während der französische für dieselbe

weniger zugänglich und leichter in Gegensatz gegen sie zu bringen ist.

Dieß drückt sich denn auch geschichtlich in den großen Bildungsperioden des christlichen Lebens und Denkens aus, bei denen sich die Nationalität als mitwirkender Factor zeigt. Schon im Mittelalter waren die beiden Hauptrichtungen der Theologie und der ganzen Auffassung des Christenthums so vertheilt, daß die nur lateinisch redende Scholastik, die in Paris ihren Hauptsitz hatte, mehr als Product des romanischen Geistes betrachtet werden kann, die Mystik dagegen, die alsbald zum Herzen des Volkes auch in der Sprache des Volkes redete und zumeist in dem großen Thale des deutschen Rheines ihre Wiege hatte, als Product des germanischen Geistes. Dasselbe Verhältniß, wenngleich anders gestaltet, tritt uns auch in der Reformation entgegen und ist von deren Häuptern auf die von ihnen gegründeten Kirchen übergegangen. Zwar fehlen, wie dieß durch eine Fülle von Beispielen nachgewiesen werden kann, auch bei Calvin die mystischen Elemente nicht, und andererseits ist Luther nicht im engeren Sinne Mystiker zu nennen. Aber dabei steht doch gewiß dieß fest: Luther ist nach der innerlichen Seite seines christlichen Lebens ganz entschieden aus der Wurzel der Mystik — Tauler, Gerson, deutsche Theologie, Staupitz — herausgewachsen [1]) und hat auch den mystischen Bestandtheil in seiner Theologie reichlich gepflegt [2]), während Calvin nicht unter wahrnehmbarem Einflusse der Mystik sich gebildet und seiner ganzen Theologie mehr die Anschauung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, als die der Einigung des Menschen mit Gott zu Grunde gelegt hat. Dieß hat auch

1) Nachweisungen bei Jürgens in s. Leben Luther's, bes. Bd. 1. S. 655. u. Bd. 2. S. 136.; in meinen Reformatoren vor der Reformation an verschiedenen Stellen, namentlich Bd. 2. S. 232. 251. u. 265 ff., und bei Schmidt in der Monographie über Tauler, S. 159.

2) Eine Schrift Luther's, die vornehmlich noch den Charakter der früheren deutschen Mystik an sich trägt, ist sein 1520 verfaßter Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen.

naturgemäß in der ganzen Lehrentwickelung der beiderseitigen Kirchen fortgewirkt. Die deutsch-evangelische Kirche hat das, was ihr als das Wahre in der Mystik erschien, förmlich legitimirt, indem sie die Lehre von der unio cum Deo mystica als stehenden Artikel in ihre Dogmatik aufnahm; die reformirte Kirche dagegen und als ein Haupttheil derselben namentlich die französische hat diese Lehre fern gehalten und an deren Stelle andere dogmatische Begriffe gesetzt: von Seiten Gottes die Unerschütterlichkeit des Heilsbeschlusses und die Gnadengabe des Beharrens im Heilsstande (donum perseverantiae), von Seiten des erwählten Gläubigen die feste Gewißheit des Heils und die volle Sicherheit des Trostes (certitudo salutis et firma consolatio).

Nehmen wir nun zu dieser Verschiedenheit des Nationalgeistes und des ganzen geschichtlichen Verlaufs noch hinzu, daß unter den französischen Protestanten nicht in gleichem Maße, wie unter uns, diejenigen historischen Studien gemacht worden sind, die zu einer richtigen Würdigung der Mystik führen konnten: so ist es wohl erklärlich, wie sich auf jener Seite vielfach eine vorurtheilsvolle Antipathie gegen das Mystische erzeugen konnte; und so war es Hrn. von Gasparin möglich, sich auf eine unter seinen Landsleuten weit verbreitete, tief gewurzelte Stimmung zu stützen, wenn er die Bezeichnung „Mystiker" als eine solche gebrauchte, die schon an sich etwas Verwerfliches bezeichnen und etwas Herabsetzendes in sich schließen sollte. Wenn er aber hierin etwas thut, was wir in Deutschland früher von der vulgär rationalistischen Seite her zu erfahren gewohnt waren, so thut doch er, der Vertreter der Orthodoxie, dieses Nämliche in einem ganz andern Sinne. Ihm nämlich ist Mysticismus nicht ein antirationalistisches Zuviel des Glaubens, sondern ein selbst ganz in den Rationalismus verstricktes Zuwenig und er macht zwischen Mysticismus und völligem Unglauben einen Unterschied, der, was die Gefährlichkeit betrifft, eigentlich nur zum Nachtheil des ersteren ausschlägt.

2. Der Mysticismus nach Herrn von Gasparin.

Indeß, es handelt sich nicht bloß um einen Namen, sondern um eine Sache. Herr v. Gasparin — das erkenne ich gern an — hat sich nicht etwa nur eines einmal cursirenden Wortes bedient, um eine vage Beschuldigung auf mich zu wälzen; er hat vielmehr gesagt, was er unter Mysticismus versteht, und seine Anklage aus meinem Buche zu erhärten versucht. Es kommt nur darauf an, ob sein Begriff von Mysticismus ein richtiger, und ob das, was er aus meinem Buche beibringt, für seinen Zweck wirklich beweisend ist. Ich muß sagen und werde es auch darthun: Herr v. Gasparin hat zuerst aus der Mystik eine Karrikatur gemacht, um dann auch aus mir, dem angeblichen Mystiker, eine solche zu machen.

Herr v. Gasparin, indem er von vorne herein dem mystischen Princip in seiner vollständigen Ausprägung den christlichen Charakter schlechthin abspricht, entwickelt den Begriff von Mysticismus in folgender Weise:

Außerhalb des absoluten Skepticismus kann es nur zwei Principien geben, nicht mehr und nicht minder: das eine, welches eine äußere Regel anerkennt, und das andere, welches nur eine innere Regel anerkennt: den Glauben an eine objective Offenbarung und den Subjectivismus. Subjectivismus, Mysticismus, Rationalismus, Unglaube — das Alles ist, bei guter Logik und vom Princip aus betrachtet, eins und dasselbe. Es herrscht überall das souveräne Ich. Der Mystiker nennt dieses Ich Gefühl, Liebe, göttliche Eingebung, der Rationalist Vernunft; die Methode ist dieselbe und die Natur des Ich nicht geändert. Das Gemeinsame ist, nichts außer dem Ich zu haben, alle Autorität zu verwerfen, nichts anzunehmen, außer was man sich „aneignen" kann. Dieß ist die Regel des Subjectivismus, in gleicher Weise angewendet von Mystikern, Rationalisten und Ungläubigen. Es frägt sich aber: sitzen wir auf dem Thron oder

ein Höheres? Gibt es außer uns eine Autorität oder gibt es keine? Darüber muß man sich entscheiden und darüber entscheidet sich der Mystiker ebenso wie der Rationalist und der Ungläubige. Der mystische Subjectivismus unterscheidet sich von den andern Subjectivismen nur dadurch, daß er an die Stelle des Vernunft-Ichs das Gefühls-Ich setzt, das Gefühl selbst aber einer angeblichen inneren Offenbarung zuschreibt. So bestimmt nur der Eindruck die Wahrheit, oder vielmehr es gibt hier gar keine Wahrheit mehr im reellen Sinne des Wortes. Die kleinen Fragen nach Irrthum und Wahrheit gehören der niedern Stufe der Intelligenz an. An die Stelle der Frage nach der Wahrheit hat sich die Frage nach dem Eindruck, dem Gefühl, der Nützlichkeit untergeschoben. Also mit Einem Wort: Gefühl oder Wahrheit; innere Offenbarung mit ihren Eindrücken und Raisonnements oder äußere Offenbarung der Bibel; Autorität des Menschen oder Gottes; Subjectivismus oder Christenthum: das ist die Wahl.

Man muß gestehen, Herr v. Gasparin hat es sich nicht schwer gemacht. Er gibt uns einen Begriff, der uns ohne weiteres die Pistole auf die Brust setzt. Seine ganze Begriffsentwickelung läuft darauf hinaus, den Mysticismus so zu bestimmen, wie es ihm dienlich ist, um ihn dann aufs leichteste und erfolgreichste bestreiten zu können. Er hätte eben so gut ganz einfach sagen können: der Mysticismus ist absoluter Subjectivismus und Unglaube. Dann war derselbe für Alle, die nicht weiter nachdenken, aber doch noch eine objective Wahrheit und einen Glauben wollen, in seiner vollen Verwerflichkeit dargestellt, und es blieb nur übrig, was Herr v. Gasparin das Princip der äußeren Regel nennt. Aber es ist mit solchen willkürlich gesetzten Alternativen, welche, statt eine eingehende Erörterung zu geben, die Sache nur ins Gewissen schieben, überall nichts gewonnen. Kein Mensch, der nicht schon vorher eine Vorstellung von Mysticismus hätte, würde durch Hrn. v. Gasparin auch nur im entferntesten erfahren,

was denn nun wirklich Mysticismus sei, was diese ganze große Erscheinung zu bedeuten habe, die wir fast durch alle Religionen, durch das religiöse Leben fast aller Völker, und zwar gerade die Religionen von hoher Entwickelungsstufe und das Leben der geistig tüchtigsten Völker hindurchgehen sehen. Höchstens würde er erfahren, was der Mysticismus nicht sei: nämlich ein Nichthaben objectiver Wahrheit, ein Nichtanerkennen göttlicher Offenbarung, ein Nichtgeltenlassen höherer Autorität, mit einem Wort ein Nichtglauben. Aber eben das, was er auf solche Weise erführe, wäre wieder etwas Falsches; und dieß ist es nun vornehmlich, was wir durch eine richtigere Entwickelung des Begriffs darzuthun haben.

3. Die wirkliche Mystik.

Das Gebiet, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein Gebiet vom weitesten Umfang. Es kommen auf demselben Erscheinungen von sehr verschiedener, ja zum Theil entgegengesetzter Art, von sehr verschiedenem Werthe nach innen und sehr verschiedener Stellung nach außen vor.

Das Erste also, was uns obliegt, wird sein, daß wir verständige Unterschiede machen. Zwar auch Herr v. Gasparin macht einen Unterschied, aber — er erlaube uns, es zu sagen — einen nicht sehr verständigen. Er unterscheidet im Bereich des Christenthums zwischen einem vollständigen, consequenten und einem minder vollständigen, minder consequenten Mysticismus; der erste berufe sich auf Offenbarungen im engeren Sinne, der andere auf das Gefühl, welches ihm jedoch eigentlich auch als innere Offenbarung gelte. Diese Unterscheidung, schon darum nicht wohl annehmbar, weil sie nur auf ein ganz unbestimmtes Mehr oder Weniger hinausläuft, wird noch bedenklicher durch ihre Anwendung. In die erste Classe setzt Herr v. Gasparin beispielsweise Jakob Böhme, Swedenborg und Jung-Stilling; aber gerade das waren nicht Mystiker im engeren Sinne, sondern Theosophen, beziehungsweise Visionäre. In die andere Classe wirft er Alles zu-

sammen, was nicht in die erste gehört, und wahrlich, da werden Leute zusammenkommen, die einander in hohem Grade fremd sind. Wir folgen einer andern Unterscheidung, die wir nicht erst zu machen brauchen, die vielmehr von Andern schon gemacht und darum mit Recht gemacht ist, weil sie sich aus der Natur der Sache ergibt. Es ist die zwischen Mystik und Mysticismus[1]). Die Mystik ist das Gesunde, aus einem wirklichen Bedürfniß Hervorgegangene, natürlich Gewachsene und Geordnete; der Mysticismus ist das Krankhafte, Erkünstelte, mehr oder weniger mit Willkür Behaftete. Einen ganz ähnlichen Unterschied pflegt man zu machen zwischen Gnosis und Gnosticismus, Orthodoxie und Orthodoxismus, Rationalität und Rationalismus.

Fassen wir nun zunächst die Mystik ins Auge, als das Positive und Ächte, von dem sich der Mysticismus als Entartung ausscheidet, so haben wir, um sie in ihrem Ursprung und Wesen zu erkennen, vor Allem das Gebiet zu beachten, auf dem sie wächst. Herr v. Gasparin behandelt das, was er Mysticismus nennt, wie etwas Selbständiges, wie ein für sich bestehendes, von der Grundlage des Gegebenen völlig abgelöstes Princip. So verhält es sich nicht. Die Mystik hat einen bestimmten Boden, in dem sie wurzelt, dem sie wenigstens vorzugsweise angehört. Das ist der Boden der Religion, und für uns, die wir hier vornehmlich nach der christlichen Mystik fragen, der Boden des Christenthums. Also vom Wesen der Religion muß man ausgehen, wenn man die Mystik überhaupt, vom Wesen des Christenthums, wenn man die christliche Mystik insbesondere verstehen will.

Religion ist das Lebensband zwischen Gott und dem Menschen, ein Verhältniß, welches seiner Natur nach ruht auf einer Mittheilung Gottes an den Menschen, aber seine Verwirklichung nur findet in einer der göttlichen Mittheilung entsprechenden Stel-

1) Vollständig und trefflich durchgeführt ist diese Unterscheidung von Sack in seiner christlichen Polemik, S. 288—303. Als Zustimmenden führe ich hier nur Nitzsch an im System der christlichen Lehre, S. 37.

lung des Menschen zu Gott. Dieses Verhältniß kann zunächst aufgefaßt werden als ein an und für sich bestehendes, als gegebene Lebensordnung, als Inbegriff von Thatsachen, Lehren oder sonstigen Bestimmungen, in denen die Gemeinschaft, die zwischen Gott und dem Menschen besteht, ihren maßgebenden Ausdruck findet, als Religion im objectiven Sinne. Aber das Objective der Religion hat seine Bedeutung und sein Ziel wieder darin, daß es subjectiv wird, daß das als äußere Ordnung Bestehende, in das Innere hereingenommen, sich als wirkliche Lebenswahrheit des Einzelnen und der Menschheit bethätigt. Und das Innerlichwerden der Religion, als des Bandes zwischen Geschöpf und Schöpfer, wird ein wahres und vollständiges nur dann sein, wenn das Geschöpf, wie es zunächst unbewußt mit seinem ganzen Leben im Schöpfer wurzelt, so auch mit freiem Bewußtsein in der Totalität seines Lebens in dessen Gemeinschaft eingeht. Es werden also alle Elemente, welche überhaupt constitutiv sind für das höhere Leben des Menschen, auch constitutiv sein für das religiöse Leben. Der Mensch wird nur dann im rechten Verhältniß zu Gott stehen, wenn er darin steht als volle, ungetheilte Persönlichkeit, als der erkennende und wollende, nicht minder aber auch als der fühlende und mit lebendigem Bildungsvermögen ausgestattete Mensch, als der, welcher nicht bloß im Innersten seines Gemüthes an Gott gebunden ist in unbegrenzter Ehrfurcht und Liebe, sondern auch sein ganzes äußeres Leben dem Dienste Gottes darbringt und seine Leiblichkeit zu einem Tempel Gottes weiht. In diesem Lebensganzen wird auch die Erkenntniß der göttlichen Dinge ihre unveräußerliche Stelle haben, aber diese Erkenntniß, gerade als Erkenntniß göttlicher Dinge, wird sich, wo sie rechter Art ist, bewußt bleiben, daß sie ihre Schranken hat, und daß es sich, wenn von Gott die Rede ist, um einen Gegenstand handelt, der nie vollkommen im menschlichen Begriff aufgeht, und wenn von dem Verhältniß zu ihm, um ein Geistesleben, welches

bei aller Klarheit und Gewißheit doch stets seine geheimnißvollen Tiefen behält.

Das Christenthum, die vollkommene Religion auf dem Grunde vollendeter Gottesoffenbarung, schließt das, was wir als wesentlich für alle Religion betrachten müssen, ebenso in lebensvollster Ausprägung, wie in reinster innerer Zusammenstimmung in sich. Es ist ein durch die schöpferische Macht einer gottmenschlichen Persönlichkeit hervorgerufener Inbegriff von Heilsthatsachen, durch welche das wahre Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen für immer maaßgebend geordnet ist. Aber indem es so als selbständige Lebensmacht in den Entwickelungsgang der Menschheit hereingetreten ist, will es nicht bloß wie eine abgeschlossene Anstalt objectiv dastehen, sonden löst seine Aufgabe nur dadurch, daß es fortwährend innerlich wird, seine Heilsgüter in die Seelen pflanzt und von innen heraus ein neues Leben erzeugt. In diesem Leben, soll es wirklich den Anforderungen des Christenthums entsprechen, wird keiner der Grundbestandtheile vermißt werden dürfen, die wir oben als constitutiv für die volle, gesunde, ethisch durchdrungene, nach allen Seiten lebendig sich bethätigende Frömmigkeit bezeichnet haben, und es wird insbesondere auch das Moment der Erkenntniß, auf das der Herr selbst ein so entscheidendes Gewicht legt, nicht fehlen dürfen. Aber die Erkenntniß im Bereiche des Christenthums wird nie eine andere sein, als eine Erkenntniß des Glaubens, d. h. eine solche, die, wie vollkommen gewiß sie auch ihres Gegenstandes sei, doch zugleich das Bewußtsein in sich trägt, daß sie nur „durch einen Spiegel im dunkeln Worte" sieht, das Erkennen aber, „wie wir erkannt sind", erst von einem höheren Zustande zu erwarten hat [1]).

Denken wir uns nun die Entwickelung der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, als eine durchaus normale, so würde alles das, was im Christenthum objectiv gegeben war, jederzeit auch subjectiv verwirklicht worden sein; es würde die christliche Erkennt-

1) 1 Kor. 13, 12.

niß im Dogma, das Gefühl im Cultus, der Inbegriff der ethischen Anforderungen im christlichen Gemeinschaftsleben seinen völlig entsprechenden Ausdruck gefunden; es würden diese verschiedenen Bethätigungen in schöner Harmonie sich entfaltet haben; es würde alles nach außen sich Darstellende zugleich ein reines Erzeugniß des im Innern waltenden Geistes gewesen und stets von der ungeschwächten Theilnahme des innern Lebens begleitet worden sein. Aber eben diese normale Entwickelung hat vermöge menschlicher Beschränktheit und Sünde, vermöge mannichfaltiger fremdartiger Einwirkungen nicht stattgefunden. Es sind Störungen der Lebensharmonie, Einseitigkeiten, Verderbnisse eingetreten, und so hat sich das Leben der christlichen Gemeinschaft durch Gegensätze und Kämpfe hindurch entwickelt, in deren Verlauf es durchaus nothwendig war, daß, wenn erst ein Element des christlichen Lebens in einseitig falscher Weise hervorgehoben wurde, dann auch das entgegenstehende gleichberechtigte um so entschiedener geltend gemacht werden mußte, damit sich für das Ganze wieder ein gesundes Gleichgewicht herstelle.

Ein frühe schon eintretendes, im Mittelalter mächtig heranwachsendes Verderben war die falsche Veräußerlichung des Christenthums, d. h. dasjenige Verhalten, vermöge dessen man sich begnügt, das Christenthum als sichere Heilsanstalt, als richtig bestimmtes Dogma, als schönen Cultus und als wohlgegliederte, imposant gestellte Kirche zu haben, ohne Rücksicht auf die Ausfüllung dieser Dinge mit innerem Leben, ohne wahre, aufrichtige Herzenstheilnahme. Wo dieser Zustand eingetreten ist, da kann nach außen Alles sehr glänzend sein und wohl bestellt scheinen; aber das Ganze ist ein übertünchtes Grab. Das Dogma ist zur bloßen Satzung, der Gottesdienst zum opus operatum, das sittliche Leben zum todten Werkwesen geworden. In einem solchen Zustand treten Männer auf, die noch ein Herz für das Christenthum haben, denen das Dogma nur etwas ist, wenn sie seinen Inhalt am eigenen Leben als Wahrheit erfahren, die den Cultus wieder

von innen heraus beseelen wollen und deren Gebet zu Gott sich in die schönen Worte des Dichters fassen läßt: „Gib, daß deiner Liebe Glut unsre kalten Werke tödte!" Das sind die Mystiker, die Vertreter der Innerlichkeit, des Selbsterfahrens, der Verlebendigung des Christenthums gegenüber der ertödtenden Veräußerlichung. Diese Männer denken nicht daran, das Ich an Gottes statt auf den Thron zu setzen. Vielmehr ist Verneinung des Ich, Hingabe alles Eigenen an Gott, Selbstverleugnung recht eigentlich ihre Losung [1]). Sie gehen auch nicht darauf aus, das Dogma zu beseitigen oder die Ordnungen der Kirche umzustürzen. Sie wollen nur das Dogma zugleich als innerlich Gewisses, als Selbstglaube; sie wollen nur im Bereich der kirchlichen Ordnungen auch ein recht inniges, unmittelbares Verhältniß zu Gott und Christo und eine recht volle Bethätigung der Gottes- und Bruderliebe; sie wollen nur, daß nicht das Kirchenthum mit seiner objectiven Wucht das Leben der Seelen erdrücke und daß auch die Ansprüche der gottebenbildlichen Persönlichkeit im christlichen Leben noch Raum finden. In diesem Sinne hat vornehmlich im Mittelalter die Mystik hohe Bedeutung. Sie ist in ihren ächten Gestaltungen gegenüber dem äußerlichen Objectivismus des Kirchenthums die Schildträgerin der Subjectivität, nicht der falschen, willkürlichen, sondern der in Christo berechtigten. Und wenn wir die Reformation preisen, daß sie, ohne den objectiven Grund der Offenbarung zu verlassen, die unveräußerlichen Rechte der Persönlichkeit, die Innerlichkeit des Christenlebens, das unmittelbare Verhältniß zu Christo, den Selbstglauben, die Gewissensfreiheit wieder hergestellt hat, so dür-

1) Die sprechendsten Beweise hierfür liefern der mehr speculative Verfasser der deutschen Theologie und der durch und durch praktische Thomas von Kempen. Der erstere findet den Grund aller Sünde in der von Gott sich ablösenden Selbstheit der Creatur, in dem „Ich, Mein, Mir, Mich", die Besserung aber allein darin, daß der Mensch herausgeht aus der Ichheit und eingeht in Gott. Der andere predigt bekanntlich auf allen Blättern seiner Imitatio Christi als das Allerwesentlichste die Selbstentsagung, das Absterben des Ich, um in Gott das Leben zu gewinnen. S. meine Reform. vor d. Ref. Bd. 2. S. 235 ff. u. S. 154 ff.

sen wir nie vergessen, daß darin die Mystik ihre ruhmwürdige Vorläuferin gewesen ist [1]).

Aber nicht bloß in der Stellung zu seinem Objecte, sondern auch in der inneren Entwickelung des christlichen Lebens selbst kommen Verderbnisse vor. Die Grundbestandtheile desselben, die auf der Glaubensbasis sich stets in rechter Einheit zusammenfassen und, von dieser Einheit getragen, in harmonischer Wechselbeziehung immer vollständiger ausgestalten sollten, reißen sich von dieser Einheit los, constituiren sich gleichsam als eigene Principien und werden so, indem sie, statt Glieder des Ganzen zu sein, selbst das Ganze vorstellen wollen, etwas Falsches.

Es ist bekannt, wie schon im christlichen Alterthum, namentlich in der fast ausschließlich dogmatisirenden Periode vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, dann wieder im späteren Mittelalter, nicht minder in zwei unter sich sehr verschiedenen Entwickelungsperioden unserer protestantischen Kirche, der streng orthodoxen und der rationalistischen, die Erkenntnißseite des Christenthums mit einem unverhältnißmäßig vorwiegenden, ja oft völlig exclusiven Interesse gepflegt wurde, wie man da Alles wissen und bis ins Kleinste bestimmen wollte, wie man allein oder doch zumeist von diesen Wissensbestimmungen das Heil der Seelen und die Einheit der Kirche abhängig machte und wie dieses Wissen, abgelöst von der Lebensgrundlage, vielfach ein sehr äußerliches, kaltes und todtes, zuletzt aber ein vorherrschend kritisches, negirendes und zerstörendes wurde. Dieß zusammen macht auf dem christlichen Gebiete den Intellectualismus aus, der sich wieder in verschiedenen Gestalten und Abstufungen darstellt, in den kirchlichen Formen des Scholasticismus und Orthodoxismus und in den un- oder widerkirchlichen des Gnosticismus und Rationalismus, des älteren, der zugleich noch ein praktisches Interesse verfolgte, und des modernen, der ganz dem speculativen Interesse dient. Und wie in dieser Weise die theoretische Seite des Christenthums eine einseitige,

1) S. Reformatoren vor d. Ref. Bd. 2. S. 278—284.

am Ende bis zur Selbstzerstörung gehende Behandlung erfahren hat, so ist es auch zu Zeiten in Betreff der ethischen Seite geschehen. Auch diese hat man, losgerissen vom belebenden Glaubensgeiste und ohne rechte Würdigung der nur aus diesem quellenden Liebe, wie etwas für sich Bestehendes ausgeprägt. Daraus ist der Nomismus hervorgegangen, theils der mehr äußerliche, wie wir ihn in der katholischen Kirche, zumal der mittelalterlichen, finden, theils der mehr innerliche, wie er in philosophischen und theologischen Systemen besonders seit der kantischen Periode auftritt, theils auch der ganz vulgäre, wie er sich im Leben mit dem Spruche breit macht, daß Rechtschaffenheit die allein wahre Religion sei.

Wo diese Verderbnisse eintreten, ein Wissensgeist ohne wahre Liebe, ein Gesetzesgeist ohne lebendigen Glauben, beides ohne rechte Fülle des christlichen Gemüthslebens, da reagirt das Herz, das Gefühl, das Gemüth, die Glaubensliebe, und diese Reaction des Herzens, nicht etwa nur des natürlichen, sondern des wiedergeborenen, ist die Mystik. Als Vertreterin des Glaubens und der Liebe aber gegen Begriffs- und Gesetzeschristenthum ist die Mystik weit entfernt, sich von der Offenbarung als objectiver Grundlage und von der Schrift als sicherer Norm des christlichen Lebens losreißen zu wollen; und wenn sie das Gefühl geltend macht, so geschieht es nicht, um durch dasselbe als vermeintliche Quelle der Religion die Schrift zu verdrängen, sondern weil sie glaubt, auch die Schriftwahrheit werde nur durch das Medium des Gefühls unser recht lebendiges Eigenthum, und es müsse, was gelesen wird, um Frucht zu bringen, nothwendig auch erfahren und gefühlt werden. Es verhält sich vielmehr in dieser Beziehung so. Gerade aus der Schrift, in welcher der Lebensborn des Glaubens und der Liebe so frisch, so voll und lauter fließt, erfrischt, erquickt und belebt die Mystik zunächst sich selbst, dann sucht sie auch Andere von den löcherigen Brunnen zu dieser Lebensquelle zu führen. Wo die Schrift zurückgedrängt ist, hebt sie dieselbe wieder hervor;

wo sie nur wie ein dogmatischer oder moralischer Codex behandelt wird, dringt sie auf deren tiefere Lebensergründung und vollere Aneignung; wo man sich zu sehr ins Einzelne des Buchstabens verliert, lehrt sie wieder mehr das Ganze lebendig zusammenschauen. Dadurch wird die Mystik ein Correctiv gegen Ausartungen sowohl des kirchlichen als des biblischen Bestandtheils in der christlichen Entwickelung: des kirchlichen, wenn er von der Schrift ab in traditionelles Satzungswesen übergeht; des biblischen, wenn er mit der Schrift in Buchstabenwesen versinkt und die Schrift nicht als Lebensbuch, sondern als Gesetzbuch behandelt. In diesem Sinne ist die Mystik zu allen Zeiten die Vertreterin des lebendigen Glaubens- und Liebesgeistes, die Stimme des mißkannten und unterdrückten Gefühls, die Führerin zur Schrift als frischer Lebensquelle, die Hinüberleiterin dessen, was in Schrift und Kirche objectiv gegeben ist, in die unmittelbare Gegenwart und Erfahrung des eigensten inneren Lebens geworden [1]). Und wer alle diese Dinge als berechtigt anerkennt, der darf auch der Mystik seine Anerkennung nicht versagen.

Vor Allem aber ist auch noch auszusprechen, daß im Christenthum selbst ein Element liegt, welches wir nicht anders bezeichnen können, denn als ein mystisches: im Christenthum nicht bloß der im engeren Sinne so genannten Mystiker, sondern im Christenthum Christi und seiner Apostel, im Christenthum der ganzen Kirche. Das Christenthum selber stellt sich dar als das Geheimniß der Gottseligkeit, als die „heimliche, verborgene Weisheit Gottes"; es kennt eine Liebe Christi, die über all unser Denken hinausgeht, und weiß von Dingen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Herz gekommen, die aber Gott bereitet hat denen, die ihn lieben [2]). Wo auf der einen

1) Historische Beispiele in den Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2. S. 118. ff. S. 427 ff. u. a. St.

2) Hier wären viele Stellen der Schrift anzuführen; ich verweise nur auf eine Hauptstelle: das ganze 2. Kapitel des ersten Korintherbriefs, verbunden mit 1 Kor. 13, 12.

Seite die Rede ist von göttlicher Offenbarung und Erleuchtung, von Menschwerdung des Sohnes Gottes und Reinigung durch sein Blut, vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes als wahrer Himmelsspeise; wo auf der andern Seite die Rede ist vom Glauben als dem alleinigen Organ für die Aneignung der Heilsgüter, von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt, von dem hieraus entspringenden Leben, als einem solchen, das mit Christo verborgen ist in Gott: wahrlich, da haben wir einen reichen Inbegriff von Dingen, welche, wie trefflich sie auch von einem christlichen Denken in ihrem Grund und Zusammenhang erkannt werden mögen, doch zugleich immer Vieles in sich schließen, was nicht vollständig vom Denken durchdrungen, nicht vollständig auf Begriffe zurückgeführt und darum auch nicht vollständig durch die Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, wir haben Geheimnißvolles, Mystisches. Insbesondere aber ist dieß der Fall in Betreff eines Punctes, den wir als einen recht centralen im Christenthum betrachten müssen. Wir sollen — so lehrt die Schrift — Christum anziehen, er soll in uns eine Gestalt gewinnen, wir sollen in ihm leben und er in uns; und wie wir mit Christo eins geworden, so sollen wir durch ihn und in ihm mit Gott eins werden, und Gott will Wohnung in uns machen. Da ist offenbar von einer Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo und Gott die Rede, welche in eine Tiefe des Seelenlebens hinabreicht, die der Verstand nicht vollkommen zu ergründen vermag. Gewiß müssen auch diese inneren Thatsachen und Erlebnisse mit allem dem, was sonst gewiß und klar ist, in eine geordnete, vernünftige Verknüpfung gebracht werden, und eben darin müssen sich die Zustände des christlichen Lebens als gesunde ausweisen, daß sie, wie sie in sittlichen Früchten sich bewähren, so auch das Licht der Erkenntniß nicht fliehen, sondern suchen; aber immer wird doch auf jeder, auch auf der höchsten Erkenntnißstufe — bis der Glaube in Schauen übergeht — noch etwas übrig bleiben,

was weder in abstracte, noch in speculative Begriffe irgend einer Art und Ordnung ganz aufgelöst werden kann [1]).

Alles das, was wir angeführt haben, ist Schriftwahrheit, es gehört Christo selbst und seinen großen, tiefsinnigen Aposteln Johannes und Paulus an; zugleich jedoch trägt es auch einen unveräußerlichen Zug des Mystischen an sich. Weil es Schriftwahrheit, Wahrheit Christi und der Apostel ist, darum finden wir es ausgeprägt bei allen lebendig christlichen Theologen; weil es aber zugleich mystisch ist, darum hat alle lebendige christliche Theologie einen mystischen Bestandtheil. Wer ein Christenthum will ohne alles Mystische, der darf nicht in die Schule gehen bei Christo selbst und seinen herrlichsten Aposteln und darf sich nicht wenden an einen Augustin oder Chrysostomus, Anselm oder Bernhard, Calvin oder Luther, überhaupt an irgend einen wirklich großen Theologen irgend eines Jahrhunderts, sondern er wird sich zu den Füßen eines Deisten [2]) und Rationalisten oder eines ganz nur in Begriffsformeln sich bewegenden Orthodoxisten setzen müssen und dann eben von sehr wesentlichen Bestandtheilen des Christenthums und von sehr bedeutungsvollen, lebensreichen Erscheinungen in der Kirche nichts verstehen lernen.

In Summa: Mystik ganz allgemein ist die Richtung im christlichen Leben und in der Theologie, welche dem falschen Objectivismus gegenüber die gesunde Subjectivität, dem Intellectualismus und Nomismus, dem Satzungs- und Buchstabenwesen gegenüber die Bedürfnisse des Gemüthes, die Nothwendigkeit der Erfahrung und des Selbsterlebens vertritt, überhaupt aber diejenigen tieferen Bestandtheile des Christenthums anerkennend pflegt, die nicht vollkommen in den Begriff aufgehen und für alle Stufen der Erkenntniß einen Zug des Geheimnißvollen behalten. Als

---

1) Sack's Polemik, S. 288 und 289.

2) z. B. Toland's, dessen Hauptschrift bekanntlich den Titel führt: Christianity not mysterious. Den Inhalt dieser Schrift entwickelt Lechler in seiner Geschichte des englischen Deismus, S. 182 ff.

ein Besonderes tritt die Mystik nur hervor, inwiefern sie durch entgegenstehende falsche Richtungen dazu getrieben wird. Dann hat sie die Bedeutung, durch kräftigere Pflege der ihr eigenthümlichen Elemente das rechte Gleichgewicht wieder herzustellen und durch eine Art Krise die volle Gesundheit zurückzuführen. Wenn sie aber auch nicht als Besonderes zum Vorschein kommt, so darf man deßhalb nicht glauben, daß sie überhaupt nicht vorhanden sey; vielmehr ist sie dann — ein vollständig christliches Leben und Denken vorausgesetzt — eben nur da als natürlicher, organischer Bestandtheil des Ganzen.

Immer jedoch setzen wir, wenn wir von gesunder und berechtigter Mystik sprechen, vier Dinge voraus: erstlich, daß das mystische Element selbst nicht ein Ganzes, für sich Bestehendes sein wolle, sondern sich als Glied einem höheren Lebensganzen einordne; zweitens, daß es, obwohl den falschen Objectivismus bekämpfend, doch seinerseits auf den wahren objectiven Grundlagen des Christenthums und der Kirche ruhe; drittens, daß es, die Rechte des Gefühls wahrend, doch nicht selbst in eine denkscheue, nebelhafte Gefühlslehre ausarte; und viertens, daß es, die tieferen, ins Geheimnißvolle übergehenden Bestandtheile des Christenthums vertretend, dieß jederzeit in einer Weise thue, bei welcher das Band des vernünftigen Gedankenverkehrs in Wissenschaft und Kirche in wohl gesichertem Bestande bleibt. Verwirklichen sich diese Voraussetzungen nicht, dann tritt die Ausartung ein, die wir Mysticismus nennen; und diesen haben wir nun gleichfalls zu betrachten. Indem wir dieß thun, müssen wir uns bewußt bleiben, daß solche Gebiete, obwohl sie im Großen sehr bestimmt gesondert werden können, doch nicht überall durch ganz scharfe Grenzlinien getrennt sind, sondern in verschiedenen Abstufungen sich berühren und in einander übergehen.

4. Der Unterschied der Mystik vom Mysticismus.

Die Mystik ist wesentlich Verinnerlichung und Verlebendigung des Christenthums. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Gefahr. Gerade auf diesem Puncte schlägt sie, wenn sie nicht am rechten Grunde festhält und nicht das rechte Maaß beobachtet, in Mysticismus um.

Alle Religion ist in ihrem innersten Kern Verkehr und Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen. Im Christenthum ist die durch Christum hergestellte Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Gott eine so innige und vollständige, daß sie als Eingewordensein mit Gott, als Einwohnung Gottes in dem Gläubigen bezeichnet wird. Eine Richtung nun, die auf die innerlichste Lebensmitte des Christenthums hinstrebt, die vor Allem die Tiefen der göttlichen, so wie der von derselben entzündeten menschlichen Liebe hervorhebt, wird sich natürlich ganz besonders diesem Puncte zuwenden. Dieser Trieb ist, an sich genommen, keineswegs verwerflich, aber es kommt Alles darauf an, wie er befriedigt wird. In der Theologie aller großen Kirchenlehrer hat der Gedanke von der Lebensmittheilung Gottes an den gläubigen Menschen und von der Vergöttlichung des gläubigen Menschen durch das Einwohnen Gottes eine Stelle. Auch unsere deutsche evangelische Kirche hat in ihrer Glaubenslehre auf dem Grunde von Schriftstellen, die deutlich genug sprechen[1]), ausdrücklich die mystische Vereinigung des Gläubigen mit Gott als ein höchstes Moment im Gnadenstande anerkannt. Aber sie hat dieß wohlweislich unter ganz bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen gethan. Sie setzt voraus, daß der Mensch, bevor er in diese Einigung eintritt, gerechtfertigt und wiedergeboren, also von der Schuld und Herrschaft der Sünde frei geworden sei, und sie denkt die Einigung selbst als eine zwar nicht bloß metaphorisch zu verstehende oder bloß mo-

1) Joh. 14, 23. 17, 21 und 22. 1 Kor. 6, 15 und 17. Ephes. 5, 30. Gal. 2, 19 und 20. 3, 27. 2 Petr. 1, 4. u. a.

ralische, auf Gnadenwirkung und Willensübereinstimmung beruhende, sondern als eine reale; verwahrt sich aber zugleich ausdrücklich gegen die Vorstellung von einer Vermischung der göttlichen und menschlichen Substanz, so wie einer Aufhebung göttlicher und menschlicher Persönlichkeit, und unterscheidet sehr bestimmt die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo von dem Einwohnen Gottes im Gläubigen [1]). Mit andern Worten: diese Einigung wird in der Kirchenlehre als eine zwar nicht bloß ethische, aber doch ethisch vermittelte gedacht, und eben darum wird auch das entschieden festgehalten, was Grundbedingung alles christlich Ethischen ist, die Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit und die Anerkennung des zwischen beiden bestehenden Unterschiedes. Wo diese Grenzen eingehalten werden, ist die Mystik als etwas Gesundes; wo sie überschritten werden, entsteht der Mysticismus als etwas Krankhaftes.

Der Mysticismus durchbricht die christliche Heilsordnung und die mit ihr gesetzten ethischen Lebensbedingungen, indem er sich in ungezügelter Hast unmittelbar in die Unendlichkeit des Göttlichen stürzt. Was ihm vorschwebt, ist nicht eine ethisch durchdrungene Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern eine Naturgemeinschaft, nicht ein Vergöttlichtwerden, sondern ein Gottwerden. Eben damit fallen dann auch die Schranken der Persönlichkeit, und so hängt der Mysticismus in der Regel mit pantheistischen Lehren zusammen. Da hierbei immer einerseits die Bedeutung der Sünde, andererseits die Nothwendigkeit der christlichen Thatsachen verkannt wird, welche die Aufhebung der Sünde bedingen, namentlich der Versöhnung und Rechtfertigung, so wird Christus nicht als Versöhner und Erlöser aufgefaßt, sondern lediglich als der Gottessohn, der zuerst in vollkommener Geistes- und Wesenseinheit mit Gott gestanden und nach dessen Vorbild wir in dieselbe

1) Nachweisungen bei Schmid in der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 363—368., und bei Hase im Hutterus rediv. S. 287. der 7. Auflage.

Einheit eintreten, in ganz gleicher Weise Gottessöhne werden sollen. Für das Eintreten in die substantielle Einheit mit Gott kennt dann der Mysticismus wieder verschiedene Wege, und hiernach theilt er sich in verschiedene Arten. Das Medium des Einswerdens ist entweder ein intellectuelles Schauen und Denken: daraus entsteht der contemplative und speculative Mysticismus; oder es ist ein eigenthümliches Erregtsein des Gefühls und der Phantasie: daraus entspringt der Gefühlsmysticismus, das Visionäre und Pseudoapokalyptische auf diesem Gebiet; oder es ist ein bestimmtes Verhalten des Wollens und Handelns: daraus erwächst der praktische Mysticismus, der wieder auseinandergeht in die beiden Unterarten des ascetischen, in welchem die Gotteinigung durch positives Thun erstrebt, und des quietistischen, in welchem sie durch passive Hingabe erlitten wird. Diese Verzweigungen wollen wir jedoch hier nicht weiter verfolgen, sondern nur noch auf einige weitere Charakterzüge des Mysticismus aufmerksam machen.

Die mystische Richtung, wo sie als ein Besonderes auftritt, hat fast immer den Charakter einer Reaction gegen Verderbnisse, die im christlichen Leben eine Macht gewonnen haben. Allein diese Reaction, wenn auch an sich berechtigt, stellt sich nicht immer mit klarer Einsicht auf den rechten Grund und hält in der Leidenschaft nicht immer das rechte Maaß. So wird sie selbst ein Verderbniß und stellt der Verirrung nach der einen Seite nicht die höhere Gesammtwahrheit, sondern nur die Verirrung nach der andern Seite entgegen. Im Kampfe mit dem leblosen Objectivismus vernachlässigt oder verläßt sie selbst die objectiven Grundlagen und wird zur krankhaften Innerlichkeit: dieß ist der Mysticismus als Spiritualismus, als falsche Geisterei, für welche alles Gegenständliche im Christenthum nur Darstellung innerer Zustände, Christus selbst nur Symbol, das Leben und Werk Christi nur Allegorie ist[1]). Im Kampfe mit dem übergreifenden,

1) So vornehmlich die häretischen, meist pantheistischen Mystiker des Mittelalters.

kalten Intellectualismus flüchtet sie sich aus der Sphäre des Denkens ganz in die des Gefühls oder der unmittelbaren Anschauung: dieß ist der Mysticismus als Ueberschwänglichkeit, welcher, alle Gedankenunterscheidungen abweisend, das Göttliche nur als das schlechthin Unbestimmbare, als das prädicatlose Absolute hat [1]). Im Kampfe mit dem äußerlichen Nomismus verkennt sie die Bedeutung der objectiven sittlichen Ordnung und stellt Alles auf das innere Befinden des Geistes, der, er mag thun was er will, als der mit Gott einige immer das Rechte thut: dieß ist der Mysticismus als praktische Freigeisterei, als Antinomismus und Libertinismus [2]). Insofern es aber zugleich überhaupt im Wesen der mystischen Richtung liegt, die geheimnißvolleren, dem Erkennen nicht ganz zugänglichen Elemente des Christenthums zu pflegen, erfolgt auch nach dieser Seite hin ganz im Allgemeinen eine Verkehrung dadurch, daß das Geheimnißvolle und Unaussprechliche, als ob es das allein recht Werthvolle wäre, von dem Erkennbaren und Aussprechbaren abgelöst und dadurch der geordnete, vernünftige Gedankenverkehr in Kirche und Wissenschaft aufgehoben wird [3]).

Mit Einem Wort: die Mystik wird zum Mysticismus da, wo an die Stelle der ethisch vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott die unmittelbare Naturgemeinschaft, an die Stelle der objectiv gegründeten Innerlichkeit der eigengeisterische Spiritualismus, an die Stelle der denkenden Durchdringung des Dogma die Flucht vor dem Dogma, an die Stelle der festen sittlichen Ordnung die Selbstbeliebigkeit des begehrlichen Subjectes, an die Stelle vernünftigen Gedankenverkehrs die in sich selbst sich abschließende Gefühligkeit gesetzt wird.

Wenn wir aber solchergestalt im Mysticismus eine Entartung der Mystik erblicken, so soll damit nicht gesagt werden, es sei in

1) Dionysius Areopagita.

2) Die Brüder und Schwestern des freien Geistes und ähnliche Parteien.

3) Hierüber besonders Sack in der christlichen Polemik, S. 289 ff.

der Regel die Mystik der Zeit nach das Erste und daraus gehe dann durch Verderbniß der Mysticismus hervor. Im Gegentheil, wir finden mehrfach, daß zuerst in der Heftigkeit der Opposition eine noch sehr trübe, schwärmerisch mystische Richtung durchbricht und diese dann unter Kampf und Druck sich zur reineren, besonneneren, mehr biblischen Mystik abklärt. So namentlich im Mittelalter, wo dieser Läuterungsproceß von dem pantheistischen Meister Eckart an bis zu den ganz praktisch christlichen Männern, die an der Schwelle der Reformation stehen, sehr bestimmt nachzuweisen ist [1]). Daß aber die Mystik überhaupt einer Degeneration fähig sei, wird kein Verständiger ihr zum Vorwurf machen. Dieß ist bei allem nur menschlich Guten der Fall. Oder verwerfen wir etwa den Glauben, weil er zum Orthodoxismus, das Erkennen, weil es zum Intellectualismus, das Sittengesetz, weil es zum Nomismus Anlaß geben kann? Nicht das mystische Element zu verwerfen, ist die Aufgabe, sondern es richtig auszubilden und dadurch vor Entartung zu bewahren.

5. Die fünf Merkmale, an denen nach Herrn von Gasparin der Mysticismus erkannt wird.

Schon von hier aus fällt ein Licht auf den Begriff, den Herr v. Gasparin vom Mysticismus aufstellt, auf die Unterscheidung namentlich, die er zwischen äußerer und innerer Regel macht. Dieser Hauptpunct wird indeß später besonders zu beleuchten sein. Zunächst wenden wir uns einer andern Betrachtung zu, die aber mit dem Hauptpunct genau zusammenhängt.

Herr v. Gasparin will nicht scheinen, sich nur im Allgemeinen gehalten zu haben. Er stellt darum bestimmtere Merkmale auf, an denen nach seiner Meinung der Mysticismus zu erkennen ist. Ein solches Merkmal findet er schon in der Sprache, im mystischen Styl, den man gleich beim ersten Blick erkenne als

1) Ich habe diesen Entwickelungsgang anschaulich zu machen gesucht im zweiten Bande der Reformatoren vor der Reformation, S. 9—284.

einen Styl von besonderem Hautgout, gegen welchen die Einfalt der Apostel alles Geschmackes zu entbehren scheine. Doch verfolgt Herr v. Gasparin diese Bemerkung nicht weiter, sondern richtet seinen Blick sofort auf die minder äußerlichen Kennzeichen des Mysticismus, deren er fünfe aufführt, nämlich diese:

1) Der Mysticismus richtet einen Gegensatz auf zwischen Dogma und Liebe.
2) Er erkennt allen religiösen Lehren ohne Rücksicht auf ihre Schriftwahrheit eine Art Berechtigung zu.
3) Insbesondere wendet er dieses Princip des Indifferentismus und der Vernachlässigung der biblischen Regel auf die Fragen der Kirche an.
4) Er setzt, mehr oder weniger, an die Stelle der Sühnung durch das Blut Christi die Einheit des Menschen und Gottes in der Person Christi.
5) Er ordnet in allen Dingen die Autorität der Schrift unter und will, daß man sich mehr stütze auf das, was man fühlt, als auf das, was man liest.

Man sollte erwarten, Herr v. Gasparin werde, um die Richtigkeit dieser Merkmale darzuthun, Beweise aus den Mystikern beibringen. Dieser Mühe hat er sich jedoch überhoben. Er gibt statt dessen nur lebhafte Umschreibungen seiner Thesen, verbunden mit Hindeutungen auf Erscheinungen der neueren Litteratur, namentlich der französischen. Er blickt nirgends mit offenem Auge auf die wirkliche Mystik, sondern es flimmern vor seinem Blick immer andere Dinge. Als eigentlicher Kern seiner Ausführung tritt uns entgegen, daß man in neuerer Zeit einen Unterschied zwischen dem Pauliniſchen und dem Johanneischen gemacht, und in der Entwickelung der Kirche verschiedene Hauptstadien angenommen habe, deren jedes vermöge der Ausbildung einer besonderen Seite des Christenthums eine gewisse Berechtigung habe. Hierin findet Herr v. Gasparin eine Auflösung alles sicheren Schriftgrundes in Folge einer Denkweise, für die es überhaupt

keine bestimmte Wahrheit mehr gebe, und alles das, was hieraus fließt, legt er dem Mysticismus zur Last.

Im Allgemeinen ist das, was über die fünf Merkmale zu sagen wäre, schon durch die Unterscheidung zwischen Mysticismus und Mystik erledigt. Was in der Kennzeichnung des Herrn von Gasparin wahr ist, trifft nicht die gesunde Mystik, sondern den Mysticismus, und inwiefern es diesen trifft, haben wir es nicht zu vertheidigen. Im Einzelnen aber scheinen doch noch einige wesentliche Berichtigungen erforderlich.

Was zuerst die Sprache betrifft, so ist diese bei den Mystikern, wie bei andern Menschen, verschieden. Es gilt auch bei ihnen: „der Styl ist der Mensch." Je nachdem ihre Persönlichkeit beschaffen ist, ist auch ihr Styl beschaffen. Es gibt unter ihnen treffliche Sprecher und Schreiber, aber auch geringe. Wollen wir jedoch nach dem vorherrschenden Gesammtcharakter urtheilen, so zeichnen sie sich gerade durch das am meisten aus, was Herr v. Gasparin ihnen am meisten abspricht. Dieß ist das Einfache, Innige, Seelenvolle, Kindliche und Naive, das der apostolischen Einfalt sich Annähernde. Das berühmte Buch des praktischen Mystikers Thomas von Kempen würde nicht das nächst der Bibel am häufigsten gedruckte und gelesene sein, wenn es nicht seinen unschätzbaren Inhalt auch in einer Form darbrächte, welche überall den Stempel des schlichtesten Geistes ungefärbter Frömmigkeit an sich trägt. Und ein Grundbuch deutscher Mystik, die „deutsche Theologie," ist von Luther, den doch nicht nach einem vornehmen Hautgout in der Sprache gelüstete, gerade auch von dieser Seite her anerkannt worden, indem er warnt, es möge sich Niemand an dem „schlechten Deutsch, den ungefränzten, ungekränzten Worten" ärgern. Überhaupt aber ist es insbesondere die deutsche Mystik, welche jedem Unbefangenen sogleich durch die eigenthümliche Schönheit ihrer Rede lieb werden muß. Diese Schönheit ist nicht die der classischen Vollendung, wohl aber die, welche uns an den Meisterwerken der altniederlän-

dischen und deutschen Malerschule so innig rührt und ergreift: der volle Ausdruck der Wahrheit, Einfalt und Treue, des durch und durch lauteren und gediegenen Sinnes, der tiefinnerlichen, kindlichen, ungekünstelten Frömmigkeit. Es geht von den besten dieser Schriften gerade vermöge ihrer Sprache ein zarter, reiner, lebenerregender Duft aus, wie von einem Strauße frischer Waldblumen. Und wenn Luther's Sprache oft einem Gewittersturm und einer Schlacht gleich ist, so ist die Sprache unserer Mystiker aus den Jahrhunderten vor Luther einem milden, belebenden Frühlingshauche zu vergleichen.

Über die andern fünf Kennzeichen wäre folgendes zu bemerken.

1. Mit dem Dogma hat es die Mystik als solche eigentlich gar nicht direct zu thun. Ihre Aufgabe ist nicht, das Dogma entweder festzustellen oder fortzubilden, sondern es zu verinnerlichen und zu beleben. Sie setzt das Dogma als gegebenes voraus und entbindet die Lebenselemente, die darin liegen; aber sie stellt sich ihm nicht feindselig entgegen. Sie will nicht durch die Liebe und die ethische Seite, die sie allerdings stark betont, das Dogma verdrängen, sondern sie will es dadurch ergänzen und dem etwa drohenden oder bereits hereingebrochenen Dogmatismus begegnen. Herr v. Gasparin scheint entweder nicht gewußt oder doch nicht bedacht zu haben, daß es Gestaltungen der Mystik gibt, welche, weit entfernt, das Dogmatische irgendwie auszuschließen, sich demselben vielmehr aufs genaueste anschließen und eine Verschmelzung beider Elemente anstreben, ja Gestaltungen, in denen sogar, freilich dann oft im Widerspruch mit dem kirchlichen Dogma, das intellectuelle Interesse vorherrscht. Schon bei Augustin finden wir das mystische Element mit dem dogmatischen und speculativen innig verknüpft. Bei ihm in solcher Weise, daß diese Einheit eine noch unmittelbare, durch den Gegensatz noch nicht hindurchgegangen ist. Später treten sie in den beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, Scholastik und Mystik, auseinander. Und

da waren es denn Männer, die Herrn v. Gasparin sehr nahe lagen, welche auf großartige Weise eine Ineinanderarbeitung des kirchlich Dogmatischen und Mystischen versuchten: es waren die großen Lehrer der Schule von St. Victor zu Paris, und der specielle Landesgenosse des Herrn v. Gasparin, der berühmte Kanzler Gerson, der „allerchristlichste Lehrer," welche diesen Weg einschlugen. Ja auch an bestimmt ausgeprägten Beispielen einer ins Intellectualistische übergehenden Mystik fehlt es nicht. Wir nennen auf der einen Seite den gleichfalls in Frankreich wirkenden Johannes Scotus Erigena, auf der andern Seite den deutschen Meister Eckart. Diese speculativen Mystiker lösen allerdings zum Theil das Dogma auf und gehen ins Unkirchliche und Widerkirchliche über, aber sie sind doch ein Beweis dafür, daß die Mystik nicht, wie Herr v. Gasparin annimmt, an und für sich in einem Gegensatz gegen die Denk- und Erkenntnißseite steht, sondern sich selbst mit einer einseitigen Pflege derselben verschwistern kann [1]).

2 und 3. Wenn Herr v. Gasparin eine Unterscheidung des Paulinismus und Johanneismus und eine solche Behandlung der Erscheinungen in der Kirche, wobei den verschiedenen Entwickelungsstadien ein relatives Recht zuerkannt wird, mit besonders scharfem Tadel verfolgt: so ist auch das wieder etwas, was erstlich die Mystik gar nicht trifft, weil diese Dinge ihr durchaus nicht eigenthümlich sind, zweitens aber den Tadel, den Herr v. Gasparin spendet, schlechterdings nicht verdient. Herr v. Gasparin hat auch hier offenbar ganz Anderes im Sinn. Es schwebt ihm die neuere Theologie vor, insbesondere die Art, wie wir Deutsche die biblische Theologie und die Kirchengeschichte behandeln. Hier nun wollen wir uns nicht besser machen, als wir sind; aber wir wollen auch das Gute, was wir haben, nicht der Verkennung preisgeben. Es ist wahr:

1) Nach dieser Seite enthalten die Mystiker die Keime der neueren philosophischen Speculation, besonders der durch Schelling und Hegel ausgebildeten. S. Martensen Meister Eckart, Einleitung, S. 1 – 16.

wir haben eine biblische Kritik, welche, das Eine im Mannichfaltigen verkennend, die in der Schrift vorhandenen Verschiedenheiten zu Gegensätzen steigert, welche den Menschensohn der Synoptiker und den Gottessohn des Johannes sich gegenseitig ausschließen läßt, welche das Petrinische, Paulinische und Johanneische mit Vorliebe, ja fast mit Schadenfreude in möglichst starken Widerspruch setzt. Wir haben eine Dogmengeschichte, für welche die Entwickelung des Dogma schließlich nichts Anderes ist, als dessen Auflösung. Wir haben eine Kirchengeschichte, welche, der lebendigen Liebe zur Kirche selbst ermangelnd, zumeist das hervorhebt, was die Kirche entstellt und verdorben hat oder als Zufälligkeit an ihr haftet. Aber wir haben auch — und das muß Herr v. Gasparin, wenn er uns einmal seine Theilnahme zuwendet, gleichfalls wissen — wir haben auch eine biblische Theologie, die es nicht unterläßt, in der zeitlichen Entwickelung der Offenbarungswahrheit den ewigen Gehalt und in der Verschiedenheit der Lehrtypen die innere Einheit nachzuweisen [1]). Wir haben auch eine Dogmengeschichte, die in der Bildung der Dogmen die naturgemäße, nach inneren Gesetzen sich vollziehende Entfaltung des biblischen Glaubensinhaltes anerkennt. Wir haben auch eine Kirchengeschichte, welche nichts Anderes sein will, als „ein sprechender Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums" durch alle Jahrhunderte hindurch, und die, indem sie die Erscheinungen des christlichen Lebens würdigt, zwar überall die Bedingungen der Zeit und den natürlichen Zusammenhang der Dinge in Rechnung bringt, aber zugleich auch in der christlichen Offenbarung ein absolutes Wahrheitsmaß für ihr Urtheil besitzt [2]). Die Resultate dieser Theologie, in zahlreichen Werken vorliegend, sind durch die

1) Die Beschaffenheit dieser biblischen Theologie kann Herr v. Gasparin näher kennen lernen aus dem schönen Aufsatze von Schenkel im ersten Hefte der Studien von 1852: Die Aufgabe der biblischen Theologie u. s. w.

2) Eine solche Kirchengeschichte ist die, aus deren Vorrede ich oben einige allbekannte Worte angeführt habe: das leider! unvollendete Werk unseres theuern, unvergeßlichen Neander.

Anstrengung ernster Männer, die im Schweiße ihres Angesichtes gearbeitet haben, dem Zweifelgeiste und Unglauben der Zeit abgerungen worden, und Herr v. Gasparin, ehe er sie verurtheilt, würde wohl thun, sie näher kennen zu lernen; denn diese Theologie, auch wenn sie noch nicht fertig und abgeschlossen ist, ist doch so angethan, daß Jeder ohne Unterschied für sein christliches Leben und Denken viel daraus lernen kann.

Herr v. Gasparin, wenn er nicht ein gemachtes Christenthum will, sondern das wirkliche, wird sich an eine historische Betrachtungsweise gewöhnen müssen. Das Christenthum ist von Haus aus selbst wesentlich Geschichte; es ist zugleich das mächtigste weltgeschichtliche Princip und steht als solches der Entwickelung der Menschheit nicht wie eine nur von außen herein wirkende Sache gegenüber, sondern geht als innerste treibende Kraft in dieselbe ein. Erkennen wir aber das Christenthum in dieser seiner Geschichtlichkeit an, so werden wir zugleich zweierlei festhalten müssen. Einmal: in seiner ersten, für alle Zeit normalen Ausprägung und Darstellung, wie entschieden wir dieselbe auch als göttlich und übernatürlich denken, wenn wir sie uns nur nicht magisch und widernatürlich vorstellen, werden wir auch eine Mitwirkung des individuellen und persönlichen Lebens vorauszusetzen haben, weil das Individuelle und Persönliche von Gott selbst gewollt ist und vom Christenthum nicht aufgehoben, sondern verklärt werden soll. Und zweitens: bei der ganzen weiteren Entwickelung, wie sehr wir dieselbe auch als von einer göttlichen Krisis durchwirkt betrachten, wenn wir nur nicht das Endegericht schon in diese Zeit verlegen, werden wir, weil die Sünde, obwohl im Princip gebrochen, doch nirgends schlechthin aufgehoben ist, anzunehmen haben, daß jederzeit nicht bloß absolut Gutes und absolut Böses, wie Schwarz und Weiß, sich entgegenstehe, sondern Gutes und Böses gemischt sei [1]), daß auch die Verderbnisse noch im Zusammenhang stehen mit einem Wahren und Guten, und daß auch

1) Parabel vom Unkraut unter dem Waizen, Matth. 13, 24—30.

das Beste noch behaftet sei mit Mangel und Sünde. Daß dem wirklich so sei, zeigt unwiderleglich die Geschichte, und was wir unleugbar in der Wirklichkeit finden, das müssen wir, wollen wir nicht Macher, sondern Erkenner des Christenthums sein, auch in unsere Theologie aufnehmen. Aber dieß schließt im entferntesten nicht aus, weder, daß das Christenthum in seinem Ursprung und Wesen ein Werk Gottes sei, noch auch, daß es für die Beurtheilung aller Erscheinungen auf seinem Gebiet einen absoluten Maßstab der Wahrheit an die Hand gebe.

4. Die Einheit Gottes und des Menschen in Christo und die durch ihn sich verwirklichende Einigung des Gläubigen mit Gott wird allerdings von der Mystik ihrer Grundtendenz nach ganz besonders hervorgehoben. Aber in der Weise, daß dadurch die durch Christum gestiftete Versöhnung zurückgedrängt wird, geschieht dieß nur, wo das Mystische in Spiritualismus und Pantheismus übergeht. An und für sich will die Mystik ebensowohl den „Christus für uns" als den „Christus in uns." Sie dringt nur darauf, daß die Lehre von dem Christus für uns nicht in einer zu äußerlichen Weise aufgefaßt, daß auch die Momente der Einpflanzung in Christum, des Seins in Christo, der Aneignung des Geistes und Lebens Christi zu ihrem Rechte kommen. Beweise dafür liefern zunächst die Mystiker, die sich von vorne herein auf den kirchlich-dogmatischen Boden stellen; aber auch bei denen, welche weniger dogmatisch sind, fehlt, wenn sie nur nicht geradezu häretisch werden, die Beziehung auf Sündentilgung und Versöhnung nicht [1]). Wo aber jene Beziehung doch zurücktreten will, da hat eben die Mystik an dem objectiv Biblischen und Kirchlichen ihr Correctiv, sowie sie ihrerseits diesem dann zum Correctiv dient, wenn die Wahrheiten, die wir in der

1) Ich führe von beiderlei Art einige Beispiele an: Hugo von St. Victor (s. die Monographie über ihn von Liebner S. 417 ff.); Richard von St. Victor (s. die Monographie von Engelhardt S. 140 ff.); Joh. Staupitz (s. Reff. v. d. Ref. Bd. 2. S. 269—276.).

Formel „Christus in uns" zusammenfassen, vernachlässigt werden wollen.

5. Endlich ist es auch gar nicht ein Merkmal der Mystik als solcher, die Schrift überall unterzuordnen und deren Autorität zu verwerfen. Nur der spiritualistische, phantastische Mysticismus, insbesondere der, welcher auf eigene Hand Seherei und Apokalyptik treibt, wird auch ein Verächter des geschriebenen Wortes. Aber die bessere Mystik hat sich, wenn auch in mannichfaltigen Abstufungen, immer an die Schrift angeschlossen. Ja, sie hat mehr gethan. Sie hat zu verschiedenen Zeiten theils die Schrift wieder aus dem Staube hervorgezogen und in den volleren Gebrauch des Volkes und der Theologen gebracht, theils die Auslegung der Schrift geistig vertieft und deren Anwendung praktisch belebt. Das ganze Mittelalter hindurch, zumal gegen dessen Schluß, waren es ja vornehmlich die Mystiker oder doch die Männer und Parteien, welche ein mystisches Element in ihrer Anschauungsweise hatten — wie in verschiedener Art Johann Gerson, Gerhard Groot, Johann von Goch, Johann Wessel, Staupitz, und wiederum die Waldenser, die Brüder vom gemeinsamen Leben und viele Andere — sie waren es, welche der schriftverdrängenden Scholastik und Hierarchie gegenüber die Schrift zu Ehren brachten, in Fleisch und Blut verwandelten, unter dem Volke verbreiteten und die lebendigsten Verkündiger der Schriftwahrheit wurden. Mystische Theologie und biblische flossen in eins zusammen, um den Lebensstrom zu bilden, aus dem die Reformation hervorging. Und auch nach der Reformation, da sich in der evangelischen Kirche selbst Scholastik erzeugte, waren es Männer, die wir im besten Sinne als praktische Mystiker bezeichnen dürfen, wie Joh. Arndt, Spener und seine Schüler, welche die Schrift wieder hervorzogen, auf deren Studium und Lebensgebrauch drangen. Ähnliches finden wir zu unserer Zeit, und so wird es zu jeder Zeit sein, wo Philosophismus oder falsche Orthodoxie die Schrift in den Hintergrund stellen will.

So verhält es sich mit den fünf Merkmalen. Sie sind für ihren Zweck nicht stichhaltig. Halten aber die Merkmale nicht Stand, so kann es auch der aus ihnen gebildete Gesammtbegriff nicht thun.

6. Die Anwendung auf meine Person und Schrift.

Soll ich nun auch von mir sprechen? Ich thue es wahrlich nicht gern und will es aufs kürzeste thun. Aber thun muß ich es. Herr v. Gasparin hat ja jene Merkmale vornehmlich aufgestellt, um sie auf meine Schrift anzuwenden. Es ist zu vermuthen, daß es mit dieser Anwendung bestellt sein werde, wie mit der Sache selbst. Sehen wir zu!

Von dem, was Herr v. Gasparin über den mystischen Styl sagt, macht er auf mich insofern eine Anwendung, als er im letzten Artikel bemerkt, meine Darstellung sei durchaus unbestimmt, vag, nebelhaft und so beschaffen, daß sie immer wieder aufhebe, was sie eben gesetzt habe. Gegen einen Angriff auf meinen Styl im Allgemeinen habe ich so wenig eine Vertheidigung, als gegen einen Tadel über den Ton meiner Stimme oder den Schnitt meiner Physiognomie. Was aber den Vorwurf wegen der Widersprüche betrifft, so frägt sich, ob der Grund dazu wirklich in meiner Darstellung liegt und nicht vielmehr darin, daß Herr v. Gasparin gewisse Dinge, die mir gar wohl vereinbar scheinen, seinerseits nicht zusammenbringen kann, daß er da nur Widersprüche sieht, wo ich Einheit sehe. Die Richtigkeit dieser Annahme wird sich, wie ich glaube, aus dem Folgenden ergeben. Zunächst wende ich mich zu einer kurzen Charakteristik der Art und Weise, wie Herr v. Gasparin die fünf Merkmale des Mysticismus auf meine Person und Schrift überträgt. Es ist im Wesentlichen folgende:

Wenn ich in einem Buche, wohin Verhandlungen über das Dogma gar nicht gehörten, auch nicht ausdrücklich vom Dogma handle, dagegen, weil dieß Hauptsache, allerdings ausführlich

zeige, wie das Christenthum in seinem Grundwesen reale Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in der gottmenschlichen Person des Erlösers sei: so soll ich damit einen Gegensatz aufrichten zwischen Dogma und Liebe. Wenn ich, ohne irgendwo den Unterschied der apostolischen Lehrtypen mit besonderer Betonung hervorzuheben, nur ganz gelegentlich auf Verschiedenheiten in der Lehrform bei wesentlicher Einheit in der Grundanschauung hindeute: so soll ich nur petrinische, paulinische, johanneische Wahrheit haben, aber keine christliche, nur provisorische Wahrheiten, aber keine ewige und absolute. Wenn ich in der Kirche Entwickelungsstadien anerkenne mit vorherrschender Richtung entweder auf die Lehre, oder auf die sittliche Gesetzgebung, oder auf die von Christo gestiftete Versöhnung, und an jedem dieser Stadien etwas relativ Gutes, aber auch etwas Mangelhaftes wahrnehme: so soll mir in der Kirche nichts mehr wahr und nichts mehr falsch sein, sondern alles nur Werth haben je nach der Convenienz der Zeit und dem Erfolg. Wenn ich im Zusammenhang hiermit sage, es sei in der alten Kirche vorzugsweise das prophetische Amt Christi, in der mittelalterlichen das königliche, in der reformatorischen das hohepriesterliche zur Geltung gekommen, das Wahre aber liege in der einheitlichen und gleichmäßigen Ausprägung aller drei Ämter: so soll ich Christum selbst zerreißen und eine Art neuer nestorianischer Ketzerei einführen. Wenn ich die Kirche als Leib Christi und als selbständige Gemeinschaft darstelle, aber sie nicht ausdrücklich, weil sich das völlig von selbst verstand, von der Welt unterscheide und, trotz ihrer Selbständigkeit, mit dem Staat für die höchsten Zwecke der Menschheit zusammen wirken lasse: so soll ich die Kirche mit der Welt identificiren und in ihr nur eine Gesellschaft erblicken, die eben so gut todt als lebendig, ja selbst der Person und Sache des Erlösers feindselig sein könne. Wenn ich im Erlösungswerke Alles auf die Eigenthümlichkeit der gottmenschlichen Person des Heilandes gründe und seine versöhnende Thätigkeit aus der specifischen Beschaffenheit seiner Person, nicht die Beschaffen-

heit seiner Person aus jener Thätigkeit ableite: so soll ich die Versöhnung leugnen und an deren Stelle nur das Zusammentreffen Gottes und des Menschen in Christo setzen. Wenn ich in der sehr allgemein gehaltenen Charakteristik der kirchlichen Perioden nicht auch insbesondere die Stellung zur Schrift erwähne, nicht von der Inspiration handle und die Offenbarung im engeren Sinne nicht sowohl in der Schrift, als vielmehr in Christo finde: so soll das eine Lossagung vom Schriftprincip sein und eine Zurücksetzung dessen, was man liest, gegen das, was man fühlt. Und wenn endlich von mir bei Vergleichung des Christenthums mit andern Religionen für die alttestamentliche der Ausdruck „Judenthum" gebraucht wird: so soll darin noch ganz insbesondere eine Verachtung des alten Testamentes zu erkennen sein.

Alles dieses — das vertraue ich — bedarf keiner Widerlegung. Es genügt vollkommen, es constatirt zu haben. Confusionen und Widersprüche liegen hier allerdings vor, aber nicht solche, die ich selbst mache, sondern solche, die mir ohne meine Schuld octroirt werden. Es wäre unnöthig, sie einzeln zu beleuchten. Ich ziehe vor, mich zu etwas Fruchtbarerem zu wenden, zu einer positiven Entwickelung der Puncte, die dem Hrn. v. Gasparin gegenüber besonders in Betracht kommen. Daraus wird man dann von selbst meine wirkliche Überzeugung ersehen können. Alles das aber, was zwischen uns in Frage steht, reducirt sich wesentlich auf drei Dinge: das Verhältniß, erstlich zwischen der äußeren und inneren Regel, zweitens zwischen Dogma und Liebe, drittens zwischen Person und Werk des Erlösers mit besonderer Beziehung auf die Lehre von dem „Christus für uns" und dem „Christus in uns." Über diese drei Stücke will ich daher eingehender sprechen.

7. Die äußere und die innere Regel.

Herr v. Gasparin stützt seinen Begriff von Mysticismus und zugleich seine ganze Polemik auf die Alternative von den zwei Principien, außer welchen ein drittes nicht denkbar sei: dem

Princip der äußeren und der inneren Regel. Bei der entscheidenden Bedeutung, die er der Sache gibt, und da er selbst mit so unbedingter Zuversicht dem Princip der äußeren Regel beitritt, sollte man glauben, er werde dieses Princip auch irgendwie entwickeln und begründen, das entgegengesetzte aber in seiner Blöße darstellen. Denn offenbar liegt ja das, was Herr v. Gasparin Princip der äußeren Regel nennt, nicht so wie etwas Fertiges auf der Hand, daß Jedermann sogleich wüßte, was er darunter zu denken habe. Für Hrn. v. Gasparin jedoch hat die Sache augenscheinlich den Charakter des Axioms. Er appellirt nur an die äußere Regel, aber er erklärt sie nicht; wollen wir eine Erklärung, so überläßt er uns, sie selbst zu suchen.

Äußere Regel können wir ganz allgemein das nennen, was sich von außen her unserm geistigen Leben mit dem Anspruche darstellt, dasselbe normiren zu wollen. Es ist dasselbe, was man, inwiefern es anerkannt wird, auch als Autorität zu bezeichnen pflegt. In dieser Weise tritt uns zunächst jede positive Religion entgegen, insbesondere aber und auf permanente Weise diejenige, welche die Form des Gesetzes hat. Auch im Bereich des Christenthums gibt es eine höchst prägnante, vollständige, großartige Ausprägung des Princips der äußeren Regel. Es ist der Katholicismus. Hier haben wir Alles, was wir in dieser Beziehung nur wünschen können: das Princip selbst in seiner ganzen Bestimmtheit und dessen allseitigste Anwendung aufs Leben, das Gebot der Kirche in seinem vollen Gewicht und den demüthigen Gehorsam von Seiten ihrer gläubigen Mitglieder. Wird Herr von Gasparin sein Princip in dieser ohne Zweifel vollkommensten Ausprägung anerkennen? Ganz gewiß wird er, ein Vorkämpfer des Protestantismus, es nicht thun. Er wird sagen: die wahre äußere Regel ist nicht die Kirche, sondern die heil. Schrift. Aber was gibt ihm ein Recht, dieß zu sagen? Wenn sich mir verschiedene Gestaltungen des Princips der äußeren Regel zur Wahl darbieten und ich entscheide mich für die eine Gestaltung, die in die-

sem Fall noch dazu die weniger prägnante ist, so darf ich doch nicht sagen: ich thue das, weil es mir so gefällt, sondern ich muß dafür innere Gründe haben. Sobald ich aber zwischen den verschiedenen Formen des Princips der äußeren Regel nach inneren Gründen entscheide, so bleibe ich schon nicht mehr ganz einfach bei der äußeren Regel stehen, sondern offenbar kommt etwas von innerer Regel zum Vorschein. Ich kann nicht überzeugter und denkender Protestant sein, ohne mich dem Katholicismus gegenüber in irgend einer Weise auch auf eine innere Regel zu stützen.

Lassen wir indeß den Katholicismus und sehen allein auf die Schrift, in welcher Herr v. Gasparin die allein wahre äußere Regel findet, so erhebt sich die Frage: will die Schrift selbst in dem Sinne, in welchem es hier gemeint ist, in der That äußere Regel sein und soll sie von uns in diesem Sinne behandelt werden? Aber wohl gemerkt! Es handelt sich hierbei nicht einfach um die Frage: ist die Schrift überhaupt äußere Regel? — sondern es handelt sich um die Frage: ist sie äußere Regel in schlechthin exclusivem Sinne, im Gegensatz gegen jede innere Regel und so, daß jede Beziehung auf eine solche ausgeschlossen wird?

Frägt man mich ganz einfach: ist die Schrift äußere, objective Regel? — so antworte ich als gläubiger Protestant eben so einfach mit einem entschiedenen Ja! Ich erkenne mit der ganzen evangelischen Kirche das normative Ansehen der Schrift an und finde darin ein Palladium des Protestantismus. Ich spreche mit Luther: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel." Ich will nicht die Schrift richten, sondern mich von ihr richten lassen. Ich gedenke mir nicht einen Christus zu machen, sondern den Christus zu haben, den die Schrift bezeugt, nur diesen, aber diesen auch ganz. Und von ihm wie von seinem Heilswerke ist mir die Schrift nicht nur ein vollgültiges Zeugniß, sondern auch ein göttlich bewährtes. So, wenn man mich einfach nach meinem Bekenntniß zum formalen Princip des evangelischen Protestantismus frägt.

Frägt man mich aber: ist dir die Schrift solchergestalt äußere Regel, daß dadurch jede Beziehung auf eine innere Regel, überhaupt auf ein Weiteres, Tieferes, Höheres, denn das geschriebene Wort als solches, ausgeschlossen wird? — dann antworte ich eben so entschieden Nein! und sage: in diesem Sinne will die Schrift selbst nicht äußere Regel sein, und darf sie auch von uns nicht so genommen werden. Vielmehr: insofern die Schrift Regel ist, ist das Äußere, was sie enthält, aus einem ursprünglich Inneren hervorgegangen, und insofern sie ein Äußeres ist, hat sie immer den Trieb und Zweck, wieder ein Inneres zu werden; in dieser Verinnerlichung ihres Inhaltes aber soll sie wirken, nicht bloß wie eine äußere Regel, sondern so, daß sich der Inhalt an unserm ganzen inneren Leben bewährt und unsere freie Zustimmung gewinnt. Es steht also Äußeres und Inneres in steter Wechselwirkung und keines darf von dem andern losgerissen werden.

Ist die Schrift Regel, so fragen wir billig: woher und wie ist sie uns als solche zugekommen? Sie ist nicht vom Himmel gefallen und nicht unmittelbar von der Hand Gottes geschrieben. Auch war nicht zuerst die Schrift da und auf sie ist dann das Christenthum gegründet worden, sondern zuerst war das Christenthum da und dieses hat dann das Medium seiner Darstellung und Fortpflanzung in der Schrift gefunden. Die Schrift ist also nicht das Erste, Ursprüngliche; es bestand vielmehr schon vor ihr und zunächst unabhängig von ihr etwas Anderes, für welches sie Mittel wurde. Dieses andere Frühere ist der Inbegriff der göttlichen Heilsthatsachen, dessen Centrum Christus ist, und das darauf gegründete christliche Leben. Die wesentliche Bedeutung der Schrift ist also, da, wo die lebendige Verkündigung nicht mehr ausreichte, die entsprechende Vermittlerin für das in der Person und dem Werke Christi gegebene Heil zu sein. Ihr Werth ist, daß sie Christum und seine Heilsgüter in sich schließt, daß sie eine, selbst von heiligem Geist und Leben durchwirkte Trägerin des Geistes und Lebens Christi ist. Eben darum ist aber auch die Schrift,

wie nicht das Erste, so nicht ein Höchstes und Unbedingtes. Das Höhere, die Schrift selbst Bedingende, ist Christus. Es ist nicht die Schrift, welche die Autorität Christi, sondern Christus, welcher die Autorität der Schrift begründet. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist nicht die Schrift, sondern Christus, der in der Schrift Dargestellte. Denn nicht ein Geschriebenes, wie heilig und göttlich dasselbe auch sei, sondern nur ein Persönliches kann im vollen Sinne Gegenstand derjenigen unbedingten persönlichen Hingebung sein, die wir Glauben nennen.

Dieser Glaube, der von Person zu Person geht, ist ursprünglich auf die lebendigste Weise entstanden. Der Herr selbst verweist die, welche zu ihm kommen und an ihn glauben sollen, nicht etwa nur auf die Schrift, die von ihm zeuge, sondern vor Allem auf sein ganzes Sein und Thun, auf den Zug des Vaters zum Sohne und darauf, daß, wer den Willen Gottes thue, erfahren werde, ob seine Lehre von Gott sei, oder ob er von sich selbst rede. Die Apostel und Jünger aber empfingen von Christo, von Allem, was er that und sprach, den Eindruck, daß sie sagen mußten: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" — und Petrus im Namen aller bekennen konnte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Dieß geschah nicht vermöge einer äußerlichen Regel, die ja gar nicht vorhanden war, sondern es war eine unmittelbare, innerlichste, göttlich besiegelte Lebensthatsache. Nicht Fleisch und Blut, auch nicht ein geschriebenes Wort hatte es geoffenbart, sondern der Vater im Himmel. Dieser innere Glaube erhielt in den Schriften der Apostel unter Leitung des heiligen Geistes seinen Ausdruck; aber es ist nun einleuchtend, daß dieses äußerlich Gewordene ganz und gar auf einem ursprünglich Inneren beruhte und daß es auch nicht für sich etwas sein, sondern überall nur einem Höheren dienen, den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, Christum mit seinem Heil, an die Gemüther bringen wollte. Die Darstellung des Glaubens hat aber zugleich den Zweck, wiederum Glauben zu wirken. Es liegt also in der Schrift,

wie sie selbst aus einem Innerlichen hervorgegangen ist, zugleich das unveräußerliche Streben, das, was sie äußerlich darstellt, zu einem Innerlichen, einem wirklich Geglaubten und Erlebten, zu machen, und es frägt sich nur noch, ob sie dieß in der Weise einer äußeren Regel im Gegensatz gegen jede innere thun will, und ob wir sie in diesem Sinne nehmen sollen.

Eine äußere Regel, die lediglich als solche ohne Rücksicht auf innere Zustimmung gelten will, nennen wir Gesetz. Das Ansehen, welches sie anspricht, ist das der äußeren Autorität. Die Stellung, welche ihr gegenüber gefordert wird, ist die des Gehorsams, der Unterwerfung. Können und dürfen wir diese Bestimmungen auf die Schrift anwenden? Die Schrift kann ja doch nie wie etwas schlechthin für sich Bestehendes, sondern immer nur als Glied im Gesammtorganismus des Christenthums betrachtet werden; sie kann daher nicht einen andern Grundcharakter haben, als das Christenthum selbst. Das Christenthum kennt nun zwar auch Gesetz und Gehorsam, aber nur ein Gesetz der Freiheit und einen Gehorsam des Glaubens. Seinem innersten Wesen nach ist es nicht objectiv Gesetz, subjectiv Unterwerfung unter dieses Gesetz; vielmehr hat es das Princip der Gesetzlichkeit aufgehoben und an dessen Stelle gesetzt die frohe Botschaft von der göttlichen Gnade, das Evangelium, welchem von Seiten des Menschen nur entsprechen kann die vertrauensvolle Annahme, der Glaube. Die Quelle, aus der die göttliche Gnade selbst uns zufließt, ist aber in letzter Instanz nicht die Schrift, sondern Christus. Christus ist die reale Offenbarung der gnadenvollen Liebe Gottes; die Schrift ist die Führerin und Erzieherin zu Christo. Nun aber kann eine wahre Führerin und Erzieherin nicht eine wesentlich andere Beschaffenheit haben, als das, wozu sie führen und erziehen soll. Hat also Christus das Princip der Gesetzlichkeit aufgehoben, so kann die Schrift nicht zu Christo führen wollen auf dem Wege der Gesetzlichkeit, d. h. der äußeren Regel bloß als solcher, denn eben damit würde sie Christum vielmehr ver-

drängen, ein neues Gesetz aufrichten und sich selbst als Meisterin setzen; sondern sie kann das nur thun wollen auf dem Wege des Glaubens, d. h. der freien, lebendigen Wahrheitsbezeugung von ihrer Seite, welcher dann von Seiten des Menschen eine gleich freie, aus dem innersten Seelenbedürfniß stammende Glaubensannahme entgegenkommen muß. Und wenn Christus nur geglaubt und erkannt werden kann aus dem Geiste heraus, dessen Vermittler für die Menschheit er war, so kann auch die Schrift, die zu ihm führen soll, nur aus diesem Geiste heraus verstanden werden. So ist also die Schrift nicht ein Nomokanon, ein Gesetzes- und äußeres Regelbuch, sondern ein Glaubens- und Lebensbuch, und ihre Autorität ist nicht eine äußere, sondern eine innere. Ein Glaubens- und Lebensbuch aber kann nur dann auf die rechte Art wirken und dessen innere Autorität sich nur dann erfolgreich geltend machen, wenn das, was uns darin objectiv vorgehalten wird, sich zugleich an unserm ganzen Leben als wahr, heilbringend und göttlich bewährt, durch den Beweis des Geistes und der Kraft, auf dem Wege, den Herr v. Gasparin als mystisch so gänzlich verwirft, dem Wege der lebendigen Aneignung, der inneren Assimilation; und insofern die Aneignung auf eine geordnete, gesetzmäßige Weise erfolgen muß, wird sich darin eine innere Regel geltend machen.

Es findet also hier, wie in allem gesunden Leben, ein Kreislauf statt: die Schrift als Äußeres ist aus einem Inneren hervorgegangen und strebt immer wieder, ein Inneres zu werden; sie bezeugt uns Christum, aber sie selbst empfängt auch ihr Zeugniß von Christo und kann nur von ihm, ihrem Lebensmittelpuncte aus wahrhaft verstanden werden; sie befriedigt ein Heilsbedürfniß, sie ist aber auch nur für ein solches zugänglich; sie vermittelt uns den Geist Christi, aber sie ist auch nur für den, in welchem dieser Geist wirkt, eine Führerin zur Gottesweisheit. Überall haben wir Äußeres und Inneres, Objectives und Subjectives als untrennbar zusammengehörig, überall einen Lebensproceß, in wel-

chem sich die Durchdringung beider Seiten immer vollständiger verwirklicht; und darum kommt es der Schrift gegenüber nicht an auf einen Act der Unterwerfung, der ein- für allemal vollzogen wird, sondern auf ein Hineinleben, bei welchem wir die eigene Herzenserfahrung und den Geist Gottes fortwährend auch zu inneren Lehrern haben [1]).

8. Das Dogma und die Liebe.

Mit der Vorstellung von der Schrift hängt bei Hrn. v. Gasparin sehr genau die Vorstellung vom Dogma zusammen. Die Schrift ist ihm ein äußerlich regelndes Gesetzbuch, weil sie ihm ein Inbegriff fertiger Dogmen ist. Gegen mich erhebt er die Anklage, „an der Stelle des Dogma präsentire mein Buch bald die christliche Thatsache, bald die Person des Erlösers." Er dagegen sagt: „Die christliche Thatsache schließt die ganze Dogmatik ein; Person, Thatsache, Dogma — das ist Alles eins." Also die Thatsachen des Christenthums sind ihm wesentlich Dogmen, Christus selbst ein Dogma, die ganze Bibel ein Dogmencodex, und unsere Aufgabe besteht lediglich darin, diese Dogmen, so wie sie sind und weil sie so sind, anzunehmen.

Herr v. Gasparin sagt: „Das erste Dogma ist die Wichtigkeit des Dogma." Ich setze diesem Spruche einen minder imposanten, aber vielleicht praktischeren entgegen: „Die erste Pflicht des Theologen ist, das Wesen des Dogma richtig zu erkennen." Dazu will ich, so weit es der Raum gestattet, Hrn. v. Gasparin gegenüber einen kleinen Beitrag geben.

Wenn in der Schrift ein geschlossener Complex von Dogmen gegeben ist, was hat dann — muß man nothwendig fragen — die

1) Eine vortreffliche Entwickelung dieses Gegenstandes, mit der ich vollkommen übereinstimme, gibt Jul. Müller in den Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite, deutsche Zeitschrift, Juli 1851. Die Gedanken unserer Reformatoren selbst darüber in dem lehrreichen Werke von Schenkel: Wesen des Protestantismus, Bd. 1. S. 119 ff.

ganze Lehrentwickelung in der Kirche, die doch wesentlich Durchbildung und Feststellung des Dogma ist, für einen Sinn und für eine Bedeutung? Liegen die Dogmen in der Schrift vollendet vor, so ist die ganze gewaltige Arbeit der Jahrhunderte, die sich auf Dogmenbildung bezieht, entweder eine leere, nutzlose Mühe oder etwas geradezu Hemmendes und Verderbendes. Hat dagegen die dogmenbildende Thätigkeit, auf welche die Kirche so große Kräfte verwendet hat, einen wirklichen Werth, so muß man einräumen, daß die Dogmen nicht gleich von Anfang fix und fertig waren, sondern durch einen Proceß des Werdens hindurch gegangen sind und eine Geschichte haben. Und das Letztere ist auch das allein Richtige. Nicht durch Dogmen hat uns Christus mit Gott versöhnt und von der Sünde erlöst, sondern er hat es gethan und thut es fortwährend durch alles das, was wir unter seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Thätigkeit begreifen. Das sind Thatsachen, nicht Dogmen. Diese Thatsachen sind zunächst Gegenstand des Glaubens, und diesen Glauben, in dem sie selbst ihr Heil gefunden, haben die Apostel der Welt als heilbringend in Wort und Schrift verkündet. Auch diese Glaubensverkündigung ist noch nicht Dogma, weder die mündliche, noch die schriftliche. Sie enthielt den Stoff, vielleicht auch, wie bei Paulus und Johannes, den ersten Anfang zum Dogma; aber sie war, als unmittelbarer Lebensausdruck, noch nicht selbst Dogma. Das wirkliche Dogma beginnt erst da, wo die Heilsthatsachen des Christenthums und deren ursprüngliche Glaubensverkündigung zum Gegenstande bestimmter begrifflicher Durchbildung gemacht werden, um in der Kirche eine entsprechende Einheit der Lehre und dann auch in der Theologie ein gegliedertes Ganze aller Lehrsätze, ein System, herzustellen.

Es sind also Glaube und Dogma, obwohl sie organisch zusammenhängen, doch sehr bestimmt zu unterscheiden. Der Glaube — objectiv genommen — ist der erste, noch nicht durch die Vermittelungen des Denkens hindurchgegangene, Ausdruck der christ-

lichen Heilsgewißheit und der Thatsachen, auf denen sie ruht; das Dogma dagegen ist die begriffliche Feststellung des Glaubensinhaltes, wodurch er eine gedankenmäßige Form empfängt. Hiernach ist die Schrift ganz naturgemäß vorzugsweise das classische Gebiet des Glaubens; das Dogma dagegen gehört vorzugsweise dem Bereich der Kirche an. Und hiernach bestimmt sich auch der Werth des Dogma. Es ist ein wesentlicher und hoher, aber nicht ein in sich selbständiger und absoluter. Das Dogma ist nothwendig als das feste, erhaltende Gefäß des Glaubens, als die aus dem Glauben selbst herausgewachsene Form desselben. Aber es darf nicht Fassung und Form mit dem Inhalt schlechthin identificirt werden. Geschieht dieß, wird das Dogma an die Stelle des Glaubens gesetzt, so erzeugt sich der Dogmatismus, der bei der äußern Form stehen bleibt ohne innere Durchdringung, und der Orthodoxismus, der das Heil knüpft an die richtige Dogmenfassung als solche. In Wahrheit aber macht nicht das Dogma selig, sondern der Glaube; das Dogma dagegen hat immer gerade so viel Werth, als es wirklich lebendigen Glauben in sich schließt und für diesen die entsprechende Gedankenform darbietet. Insofern aber der für alle Zeiten normale Lebensausdruck des Glaubens in der Schrift niedergelegt ist, muß das Dogma auch immer wieder auf die Schrift zurückgeführt werden. Aus ihr muß es, wenn es als Begriff zu erkalten, wenn es als objectiv gewordene Lehre zu erstarren droht, immer wieder seine Erwärmung und Belebung, aus ihr auch durch verbesserte, erweiterte und vertiefte Auslegung seine Reinigung und Fortbildung empfangen; und dabei hat zugleich das Element, welches wir als das gesund mystische bezeichnen, das Bewußtsein des christlichen Glaubens [1]) als eines in der Gemeinschaft und dem Einzelnen unmittelbar gegenwärtigen, selbst erlebten, seine geordnete Stelle.

1) Über das, was man seit Schleiermacher das „christliche Bewußtsein" zu nennen pflegt, siehe Neander in dem Aufsatz: das verflossene halbe Jahrhundert u. s. w. — deutsche Zeitschrift, Januar 1850. S. 13.

Hieraus ergibt sich auch, daß es mir nicht einfallen kann, einen Gegensatz aufrichten zu wollen zwischen Dogma und Liebe. Das könnte ich nur dann thun, wenn für mich Dogma und Liebe in die gleiche Sphäre des geistigen Lebens fielen. Aber eben dieß ist nicht der Fall. Sie gehören zwar beide dem religiösen Gebiete an, innerhalb dieses großen Gebietes aber verschiedenen Sphären: die Liebe der Sphäre des unmittelbaren religiösen Lebens, das Dogma der Sphäre des begrifflich vermittelten. In der gleichen Sphäre mit der Liebe steht nicht das Dogma, sondern das, was des Dogma's Grund ist, der Glaube. Nun gibt es freilich auch Leute, in Dentschland z. B. die Lichtfreunde und Deutschkatholiken, welche den Glauben und damit dann freilich zugleich das Dogma verdrängen wollen durch die Liebe als das vorgeblich alleinige Princip des Christenthums. Aber mit diesen Leuten — darum muß ich dringend bitten — mögen doch die westlichen Nachbarn weder die deutschen Theologen überhaupt, noch auch namentlich meine Wenigkeit verwechseln; denn zwischen Glauben und Liebe richte ich so wenig einen Gegensatz auf, daß es vielmehr ein Hauptziel meines Büchleins ist, nicht nur dieselben in die genaueste Beziehung zu setzen, sondern die wahre Liebe ganz aus dem Glauben abzuleiten; und darin mindestens darf ich das von mir Gesagte als Ausdruck der herrschenden theologischen Überzeugung auch meiner Landsleute bezeichnen.

9. Person und Werk Christi.

In einem gleichen Gegensatz wie Schrift und Gefühl, Dogma und Liebe, so nämlich, daß immer das Erste vom Zweiten verdrängt werden soll, will Herr v. Gasparin bei mir auch das Werk und die Person Christi, den Christus für uns und den Christus in uns finden. Aber dieses mit gleichem Unrecht wie jenes. Dieß wird auch hier eine kurze positive Entwickelung anschaulich machen.

Wenn die neuere evangelische Theologie Deutschlands — und

es ist gerade dieß besonders auf den Einfluß Schleiermacher's zurückzuführen — vor Allem die Person Christi als das Lebenscentrum des Christenthums hervorgehoben hat, so ist das nicht geschehen, um die Bedeutung des Versöhnungs- und Erlösungswerkes zu schmälern oder gar zu vernichten, sondern um demselben die rechte Lebensbasis zu sichern; es ist auch nicht geschehen im Widerspruch mit der theologischen Grundanschauung der Reformatoren, sondern zur entsprechenden Vollendung derselben. Wer nur irgend ein Verständniß von den religiösen und ethischen Grundlagen, so wie von dem inneren Zusammenhang des Erlösungswerkes hat, der wird doch vor Allem anerkennen, daß dasselbe nicht vollzogen werden konnte durch irgend einen Beliebigen, sondern nur durch eine Persönlichkeit von ganz bestimmter Beschaffenheit, durch eine selbst von der Sünde schlechthin freie, durch eine selbst mit Gott vollkommen geeinigte, also durch Den, welchen uns die Schrift bezeugt als den Sohn Gottes, der nach dem Rathschluß des Vaters Mensch geworden. Nicht darauf kam es an, daß überhaupt nur für die Sünde gebüßt, gelitten und gestorben wurde, sondern darauf, daß der heilige Sohn Gottes sich selbst als freies Opfer für die sündige Menschheit darbrachte und daß in der Person dessen, welcher dieses ein- für allemal gültige Opfer vollzog, zugleich die schöpferische Kraft eines neuen gottgeheiligten Lebens lag. Es ruht Alles auf der eigenthümlichen Beschaffenheit der Person Christi, und diese mußte auf ursprüngliche Weise da sein, auch abgesehen vom Erlösungswerke. Denn nicht, weil Christus die Versöhnung vollbracht hat, ist er zur Einheit mit Gott gelangt und Sohn Gottes geworden, sondern, weil er der mit dem Vater einige Sohn von Anfang an war, konnte er die Versöhnung vollbringen. Das Einssein mit dem Vater und die Versöhnung verhalten sich wie Grund und Folge, wie Primitives und Abgeleitetes. Dieß wird jedoch kein Einsichtiger so verstehen, wie Herr v. Gasparin es deutet, als ob die Einheit mit Gott an sich auch schon das Werk Christi gewesen

wäre, oder dieses dadurch als überflüssig bezeichnet werden sollte. Freilich nur der so Seiende konnte Versöhner und Erlöser werden, aber er war es nicht schon dadurch, daß er nur existirte, sondern er wurde es erst durch die Entfaltung seines ganzen Lebens im bitteren Kampfe mit der Sünde, durch sein heiliges Leiden und Sterben, seine glorreiche Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Und eben hierauf gründet sich auch das richtige Verhältniß zwischen dem „Christus für uns" und dem „Christus in uns." Es liegt entfernt nicht in meinem Sinne, beide auseinander zu reißen oder gar in Gegensatz zu bringen; vielmehr erkenne ich aufs entschiedenste an, daß hier in Beziehung ebensowohl auf die objective Begründung, als auf die subjective Aneignung des Heilswerkes nur von einem untrennbaren Zusammenhange die Rede sein kann.

Mit dem Ausdruck „Christus für uns" bezeichnen wir den Herrn als denjenigen, der die Sünderwelt mit dem heiligen Gott versöhnt hat und sie vor dem Thron der Gnade ewiglich vertritt. Es wird damit die hohepriesterliche Thätigkeit Christi veranschaulicht. Diese hohepriesterliche Thätigkeit aber konnte er in schlechthin genügender Weise nur vollziehen, wenn er sich selbst als der vollkommen Gerechte erwies, auf dem das Wohlgefallen des Vaters ganz und ungetheilt zu ruhen vermochte, und wenn das Opfer, das er brachte, nicht, wie die Opfer des alten Bundes, eine bloß äußerlich stellvertretende Darbringung war, sondern die, aus freiestem Gehorsam entspringende Selbsthingabe einer Persönlichkeit, welche, in den Tod gehend, zugleich die unendliche Schöpferkraft eines neuen Lebens, die Macht der Heiligung für die ganze Menschheit in sich trug. Die schöpferische Macht der Neubelebung und Heiligung aber übt Christus nur aus, indem er sich selbst, sein Leben und seinen Geist den Gläubigen mittheilt und die Gläubigen Ihn mit seinem ganzen Versöhnungs- und Lebens-Heil in ihr Inneres aufnehmen. Und eben diese Selbstmittheilung Christi

an die Gläubigen, so wie die Aufnahme seiner Person und seiner Lebenskräfte von Seiten der Gläubigen ist das, was wir mit der Formel „Christus in uns" bezeichnen. So kann es in Wahrheit nicht einen Christus „für uns" geben, wenn derselbe nicht zugleich Christus „in uns" wird. Es genügt nicht, daß das Verdienst des Erlösers durch einen Rechtsspruch auf uns übertragen werde; es gehört zur vollen Heilsaneignung nothwendig auch, daß wir Christo durch den Glauben als lebendige Glieder eingepflanzt werden, daß die Kräfte des neuen Lebens von ihm auf uns ausströmen, daß wir im Innersten unsrer Persönlichkeit mit ihm eins werden und Er durch sein Einwohnen aus uns selbst neue Persönlichkeiten bildet. Nur indem wir in Christo sind und Er in uns ist, kann wirklich das Wohlgefallen des Vaters von ihm auf uns übergehen und die objective Gerechtsprechung um Christi willen zur wirklichen Lebenswahrheit und vollen Heilsgewißheit in den Gläubigen werden.

Umgekehrt setzt auch der Christus „in uns" den Christus „für uns" voraus und ist davon untrennbar. Die Neubelebung und Heiligung sowohl des Einzelnen als der ganzen Menschheit kann nur zu Stande kommen, wenn zuvor das rechte Grundverhältniß zu dem heiligen Gott hergestellt, also die Schuld der Sünde getilgt und deren Macht gebrochen ist. Eben dieß geschieht aber durch den Christus „für uns," durch den wir die trostvolle Gewißheit haben, daß die Sünde um seinetwillen vergeben ist, daß wir in Gott einen versöhnten Vater haben. Ist es wahr, daß Christus unsre Gerechtigkeit nur werden kann, wenn er wirklich in uns lebendig wird; so ist es eben so gewiß, daß nur der Christus wirklich in uns wohnen und unser Leben werden kann, der um unsrer Sünde willen gestorben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist.

So können wir nicht den Christus „in uns" haben ohne den Christus „für uns," und ebenso wenig den Christus „für uns" ohne den Christus „in uns." Das wahre und wirksame Leben

Christi in uns beruht auf dem Glauben an den Christus für uns, und das Heilswerk des Christus für uns vollendet sich nur durch sein Leben in uns.

Noch sei mir gestattet, indem ich von Hrn. v. Gasparin scheide, einige Stellen aus einem bekannten Werke eines gewiß nicht gering zu schätzenden Theologen anzuführen. Dieser Theologe sagt so: „Zuerst muß man festhalten, daß, so lange Christus außer uns ist und wir von ihm getrennt sind, alles das, was er zum Heil des menschlichen Geschlechtes gelitten und gethan hat, unnütz für uns und ohne Bedeutung ist. Es ist also nothwendig, daß er das, was er vom Vater empfangen, uns mittheile, daß es unser werde und in uns wohne. Darum wird er auch unser Haupt genannt und der Erstgeborene unter vielen Brüdern, und andererseits heißt es, wir sollen ihm eingepflanzt werden und ihn anziehen, weil Alles, was er besitzt, uns nichts angeht, bis wir mit ihm selbst in eins zusammenwachsen." Und wiederum, indem er den Begriff eines zwischen Zuversicht und Zweifel schwankenden Glaubens bekämpft: „Als ob wir Christum denken müßten nur wie ferne stehend und nicht vielmehr in uns wohnend! Nein, darum erwarten wir von ihm das Heil, nicht weil er uns von Weitem erscheint, sondern weil er uns, als seinem Leibe eingepflanzt, nicht bloß aller seiner Güter theilhaftig macht, sondern auch seiner selbst.... Darum ist nach des Apostels Lehre unsere Verdammung vom Heile Christi verschlungen, weil Christus nicht außer uns ist, sondern in uns wohnt, und nicht bloß durch ein unzerreißbares Band der Gemeinschaft mit uns verbunden ist, sondern durch eine wunderbare Art der Einigung in Einen Leib mit uns zusammenwächst, und zwar von Tag zu Tage mehr, bis er ganz eins mit uns wird." Und ferner: „Durch das Wort wird nichts geschafft ohne die Erleuchtung des heil. Geistes, woraus folgt, daß der Glaube weit über das menschliche Denken hinausgeht. Auch ist es nicht genug, daß unser Geist vom Geiste

Gottes erleuchtet wird, wenn nicht auch unser Herz durch seine Kraft befestigt und gestärkt wird." Und endlich mit Beziehung auf die Bestimmung des Glaubens Hebr. 11, 1.: „Damit soll angedeutet werden, daß es bis zum letzten Tage, da die Bücher werden geöffnet werden, höhere Dinge gibt, als die von unsern Sinnen können begriffen, von unsern Augen gesehen, von unsern Händen betastet werden, und daß diese inzwischen nicht anders von uns können besessen werden, als so, daß wir über all unser Denken hinausgehen, auf ein Höheres als Alles, was in der Welt ist, unsern Blick richten, ja über uns selbst emporsteigen."

Hätte Herr v. Gasparin solche Stellen, deren noch eine reiche Zahl anzuführen wäre, in meiner Schrift gelesen, ich zweifle nicht, er würde darin einen Ausbund von Mystik gefunden haben. Nun er sie aber bei — Calvin [1]) lesen kann, werden sie ihm wohl die gebührende Achtung einflößen und ihn vielleicht zum Nachdenken veranlassen. Er könnte daraus lernen, daß man mit solchen Namen, wie Mystiker, nicht allzu freigebig sein soll, und daß er, wenn die gehörigen Unterschiede zwischen gesunder Mystik und krankhaftem Mysticismus gemacht werden, am Ende in der Lage sein dürfte, entweder mich und ähnlich Gesinnte von der Anklage des Mysticismus freizusprechen oder auch Calvin unter dieselbe zu begreifen.

10. Gerechtigkeit und Liebe Gottes. Ethisches und Organisches im Christenthum.

Noch wollen wir zum Schluß einige andere nicht unbedeu-

1) Die oben übersetzten Stellen finden sich in Calvin's Institutt. Christ. rel. III, 1, 1. III, 2, 24. III, 2, 33. III, 2, 41. Ich bedaure lebhaft, daß es der Raum nicht gestattet, noch eine ganze Reihe hierher gehöriger Stellen Calvin's anzuführen; möchte aber dringend auffordern, vor Allem das ganze zweite Kapitel des dritten Buches der Institutionen, in welchem vom Glauben gehandelt wird, durchzulesen und damit noch andere Stellen, namentlich aus der Entwickelung der Lehre vom Abendmahl (z. B. VI, 17, 2—7. 8—11.) zu verbinden.

tende Einwürfe berücksichtigen und im Zusammenhang damit uns über einen Gesichtspunct aussprechen, nach welchem das Christenthum wesentlich als Mittel aufgefaßt wird. Der wohlwollende Beurtheiler des Avenir hat einige Warnungen für mich, welche hierzu Anlaß geben, und auf die ich gleich wohlwollend eingehen will.

Wenn in meiner Schrift, um das Wesen des Christenthums zu erklären, vielfach auf die heilige Liebe Gottes zurückgegangen, dabei aber nicht auch ausdrücklich die göttliche Gerechtigkeit hervorgehoben wird, so fürchtet dieser Beurtheiler eine Abschwächung oder Verleugnung der letzteren und macht dagegen geltend, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht nur ein Grundelement der wahren Religion, sondern daß es auch unserm gewissenlosen und antinomistischen Jahrhundert gegenüber ein dringendes Bedürfniß sei, dieselbe recht scharf zu betonen. Im Letzteren gebe ich ihm vollkommen Recht. Dennoch aber muß ich zur richtigen Würdigung meiner Auffassung dieß sagen. Der Begriff der heiligen Liebe schließt den der Gerechtigkeit nicht aus, sondern wesentlich ein. Es ist, wenn von heiliger Liebe gesprochen wird, die Rede nicht bloß von der Liebe eines Heiligen, sondern von einer Liebe, die selbst ihrer Natur nach heiliger Art ist. Heiliger Art aber kann eine Liebe nur sein, wenn sie, indem sie sich absolut productiv in Beziehung auf das Gute verhält, zugleich dem Bösen gegenüber als heiliger Zorn sich offenbart, d. h. alles Böse schlechthin ausschließt und abstößt, ihr ganzes Wirken auf dessen Zerstörung richtet. In diesem Wirken werden sich Gerechtigkeit und Gnade harmonisch durchdringen. Die heilige Liebe wird immer gnädig sein unbeschadet der Gerechtigkeit, aber auch gerecht unbeschadet der Gnade, und eben diese volle Einigung der Gerechtigkeit und Gnade zu heiliger Liebe tritt uns in dem Erlösungswerke in vollster Ausprägung entgegen [1]). Wird nun, um den Charak-

1) Eine geistvolle Entwickelung des Wesens der Liebe überhaupt und der göttlichen insbesondere gibt Schoeberlein in dem Aufsatze über die christliche

ter des Christenthums zu bestimmen, in der Heiligkeit vorzugsweise das Moment der Liebe geltend gemacht, so geschieht dieß nicht, um das Moment der Gerechtigkeit auszuschließen, sondern weil gerade hierin ein Grundmerkmal des Christenthums liegt. Der alte Bund offenbarte die göttliche Heiligkeit — nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend — als Gerechtigkeit; der neue Bund offenbart sie — auch nicht ausschließlich, aber vorwiegend — als erbarmende Gnade. Nirgends im neuen Testament wird Gott schlechthin die Gerechtigkeit oder auch die Heiligkeit, wohl aber wird er schlechthin die Liebe genannt. Dieß geschieht nur im Christenthum und konnte nur im Christenthum geschehen, aber im Christenthum mußte es auch geschehen, und darum haben wir ein Recht, darin einen Grundcharakterzug des Christenthums zu sehen [1]).

Hiermit hängt ein Anderes zusammen. Die Abschwächung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit hat nach der Seite des Menschen nothwendig zum Correlat eine Abschwächung des ethischen Princips, eine Erschlaffung der Begriffe von persönlicher Verantwortlichkeit, Schuld und Strafbarkeit. Und da ich nun mehrfach das Christenthum als etwas Organisches bezeichne, organisch in sich selbst, organisch auch in seiner Verwirklichung: so fürchtet der Kritiker des Avenir, ich möchte eben jenen ethischen Charakter des Christenthums, die Momente der Selbstentscheidung, der individuellen Thätigkeit und Verantwortlichkeit, zu wenig beachten und das christliche Leben zu sehr betrachten wie etwas, das

Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845. 2. Hft. S. 283 ff. und in der Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe. Stuttgart 1848.

1) Wie sehr man auf der einen Seite die Gerechtigkeit Gottes und auf der andern die volle Bedeutung der göttlichen Liebe anerkennen kann, beweist Augustin, der wahrlich wußte, was göttliche Gerechtigkeit, was Sünde und Schuld des Menschen sei, und doch in seinem Werke de trinitate das innere Verhältniß der göttlichen Personen und das Verhältniß Gottes zur Welt vorzugsweise aus dem Wesen der Liebe, als dem Grundwesen Gottes, ableitet. Siehe besonders de trinit. III, 13. IX, 2.

sich nur durch spmpathetische Einflüsse, durch Gezogenwerden und Sichziehenlassen, ganz von selbst mache, mit Einem Wort als einen Naturproceß, bei dem der einzelne Christ und die christliche Menschheit ungefähr so werde und wachse wie eine Pflanze. Ich glaube ihn auch in dieser Beziehung zufrieden stellen zu können. Das Christenthum beruht mir durchaus auf der freien Gnade des persönlichen heiligen Gottes, d. h. auf einer schöpferisch herstellenden Mittheilung Gottes, die sich nicht wie eine Naturwirkung mit zwingender Nothwendigkeit, sondern auf ethischem Wege vollzieht, also auf Seiten des Menschen alles das voraussetzt, wodurch er sich als sittliche Persönlichkeit bethätigt und im vollesten Sinne sittlich verantwortlich ist. Aber eben weil dieß so ist, weil das Christenthum ganz auf freier Gnade beruht, die sich ethisch im Menschen verwirklicht, werden wir auch zweierlei anerkennen müssen. Einmal, daß wir nicht Alles, und gerade das Höchste und Beste nicht machen können, sondern als eine unverdiente Gabe empfangen müssen. Und dann, daß uns im Ursprung und Verlauf des christlichen Lebens eine göttliche und eine menschliche Seite entgegentreten, die sich harmonisch durchdringen müssen; und gerade darin, weil es sich hier um eine Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Kräfte handelt, diese Wechselwirkung aber nicht eine zufällige sein kann, sondern eine gesetzmäßige sein und von einem alles belebenden Centrum ausgehen muß, finden wir im Gegensatz gegen Mechanisches und Magisches das Organische. Denn der Begriff des Organischen ist ja gewiß nicht bloß auf dem Naturgebiet, sondern auch auf dem ethischen gültig, und das Christenthum selbst gibt uns auch bestimmt genug die Anschauung des Organischen an die Hand, namentlich darin, daß es die Stellung des einzelnen Gläubigen zu Christo als Vereinigung der Rebe mit dem Weinstock, die Gemeinschaft aller Gläubigen aber als Leib Christi und ihr Verhältniß zu Christo als Einheit des Leibes mit dem Haupte darstellt.

11. Das Christenthum als Mittel.

Auch über diesen Punct haben wir noch in aller Kürze mit dem Beurtheiler im Avenir zu verhandeln. Dieser in gewissen Grundanschauungen einverstandene Gegner erkennt zwar an, daß die Idee der Einheit Gottes und des Menschen in Christo das Fundament des Christenthums sei, bemerkt aber dabei, es komme nicht sowohl auf die Idee an sich, als vielmehr auf deren Realisirung an. Dieß führt ihn auf den Gedanken, das Charakteristische des Christenthums liege in der rechten Art der Verwirklichung der Einheit des Menschen mit Gott, oder noch näher darin, daß es dafür das wahre Mittel sei. So faßt er das Christenthum wesentlich als Weg oder als Mittel auf, und in Erwägung, daß Mittel und Weg ihre Bedeutung verlieren, wenn Zweck und Ziel erreicht sind, sagt er ausdrücklich: „im Himmel wird die ganze Ordnung der Dinge, die wir Christenthum nennen, nicht mehr existiren."

Hierin ist Wahres mit Falschem gemischt. Wahr ist, daß die Idee der Gotteseinheit im Christenthum ihre eigentliche Bedeutung nur hat als verwirklichte, als vollständige Lebensdurchführung, als Begründung des allein ausreichenden Heilsweges im Erlösungswerke. Falsch ist, daß deßhalb das Christenthum selbst nur als Mittel zu betrachten sei.

Das Christenthum ist zunächst ganz allgemeinhin Religion, und schon dieser allgemeinen Qualität nach darf es nicht als bloßes Mittel bezeichnet werden. Das Wesen der Religion ist nicht nach einer vorübergehenden Erscheinung, sondern nur nach dem zu bestimmen, was sich als Vollendung auf ihrem Gebiete darstellt. In diesem Sinne ist sie die innigste, auf unbegrenzter Ehrfurcht und voller Liebe beruhende Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Dieses Verhältniß, wie es für den Menschen das höchste, alles Andere dominirende, ja das allein absolute ist, so ist es auch seiner Natur nach nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges. Was

aber absolut und ewig ist, kann nie bloßes Mittel, bloßer Durchgang sein. Der Sünde gegenüber wird die Religion allerdings Mittel, nämlich Mittel zum Zweck der Wiederherstellung, der Wiedervereinigung des Sünders mit Gott. Aber hört darum die Religion auf, wenn dieser Zweck erreicht ist? Fängt sie nicht vielmehr dann erst recht an, da nun die Gemeinschaft mit Gott in der That zur Verwirklichung gekommen?

Aber das Christenthum ist nicht bloß Religion, sondern die Religion, die wahre. Die wahre Religion ist es vor Allem in seinem Stifter, als dem, welcher in dem schlechthin normalen Verhältniß zu Gott stand. Denn wir werden doch nicht sagen wollen, es sei nicht auch in Christo Religion gewesen — Religion als innerste, volleste Gemeinschaft mit Gott? Vielmehr war Christus die persönlich gewordene Religion und wird in diesem Sinne der Anfänger und Vollender des Glaubens genannt. Können wir nun sagen, ihm sei die Religion, welche er in sich trug, nur Mittel gewesen und habe bei seiner Erhöhung aufgehört? Dieß zu behaupten, würde fast wie Blasphemie klingen. Indeß das, was er als Religion in sich trug und was er als solche stiftete, könnte ja Mittel gewesen sein, nicht zwar für ihn, wohl aber für uns. Nach Einer Seite allerdings, insofern das Christenthum Versöhnung, Wiederherstellung, Heilsweg ist. Nach einer andern Seite aber eben so gewiß auch nicht, insofern das Christenthum ein Verhältniß in sich schließt und begründet von nicht bloß relativer, sondern absoluter, von nicht bloß vorübergehender, sondern ewiger Beschaffenheit.

Wollen wir das Christenthum lediglich zum Mittel machen, so müssen wir auch Den dazu machen, der das Christenthum in Person ist. Nun hat sich zwar seine Liebe uns als Mittel dargeboten, weil dieß der opfernden und helfenden Liebe unveräußerliche Natur ist. Aber dürfen wir darum ihn selbst in der heiligen Schönheit und Majestät seiner Person als Mittel brtrachten? Nein, diese Persönlichkeit trägt ihren absoluten Werth in sich selbst

und würde, wie sie ihre innere Nothwendigkeit hat, so auch ihre unbedingte Geltung haben, selbst abgesehen von den Heilswirkungen, die von ihr ausgegangen sind. Sie veranschaulicht uns nicht ein Relatives, sondern ein Absolutes; das Höchste nicht nur, sondern das Vollkommene im Bereich der Menschheit. Aber auch die von dieser Persönlichkeit ausgegangenen Wirkungen begründen nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges Verhältniß. Denken wir uns den Zweck Gottes bei der Sendung seines Sohnes möglichst vollständig erreicht, die Macht des Bösen in der Menschheit gebrochen, den Irrthum überwunden, die Empfänglichen erlöst, die Widerstrebenden gerichtet: wird dann nichts mehr von allem dem da sein, was wir Christenthum nennen? Gewiß wird noch viel da sein, ja es wird erst das Rechte da sein. Auch die verklärten Geister werden in Christo das Centrum, das dann erst recht hell leuchtende Centrum der göttlichen Wahrheitsoffenbarung haben. Auch die beseligten Sünder werden immer Begnadigte sein; der Unterschied zwischen dem Erlöser, der von keiner Sünde gewußt, und denen, die durch die Sünde hindurchgegangen, wird immer bleiben, und sie werden stets aus der Fülle dessen, der eine ewige Erlösung erfunden, Gnade um Gnade schöpfen. Auch die Bürger des himmlischen Reiches, die Glieder der triumphirenden Kirche, werden in dem, der schon in Knechtsgestalt sich als König bewährt, ihren jetzt erst in aller Machtvollkommenheit herrschenden König und ihr ewiges Haupt besitzen. Wenn aber das wirksam bleibt, was Christus schon in der irdischen Erscheinung als Prophet, Priester und König gewirkt hat, und wenn das darauf sich gründende Verhältniß ein unvergängliches ist, so wird ja wahrlich auch das Wesentliche des Christenthums bleiben, und es kann für eine höhere Ordnung der Dinge nicht die Rede sein von einem Aufhören des Christenthums, sondern nur von einer vollkommenen Verwirklichung desselben in höchster Verklärung. Was aber selbst als Ziel erscheint, darf nie bloß als Mittel aufgefaßt werden.

12. Schluß.

Man hat mit großem Ernst vor mir warnen zu müssen geglaubt; man hat freundlich auch mich selbst vor den Mängeln meiner Auffassungsweise gewarnt. Ich habe mich vertheidigt; aber ich habe mir daraus auch meine Lehren gezogen. Ich glaube nun auch meinerseits ein Recht zu einigen Warnungen zu haben, und will dieselben ertheilen, nicht als Ankläger oder Richter, sondern in brüderlicher Liebe.

Ihr, meine Freunde und Brüder, die ihr mich bestreitet oder mir den richtigeren Weg zeigen wollt, was verlanget ihr? Ihr verlanget, daß man nicht das Objective des Christenthums auflöse in willkürlich gemachtes Subjective; daß die Schrift, als festes prophetisches Wort, die sichere Norm bleibe für alles christliche Glauben, Erkennen und Leben; daß man nicht in der Schrift nur eine Verschiedenheit von Lehrweisen, sondern auch eine wohlgegründete Einheit der Glaubenswahrheit anerkenne; daß man diesen unabänderlichen Maßstab der Wahrheit auch an alle geschichtlichen Erscheinungen des Christenthums anlege; daß man dem Dogma seine Ehre gebe; daß man das Werk Christi nicht zurücksetze gegen die Person, die göttliche Gerechtigkeit nicht gegen die göttliche Liebe, das persönlich Ethische im Christenthum nicht gegen das Organische; daß man sich überhaupt auf dem Grunde des Glaubens und der Theologie halte, auf dem unsere Reformatoren sich gehalten haben.

Gut; alle diese Dinge im richtigen christlichen Verstande wollen auch wir. Aber wenn ihr uns vor dem einen Abwege warnt, so dürfen wir wohl auch euch vor dem andern warnen. Hütet euch, daß euch nicht unter der Hand das Objective zu einem bloß Äußerlichen erstarre; daß euch nicht die Schrift, statt lebendige Führerin zum lebendigen Christus zu sein, ein Christum zurückdrängendes Gesetz- und Regelbuch werde; daß ihr nicht, um die Einheit der Schrift sicher zu stellen, den Reichthum ihres indivi-

duellen Lebens verkennt und, indem ihr in Unkritik verfallet, der Hyperkritik Thür und Thor öffnet; daß ihr nicht in der Anwendung eines festen Maaßstabes auf die Erscheinungen der Kirche blinde Rücksichtslosigkeit mit klarer Einsicht verwechselt und durch Bethätigung eines unhistorischen Sinnes den widerhistorischen Sinn hervorruft! Nehmt euch in Acht, daß ihr nicht, den Werth des Dogma ins Absolute steigernd, einem leblosen Dogmatismus zur Beute werdet; daß ihr nicht, das Werk Christi hervorhebend, die Bedeutung seiner Person schmälert und dadurch dem Werke seine lebendige Grundlage und seinen ethischen Charakter entzieht; daß ihr nicht, die Gerechtigkeit Gottes und das persönlich Sittliche im Christenthum betonend, den eigentlichen Schlüssel zum Christenthum verliert und in eine mechanische, moralisirende, atomistische Auffassungsweise desselben hineingerathet! Sehet euch endlich vor, daß ihr nicht, auf die Reformatoren zurückgehend, das hintan setzet, was ein Hauptverdienst ihres Werkes war, die Wiederherstellung der wahren Rechte der christlichen Subjectivität, des Selbstglaubens und der Gewissensfreiheit gegenüber einem überspannten Objectivismus der Kirche und des traditionellen Dogmenthums!

Diese Güter auf dem Grunde, den auch die Reformatoren als den allein wahren anerkannt haben, treu zu pflegen, den geschichtlichen objectiven Gehalt des Christenthums nicht nur allseitig zu erforschen, sondern auch, ohne ihn durch Schmälerung oder Zuthat zu entstellen, mit dem rechten Geiste zu durchdringen, in seiner inneren Wahrheit zu erkennen und in lebensvoller Gliederung auszuprägen: dieß — so scheint es mir — ist die besondere, vornehmlich durch die Reformation gegebene Mission der deutschen Theologie, und diese Mission der Theologie ist wieder nur ein wesentlicher Bestandtheil von der Gesammtaufgabe des deutschen Geistes. In der Erfüllung dieser Mission muß die deutsche Theologie, fest auf dem rechten Grunde fußend und unverrückt das rechte Ziel im Auge, selbständig und ohne Beirrung fortfahren. Sie wird hierbei nicht das, was ihr Eigenthümliches ist, andern Nationen an-

maßlich aufdrängen, sie wird sich jedoch auch nicht aus der Bahn, die ihr Gott gewiesen hat, durch Verkennung oder ungerechte Urtheile hinausdrängen lassen dürfen. Sie wird aber zugleich wohl thun, mit der Kirche und Wissenschaft anderer Nationen, die auch wieder ihren eigenthümlichen Beruf haben, in Wechselwirkung zu treten. Und diese Wechselwirkung kann zuletzt nur zu gegenseitiger Förderung ausschlagen, weil im christlichen Leben nicht nur die Individuen, sondern auch die Völker den Beruf haben, in brüderlichem Verkehr sich zu ergänzen, zu beleben und an einander aufzuerbauen, damit endlich Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden in Christo.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Ullmann, Dr. C., die Reformatoren vor der Reformation. 2 Theile. 5 Thlr. 20 Sgr.

— — Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie . . . . . 1 Thlr. $3\frac{3}{4}$ Sgr.

— — über die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Abhandlung. 6. Auflage . . . . . 1 Thlr. 14 Sgr.

— — Commentatio de Beryllo Bostreno ejusque doctrina . 10 Sgr.

— — Einiges über Gegenwart und Zukunft . . . . . 6 Sgr.

— — Majoritäten in der Kirche . . . . . 6 Sgr.

— — und Hauber, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung . . . . . 12 Sgr.

— — und Lücke, über die Nichtannahme Dr. Rupps . . . 12 Sgr.

— — und Schwab, der Cultus des Genius, mit besonderer Beziehung auf Schiller . . . . . $22\frac{1}{2}$ Sgr.

Umbreit, Dr. F. W. C., Commentar über die Propheten. 4 Bände. 7 Thlr. 21 Sgr.

— — christliche Erbauung aus dem Psalter. 2. Auflage . . 24 Sgr.

— — der Knecht Gottes . . . . . 15 Sgr.

— — neue Poesien aus dem Alten Testament . . . . . 1 Thlr.

— — was bleibt? Betrachtung Salomo's . . . . . 12 Sgr.

— — die Sünde, Beitrag zur Theologie des Alten Testaments 24 Sgr.

Ackermann, Dr. C., das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie . . . . . 1 Thlr. $22\frac{1}{2}$ Sgr.

— — die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches . . . . . 6 Sgr.

— — die Leiden und die Verherrlichung des Herrn und des Menschenlebens . . . . . 10 Sgr.

— — die Beichte, besonders die Privatbeichte . . . . . 12 Sgr.

Schumann, Ad., Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments. 2 Theile . . . . . 4 Thlr.

Semisch, Denkwürdigkeiten des Justinus . . . . . 1 Thlr. 26 Sgr.

Druck von Fr. Frommann in Jena.

Die

Sündlosigkeit Jesu.

Eine

apologetische Betrachtung

von

Dr. C. Ullmann.

Siebente umgearbeitete Auflage.

V. 2

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1863.

Aus der Vorrede zur sechsten Auflage.

Als ich nach dem ursprünglichen Abdruck in den Studien und Kritiken (Jahrg. 1828, Heft 1) die vorliegende Schrift zum ersten Mal in besonderer Ausgabe erscheinen ließ, hatte ich vorzugsweise meine Zuhörer, überhaupt jüngere Theologen im Auge. Ich wollte ihnen den Weg zeigen, der mich selbst lebendig in's Christenthum eingeführt hatte, und hoffte dadurch etwas beitragen zu können zur Begründung ihres Glaubens, zur Belebung ihres Studiums und zur Erhöhung der Freudigkeit für ihren großen Beruf. Meine Absicht ist nicht unerfüllt geblieben; ja, die kleine Schrift ist über den Kreis derer, für die sie zunächst bestimmt war, hinausgedrungen und hat auch sonst unter theologischen und nichttheologischen Lesern eine Theilnahme erfahren, vermöge welcher wiederholte Auflagen nothwendig geworden sind.

Bei der Besorgung dieser neuen Auflagen durfte ich nicht unterlassen, auf die jeweiligen Bewegungen in der Theologie — und was haben wir in dieser Beziehung seit 1828 erlebt! — entweder zustimmend oder bestreitend einzugehen und zugleich alles, was von theologischen Zeitgenossen über den Gegenstand gesagt worden war, mit gebührender Sorgfalt zu benutzen. So ist, indem sich mir, theils vermöge solcher Bezugnahme, theils unabhängig davon, neue Gesichtspunkte eröffneten, die Sache allmählig herangewachsen und das, was zuerst nur eine Abhandlung von sehr mäßigem Umfang und mehr entwurfsartiger Beschaffenheit war, zu einem bogenreicheren, vollständiger ausgeführten Buche geworden.

Die Aufforderung zur neuen Herausgabe veranlaßte mich, wie billig, den Gesammtzustand des Buches wieder schärfer in's Auge zu fassen. Hierbei habe ich — ich will es unbedenklich bekennen — auf's stärkste und an manchen Stellen in beschämender Weise die Unvollkommenheit meiner Arbeit empfunden. Es wäre mir nicht möglich gewesen, sie in wesentlich gleicher Gestalt, nur in Einzelnheiten verbessert, wieder in die Oeffentlichkeit treten zu lassen. Gerade die freundliche Aufnahme, welche der Schrift zu Theil geworden, am meisten aber die hohe Bedeutung des darin behandelten Gegenstandes, in welcher ich wesentlich den Grund jener Theilnahme finden mußte, legten mir unabweisbar die Pflicht auf, die Sache bis auf den Punkt der Durcharbeitung zu führen, welchen zu erreichen ich eben gerade jetzt im Stande war.

Dies hat mich veranlaßt, ganzen Partien eine neue Gestalt zu geben, nicht blos in Betreff der Form, sondern auch des Inhaltes, überall aber auch in dem, was wesentlich im früheren Bestande belassen wurde, reichliche Verbesserungen vorzunehmen.

Die Theile, welche eine vollständigere Umarbeitung erfahren haben, sind außer der Einleitung vornehmlich folgende: der Begriff der Sünde und der Sündlosigkeit; das Characterbild und das Selbstzeugniß Jesu; die Wirkungen des Christenthums in ihrer Bedeutung für den Erweis der Sündlosigkeit; das Versuchtwerden Jesu und die Versuchungsgeschichte; besonders aber der ganze vierte Abschnitt, der die Folgerungen aus der Sündlosigkeit Jesu behandelt. Diese Partien möchte ich am meisten der Prüfung der Leser empfohlen haben, und in Beziehung auf sie hege ich ganz besonders den Wunsch, durch berichtigende Weiterbildung meiner Gedanken oder durch Widerspruch belehrende Förderung zu empfangen.

Ob bei der gegenwärtigen Constellation in Kirche und Wissenschaft mein Buch noch die frühere Theilnahme finden wird, wage ich nicht zu bestimmen. Der confessionelle Streit, der äußere und innere, der wirklich nothwendige und der gewaltsam gemachte, hat das Interesse nach andern Seiten hin gelenkt. Auch sind viele Zeitgenossen, selbst unter den jüngeren, so abgeschlossen in den Formeln einer fertigen Lehre, sei es einer Lehre des Glaubens oder einer Lehre des Unglaubens, daß sie eine Begründung des Glaubens von vorne herein zurückweisen: die Einen,

weil sie von einer stets auf's neue zu liefernden Begründung, die Andern, weil sie vom Glauben selbst nichts wissen wollen. Aber wenn ich in dieser Beziehung zweifelhaft bin, so weiß ich anderes desto gewisser. Ich weiß, daß unter allen Kämpfen, wenn der Kirche ein gesundes und frisches Leben bewahrt bleiben soll, die stille Arbeit der Wissenschaft nicht ruhen darf. Und ich weiß eben so gewiß, ja ich bin davon noch tiefer durchdrungen, daß es, wie zu aller Zeit, so auch in der unsrigen, das Erste und Wesentlichste ist, die Seelen zu Christo zu führen, Ihn mit seinen Heilsgütern in die Herzen einzupflanzen. Dieser höchsten Lebensaufgabe der Theologie will auch die hier wieder dargebotene Schrift dienen, und wenn sie zur Lösung derselben in den Wirren dieser Zeit auch nur bei Wenigen ein Weniges beträgt, so ist ihr Zweck nicht verfehlt. Möge der Segen dessen, von dem alles Gute kommt, sie auf ihrem neuen Wege begleiten!

Heidelberg, den 15. März 1853.

Ullmann.

Zur siebenten Auflage.

Eine neue Auflage dieses Buches wäre eigentlich seit Jahren nothwendig gewesen und der befreundete Verleger ließ es auch an Mahnungen dazu nicht fehlen. Allein zu einem bloßen Wiederabdruck mit vereinzelten, geringfügigen Verbesserungen konnte ich mich nicht entschließen und zu einer solchen Durcharbeitung, wie sie sich mir als Bedürfniß darstellte, wollte sich lange die Zeit nicht finden. Zuerst nahm mich noch meine amtliche Stellung ganz in Anspruch; dann, nach gewonnener Muße, traten Hemmungen durch körperliches Leiden ein, die mir eine stetig fortgesetzte Arbeit nicht gestatteten. So ist es mir erst jetzt möglich geworden, die Schrift als vollständig verbesserte wieder in die Oeffentlichkeit treten zu lassen, und indem ich dies thue, will ich nur wünschen, daß die vielfachen Unterbrechungen, unter denen das Werklein auf's neue zu Stande gekommen ist, möglichst wenig fühlbar sein möchten.

Mein Bestreben bei der gegenwärtigen Auflage ging vornehmlich darauf, dem aus der früheren Herübergenommenen eine gedrungenere und fester ausgeprägte Gestalt zu geben, damit aber auch das Neue, was sich mir theils in den während des letzten Jahrzehents erschienenen Arbeiten Anderer, theils vermöge eigenen weiteren Eindringens in den Gegenstand als wohl begründet oder doch als beachtenswerth darbot, in solcher Weise zu verbinden, daß nirgends der organische Zusammenhang vermißt würde. Die Schrift sollte von ihrem wesentlichen Inhalt, so weit er mir probehaltig schien, nichts verlieren; aber sie sollte,

trotz der Aufnahme neuer Bestandtheile, doch nach Thunlichkeit kürzer und übersichtlicher werden und vor allem sollte die Entwickelung der Grundgedanken größere Klarheit und mehr sicheren Abschluß gewinnen.

Inwiefern dies gelungen sein mag, darüber steht nicht mir ein Urtheil zu, sondern einsichtigen Lesern.

Natürlich begleite ich auch jetzt wieder die Schrift mit dem Wunsche, daß sie auf's neue guten Eingang finden möchte. Indeß gebe ich mich dabei, namentlich wenn ich zugleich an gebildete Nichttheologen denke, keinen allzu sanguinischen Hoffnungen hin. Zwar weiß ich wohl, daß auch unter diesen gar viele sind, die den christlichen Namen nicht aufgeben wollen, und sich auch ein Christenthum gefallen lassen, welches mit sehr ermäßigten Ansprüchen sich den die Zeit beherrschenden Humanitätsgedanken anbequemt. Aber ich sehe auch, daß die Sache einen ganz andern Verlauf zu nehmen pflegt, wenn das Christenthum — nicht etwa in streng ausgeprägter dogmatischer Form, sondern nur einfach, aber unverkürzt — in der Gestalt auftritt, in welcher es von seinem Stifter und seinen ersten Bekennern der Welt übergeben worden ist, wenn es insbesondere auch die großen und tiefgehenden sittlichen Forderungen stellt, die von seinem Wesen schlechthin untrennbar sind. Um für dasselbe auch in dieser Gestalt empfänglich zu sein, dazu gehört mehr als der Wunsch, nur eben auch noch eine freundliche Beziehung zu ihm zu erhalten; dazu gehört ein mit vollem durchdringendem Ernst nach einem ewigen Heil trachtender Sinn, ein Sinn, der ein höchstes unsichtbares Gut über alle sichtbaren Güter zu setzen und dafür auch die höchsten Opfer, namentlich das Opfer des eigenen Ich zu bringen vermag; es gehört dazu mit einem Wort ein tiefes persönliches Heilsverlangen.

Daß aber die Zahl solcher innerlichst Suchenden und wirklich Heilsbegierigen in unserer Zeit eine sehr große oder gar eine im Wachsen begriffene sei, davon kann ich mich, soweit meine Kenntniß der religiösen und geistigen Zustände reicht, durchaus nicht überzeugen. Und da meine Schrift, obwohl nur von den allgemeinen Grundlagen des sittlichen Lebens ausgehend doch keinen andern Zielpunkt hat, als eben jenes biblisch urkundliche Christenthum mit seinem positiv gegebenen Glaubensinhalt und seinen, den ganzen Mensche in Anspruch nehmenden

sittlichen Forderungen, so wage ich nicht für dieselbe nach dieser Seite hin einen besonders günstigen Erfolg zu erwarten.

Dennoch zweifle ich nicht, daß in den verschiedenen Classen der Gesellschaft auch Manche vorhanden sind, denen die bezeichneten Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit nicht fehlen, die aber einen ihnen entsprechenden Zugang zu derselben nicht zu finden vermögen. An solche will ich mich denn neben den Theologen mit meiner Schrift auf's neue gewendet haben, und wenn für sie — seien es viele oder wenige — das Buch unter Gottes Segen irgendwie förderlich werden könnte, so würde mich dies mit besonderem Dank erfüllen.

Carlsruhe, 25. Juni 1863.

Ullmann.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Bedeutung der Sache	3—13
Erster Abschnitt. Begriff der Sündlosigkeit . . .	14—32
1. Die Sünde	14—28
2. Die Sündlosigkeit	28—32
Zweiter Abschnitt. Jesus der wirklich Sündlos-Heilige	33—86
1. Das Zeugniß für die Sündlosigkeit Jesu . .	34—67
a. durch andre Personen	34—57
Allgemeinere Züge und Aussprüche . . .	35—39
Charakterbild Jesu	40—57
b. Das Selbstzeugniß Jesu	57—67
2. Der Erweis aus den Wirkungen	67—86
a. Das Neue im Christenthum nach der sittlichen und religiösen Seite	68—74
b. Die Einheit des Sittlichen und Religiösen im Heiligen	74—77
c. Der Grund dieser Wirkungen nicht ein bloßes Gedankenbild, sondern eine wirkliche Person .	77—86
Dritter Abschnitt. Einwürfe	87—140
1. Gründe gegen die Wirklichkeit der Sündlosigkeit Jesu	88—127
a. Die Entwickelung der Person Jesu . .	89—92
b. Die Entwickelung des messianischen Planes .	92—99
c. Das Versuchtwerden	99—115
d. Andere Thatsachen und Aeußerungen Jesu als Gründe gegen die Sündlosigkeit . . .	115—127
2. Gründe gegen die Möglichkeit der Sündlosigkeit an sich	127—140
a. Aus der Erfahrung geschöpfte . . .	127—134
b. Aus der Natur der sittlichen Idee entnommene	134—140

Seite

Vierter Abschnitt. Folgerungen aus dem Bisherigen . 141—196

1. Bedeutung der Sündlosigkeit für Jesu Person . 143—163

a. Menschheit . . . . . 144—155

b. Gottheit . . . . . 155—163

2. Bedeutung der Sündlosigkeit für Jesu Stellung zur Menschheit . . . . . 164—196

a. Der Sündlos-Heilige als persönliche Offenbarung Gottes . . . . . 166—174

b. Der Sündlos-Heilige als Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit . . . . 174—184

c. Der Sündlos-Heilige als Stifter der wahren Menschengemeinschaft . . . . . 184—190

d. Der Sündlos-Heilige als Bürge des ewigen Lebens . . . . . 190—196

Schluß . . . . . 197—200

Beilagen.

I. Zur Geschichte und Literatur des Gegenstandes . . 203—211

II. Die verschiedenen Auffassungsweisen der Versuchungsgeschichte . . . . . 212—232

Berichtigungen.

Seite 6, Zeile 9 v. o. ist das Wort „weit" zu streichen.

= 43, = 14 v. u. statt „die Geschlechtes" zu lesen „des Geschlechtes."

= 53, = 13 v. o. muß es heißen: Es ist aber an sich zu groß u. s. w.

= 162, = 4 des Textes v. u. statt „Wesenseinheit" zu lesen „Wesenheit."

= 169, = 2 des Textes v. u. statt „wir" zu lesen „wird".

Andere etwaige Versehen, die unbemerkt geblieben, wolle der geneigte Leser selbst verbessern.

Die Sündlosigkeit Jesu.

Einleitung.

Wenn die nachfolgende Betrachtung ihren Ausgang vom Begriff der Sündlosigkeit nimmt, so ist vor allem zu bemerken, daß wir mit diesem Wort nicht etwas blos Verneinendes bezeichnen, das Nichtvorhandensein eines Widerspruchs gegen das göttliche Gesetz, sondern etwas wesentlich Positives: die wirkliche Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes, den Zustand, da der Mensch zur göttlichen Lebensordnung, ja vielmehr zu Gott dem Heiligen selbst ganz in der Stellung sich befindet, die ihm als gottebenbildlicher Persönlichkeit zukommt. In diesem Sinne ist Sündlosigkeit der Gipfelpunkt menschlicher Entwickelung, eine religiös-sittliche Vollkommenheit von nicht blos vorbildlicher, sondern urbildlicher Art, es ist heilige Lebensvollendung.

Dieser Gedanke hat schon für sich genommen eine große Bedeutung und ist ebenso sittlich erhebend, wie demüthigend. Erhebend ist er, weil er uns das Höchste vor die Seele stellt, was im Kreise des Menschlichen erreicht werden kann. Denn wer sündlos-heilig wäre — das sagt jedem sein sittliches Bewußtsein — der wäre eben damit das, wozu er als Mensch berufen ist, der bedürfte keiner Besitzthümer, um ein wahrhaft Reicher, keines Schwertes, um ein Held, keiner Krone, um ein König zu sein; er besäße diejenige Wahrheit des ganzen Daseins, welche zugleich die höchste Weisheit, und die Reinheit des Herzens, die von selbst auch Friede und Seligkeit ist. Aber nicht minder ist der Gedanke auch niederbeugend und demüthigend. Denn unmittelbar mit demselben drängt sich uns die Gewißheit auf, daß wir von Sünde keineswegs frei sind, daß wir vielmehr, so wir sagen wir haben keine Sünde, nur uns selbst verführen und die

Wahrheit nicht in uns ist; es thut sich damit zwischen dem Ziel, welches unsere Berufung uns vorhält, und der Wirklichkeit unseres Lebens eine Kluft auf, von der wir sofort anerkennen müssen, daß wir sie aus eigener Kraft nicht zu überschreiten vermögen.

Aber es handelt sich hier nicht um einen bloßen Gedanken, sondern um eine Wirklichkeit, um eine wahrhaftig und thatsächlich mitten in der Geschichte der sündigen Menschheit hervortretende Persönlichkeit von nachweisbar reiner, heiliger Lebensvollendung, und erst darin liegt das eigentliche Gewicht der Sache. Als allgemeines Gedankenbild ist das Freisein von Sünde, die vollkommene Gerechtigkeit, oder wie man es nennen mag, auch der vor- und außerchristlichen Welt nicht völlig fremd geblieben. Schon der heidnischen Weisheit schwebt auf ihren Höhepunkten etwas der Art vor und in noch bestimmteren Zügen weiset die Prophetie des alten Bundes darauf hin. Aber als ein Reales und mit lebendigem Inhalt Erfülltes, vor allem aber auch mit den geschichtlichen Wirkungen, die einer solchen Realität entsprechen, finden wir die Sache nur im Christenthum, ja innerhalb des Christenthums nur auf einem einzigen Punkt, in der Person des Anfängers und Vollenders des christlichen Glaubens, in Jesu Christo.

Es ist einleuchtend, daß ein an sich so höchst bedeutsamer Charakterzug, der nur dem Christenthum eigen ist und auch hier wieder nur in Einer Persönlichkeit als verwirklicht zum Vorschein kommt, von eminenter Wichtigkeit sein muß für die richtige Würdigung ebensowohl dieser Persönlichkeit selbst, als auch des ganzen Lebenskreises, welcher von ihr ins Dasein gerufen worden ist, also des Christenthums überhaupt. Niemand kann in Abrede stellen, daß der Satz von der vollkommenen Sündlosigkeit Jesu auf's tiefste und innigste in das Ganze des christlichen Glaubens verwachsen ist. Er bildet im christlichen Lehrgebäude, namentlich in den Lehrstücken von der Person und dem Werke des Erlösers, sei es als nothwendige Voraussetzung oder als selbstverständliche Folgerung, ein so unentbehrliches Glied, daß er gar nicht herausgenommen werden kann ohne Zertrümmerung des Ganzen. Wie denn auch zu keiner Zeit, weder im christlichen Alterthum und im Mittelalter, noch in der neueren Zeit die entscheidende Bedeutung dieses Punktes in der Glaubenslehre verkannt worden ist.

Indeß ist es — was man wohl beachten möge — nicht dieser Gesichtspunkt, der dogmatische, unter dem wir hier die Sache behandeln wollen. Vielmehr werden wir dabei, und zwar ausdrücklicher und vollständiger, als dies sonst und von andern geschehen, nur den apologetischen Zielpunkt vor Augen

haben.*) Und wenn man sich vergegenwärtigt, daß es die Aufgabe der Dogmatik ist, den bereits feststehenden christlichen Glaubensinhalt in seinem innern Zusammenhang und seiner vollständigen Gliederung wissenschaftlich darzustellen und begreiflich zu machen, die Aufgabe der Apologetik dagegen, den christlichen Glaubensstandpunkt selbst erst nach außen hin zu begründen und gegen erhobene Einwürfe zu rechtfertigen, mithin für außerhalb Stehende den Zugang zu ihm zu vermitteln, so wird es wohl auch klar sein, was wir hiermit meinen. Wir fassen nämlich die Sündlosigkeit Jesu nicht auf als ein Lehrstück, welches inmitten anderer Lehrstücke seine innere, durch den ganzen Organismus des christlichen Glaubens gebotene Nothwendigkeit hat, sondern wir fassen sie auf als eine für sich selbst erst zu begründende Thatsache, aus welcher dann aber in Beziehung auf Person und Werk Christi, ja in Beziehung auf das Ganze des christlichen

---

*) Ueber Geschichte und Literatur des Gegenstandes werde ich eingehender in einer Beilage handeln. Hier beschränke ich mich auf einiges Wenige über die neueste Behandlung desselben. Unter den Theologen unserer Zeit war es bekanntlich Schleiermacher, welcher zuerst die Sündlosigkeit oder Unsündlichkeit Jesu in ihrer hohen Bedeutung durchgreifend geltend machte. Indeß that er dies ganz vorwiegend nur auf dem dogmatischen Gebiet. Es blieb dabei noch übrig, einen apologetischen Gebrauch von der Sache zu machen, wobei natürlich die ganze Behandlungsweise eine andere werden mußte. Einen Versuch hierzu habe ich zuerst in dem Aufsatz über die „Unsündlichkeit Jesu" gemacht, welcher im Jahr 1828 die „theologischen Studien und Kritiken" eröffnete und aus welchem in einer Reihe neuer Bearbeitungen die gegenwärtige Schrift hervorgegangen ist. Seitdem ist die wichtige Frage vielfach auch von andern evangelischen Theologen unter apologetischem Gesichtspunkt erörtert worden, und zwar nicht blos in Deutschland, sondern auch in andern Ländern, die an der Entwickelung der neueren Theologie einen lebendigeren Antheil nehmen. Unter den hierher gehörigen Schriften nimmt besonders die von Dorner über Jesu sündlose Vollkommenheit Gotha 1862 eine hohe Stelle ein. Neben ihr nenne ich hier noch folgende: Phil. Schaff, Professor am theol. Seminar zu Mercersburg, The moral Character of Christ, or the Perfection of Christs Humanity, a Proof of his Divinity, 1861. — John Young L. L. D. Edin. The Christ of History, an Argument grounded in the facts of his life on earth, 1856, in deutscher Uebersetzung Basel 1858. — Hor. Bushnell Nature and the Supernatural etc. New-York 1858, Chapt. X and XI. — E. Dandiran Essai sur la divinité du caractère morale de Jésus-Christ, Genève 1850. — E. Pressensé le Redempteur, Paris 1854. Als entschieden gegnerischer Bezweifler der Sündlosigkeit Jesu ist der Franzose Fel. Pécaut aufgetreten in der Schrift Le Christ et la Conscience, Paris 1859. Auch ist für die Frage von Bedeutung die Abhandlung von Keim über die menschliche Entwickelung Jesu Christi, Zürich 1861, sowie Geß Lehre von der Person Christi, Basel 1856, und im Allgemeinen sind die seit Strauß erschienenen Werke über das Leben Jesu zu vergleichen, unter denen ich namentlich auf die Vorlesungen von Riggenbach Basel 1858, Vorles. 10 hinweise. Anderes werde ich gelegentlich bei betreffenden Stellen anführen.

Glaubens höchst wichtige und tiefgreifende Schlüsse zu ziehen sind. Daß aber gerade hiefür die sündlose Vollkommenheit Jesu, insbesondere zu unserer Zeit, von der größten Bedeutung ist, kann leicht schon im voraus in einigen allgemeinern Zügen anschaulich gemacht werden, wenn wir uns den eigentlichen Zweck der Apologetik noch näher vor Augen stellen.

Dieser Zweck liegt nämlich nicht etwa nur in dem Nachweis, daß das Christenthum in sich wahrer und besser sei als andere Religionen und weit mehr als diese für die Entwickelung der Menschheit geleistet habe, sondern in etwas weit Höherem. Denn das Christenthum will nicht blos eine mit relativen Vorzügen ausgestattete Religion neben andern Religionen sein, sondern es stellt sich selbst dar als die Religion, als die schlechthin vollkommene, in welcher ein für allemal alle Bedingungen und Mittel des Heils für die ganze Menschheit gegeben sind, als die abschließende göttliche Heilsoffenbarung und Heilsanstalt, und als solche es darzuthun, das ist der Zielpunkt, der für die Apologetik letztlich gesteckt ist.

Als die schlechthin vollkommene aber wird eine Religion nicht erwiesen, wenn nur gezeigt wird, daß in ihr und durch sie eine wahre Glaubenslehre und ein untadeliges Sittengesetz gegeben und von ihr viel Heilsames gewirkt sei. Die Hellenen hätten eine noch weit tiefere Weisheit als die platonische oder aristotelische, die Juden noch viel reinere Lehren und Sittenvorschriften als die mosaischen und prophetischen haben können: die vollkommene Religion hätten sie darum doch nicht gehabt. Ja auch das Christenthum selbst hätte in der Bergpredigt, in den Parabeln und andern Bestandtheilen der Lehre Jesu oder seiner Apostel das denkbar Höchste von religiösem Gehalt besitzen und damit auch Großes leisten können: aber dadurch allein wäre es noch lange nicht im Stand gewesen, das tiefste Bedürfniß der Menschheit zu stillen, die Kluft zwischen ihr und dem heiligen Gott auszufüllen und einen Höhepunkt in der religiösen Entwickelung zu bezeichnen, über welchen nicht weiter hinausgegangen werden kann.

Die Religion — das wird heute niemand leugnen — ist nicht blos Glaubenslehre oder Sittengebot. Sie muß beides auch haben, es muß sich aus ihrem inneren Leben herausbilden; aber man wird nicht behaupten können, daß eines oder das andere, ja selbst beides zusammen in höchster Vollkommenheit, schon die wahre Religion sei. Nicht daß sie auch ein Inbegriff von Ideen, Lehren und sittlichen Postulaten, etwas über dem Leben Schwebendes und nur von außen in dasselbe Hineinwirkendes,

sondern daß sie eine ins Leben selbst hineingeborene Wirklichkeit und darin allseitig sich bethätigende Macht ist, bildet das eigentliche und ursprüngliche Wesen der Religion. Sie ist das reale Band zwischen Gott und dem Menschen, diejenige Stellung der creatürlichen Persönlichkeit zur absoluten, schöpferischen, wodurch das ganze Leben der ersteren von seinem innersten Mittelpunkt aus bestimmt und gestaltet wird, in welcher dieses Leben seinen eigentlichen Grund und Bestand hat. Dies muß sich nun vor allem da bewähren, wo die wahre, vollkommene Religion ins Dasein treten soll. Sie kann nicht dadurch zu Stand und Wesen kommen, daß sie blos gelehrt oder geboten, sondern nur dadurch, daß sie gelebt, gleichsam der ganzen Menschheit vorgelebt wird. Ihre ursprüngliche Erscheinung und Offenbarung ist also der Natur der Sache nach nothwendig eine persönliche, in dem Gesammtleben einer Persönlichkeit sich darstellende. Es muß ein Mensch da sein, der selber die Religion ist, die verkörperte, persönlich gewordene Religion, in welchem das rechte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen auf eine schlechthin genügende Weise zur vollen, wahrnehmbaren Wirklichkeit geworden und zugleich die reelle Möglichkeit zur Herstellung dieses Verhältnisses für die ganze Menschheit, zumal die der Sünde und Schuld verfallene, gegeben ist.

Woran aber werden wir diese, die vollkommene Religion offenbarende und stiftende Persönlichkeit zunächst und vor allem erkennen und wodurch wird sie sich uns am zuverlässigsten bewähren? Wir werden sie am sichersten daran erkennen, daß in ihr nichts von dem vorhanden ist, was den Menschen von Gott trennt, von der Sünde, daß sie dagegen ein vollkommen reines und heiliges Leben führt und daher in derjenigen Lebenseinheit mit Gott steht, vermöge deren ihr auch die Macht zukommen kann, die Sünde mit ihren Folgen in der Menschheit zu tilgen und ein neues gottgeheiligtes Leben in ihr zu schaffen. Denn nur ein sündlos Heiliger, der in alle Bedingungen und Kämpfe des menschlichen Lebens eingeht, aber wenn er leidet, nicht für die eigene Sünde, sondern für die der Brüder leidet, vermag den Zwiespalt zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit zu lösen und die letztere in solcher Weise zu entsündigen, daß zugleich an die Stelle der Sünde ein Leben wahrer Heiligung gepflanzt wird. Ist aber erst durch einen Solchen das rechte Verhältniß zu Gott vermittelt, der Zugang zu Gott für jeden eröffnet und die Kraft zur göttlichen Erneuerung der ganzen Menschheit gegeben, so kann dies nicht noch einmal, sondern es ist ein für allemal geschehen, und es ist dann

die Höhe auf dem religiösen Gebiet erreicht, zu welcher wohl von da an die Menschheit im Lauf ihrer ganzen Entwickelung immer vollständiger hinanzukommen, über welche sie aber nicht hinauszuschreiten vermag; mit andern Worten: es ist die vollkommene Religion in lebendiger, persönlicher Verwirklichung für immer vorhanden.

So sagen wir: die vollkommene Offenbarung und Heilsbewirkung ist nur durch persönliche Vermittelung möglich, und zwar nur durch eine Persönlichkeit von sündloser Heiligkeit. Aber dem entsprechend dürfen wir auch andrerseits sagen: wo uns eine Persönlichkeit entgegentritt, die nach allen Beziehungen als eine sündlos-heilige sich wirklich bewährt, da haben wir auch allen Grund zu dem Glauben, daß in ihr die vollkommene Heilsoffenbarung Gottes in der That gegeben, also der unüberschreitbare Höhepunkt des religiösen Lebens erreicht sei, und es wird alles, was von dieser Persönlichkeit ausgegangen ist oder mit ihr zusammenhängt, für uns den Stempel einer weit über jede andre hinausgehenden Autorität erhalten.

Eine Persönlichkeit solcher Art bietet uns das Christenthum in seinem Stifter dar. Er selbst — nicht diese oder jene wenn auch noch so sehr grundlegende Lehre, nicht diese oder jene wenn auch noch so sehr entscheidende besondere Thatsache, sondern Er selbst, der ganze persönliche Christus — ist das Lebenscentrum des Christenthums, das pulsirende Herz, von dem alles ausgeht und zu dem alles zurückströmt, und in keiner andern Religion hat die Person des Stifters eine so centrale, alles beherrschende und in alles unabtrennbar verflochtene Stellung, wie im Christenthum. Wie sonst nirgendwo erscheint hier die Offenbarung Gottes als eine persönliche und alle Heilsbewirkung als eine persönlich vermittelte. Augenscheinlich aber ist es in dieser gottoffenbarenden und heilstiftenden Persönlichkeit wieder ganz besonders ein letzter entscheidender Punkt, von dem, wenn es sich um ein Ja oder Nein ihres göttlichen Seins und Wirkens handelt, am allermeisten abhängt, und das ist eben die große Frage von ihrer sündlosen Heiligkeit.

Unter allen Umständen hat diese Frage für den Bestand des christlichen Glaubens die tiefgreifendste Bedeutung. Denn wenn auch die sündlose Vollkommenheit Jesu nicht selbst schon das Höchste im Christenthum oder der Mittelpunkt desselben ist, so hängt sie doch mit dessen höchsten und am meisten centralen Glaubensbestandtheilen, namentlich in Betreff der gottmenschlichen Person Jesu Christi und seiner Erlösungswirksamkeit, auf's ge-

naueste zusammen und bildet dafür eine Grundlage, welche nicht nur für das Ganze unentbehrlich, sondern auch so beschaffen ist, daß von ihr aus als einem vorzugsweise einleuchtenden Punkt mit besonderem Erfolg auf das Weitere und Höhere geschlossen, oder vielmehr dazu in lebendiger Weise hingeführt werden kann.

Wäre die sündlose Vollkommenheit Jesu aus triftigen Gründen zu verwerfen, dann würde der Stifter des Christenthums von der weltgeschichtlichen Höhe, auf welcher ihn der christliche Glaube von Anfang an geschaut hat, herabsteigen und in die Reihe aller übrigen Sterblichen sich mischen, als ein sittlich hervorragender vielleicht noch und mit besonderer Weisheit ausgestatteter, aber doch als ein solcher, welcher der Macht der Sünde auch seinen Tribut gebracht hat. Er würde dann schon nicht im vollen Sinne der Menschensohn, das verwirklichte Urbild der Menschheit und der geistige Stammvater eines neuen, wahrhaft gottgefälligen Geschlechtes sein, noch weniger der eingeborne Gottessohn des apostolischen Glaubens, am wenigsten aber der Versöhner der sündigen Menschheit mit dem heiligen Gott und der für alle Zeiten und Geschlechter genugsame Erlöser von Sünde und Tod. Nicht nur die auf ihn gebaute Kirche würde auf morschem Grund stehen, sondern der christliche Glaube selbst hätte kein sicheres Fundament mehr.

Steht dagegen die Sündlosigkeit aus überzeugenden Gründen fest, dann erhebt sich Jesus als ein in sittlicher Beziehung vollkommen Einziger über die ganze sündige Menschheit; dann ist in ihm, dem Reinen und Heiligen, in der That eine vollendete sittliche Neuschöpfung zu Stande gekommen und der Grund zu einer solchen für die gesammte Menschheit gelegt; dann haben wir darin auch eine sichere Bürgschaft für die Summe dessen, was ihn von Anfang an zum Gegenstand des christlichen Heilsglaubens gemacht hat, insbesondere für seine Gottessohnschaft und sein Erlösungswerk, wie beides apostolisch bezeugt ist. Ebendamit ruht dann aber auch der alte, auf den Heiligen des Herrn gegründete Christenglaube noch auf einem guten Fundament und die aus ihm erwachsene Kirche hat noch Lebenskraft genug, um von keiner Macht der Finsterniß und des Unglaubens überwunden zu werden.

Von so entscheidungsvoller Wichtigkeit ist die Frage von der sündlosen Heiligkeit Jesu. Es ist eine Frage des Seins oder Nichtseins für das Christenthum im Ganzen. Hat die Sündlosigkeit Jesu keinen sicheren Grund, so ist damit der sittliche Lebensgrund des Christenthums selbst unsicher geworden. Be-

hauptet sich dagegen der Glaube an die Sündlosigkeit als ein wohlbegründeter, so ist dies zugleich ein fester Grundstein für das ganze Gebäude des christlichen Glaubens.

Hiermit scheint uns der Zielpunkt, den wir im Auge haben, den Gründzügen nach genugsam angedeutet. Doch möge gestattet sein, noch einiges Weitere zur Würdigung dessen, was die nachfolgenden Blätter enthalten, vorangehen zu lassen.

Indem wir zur Begründung des Glaubens an Christum den Ausgang von seiner sündlosen Vollkommenheit nehmen, thun wir dies nicht in dem Sinn, als ob diese Beweisart die einzig richtige und jede andere dagegen gering zu achten wäre. Das Christenthum hat eine viel zu große innere Lebensfülle und ist viel zu reich an Anknüpfungspunkten aller Art, als daß es nicht verschiedene Wege zu demselben geben sollte, und jeder Weg muß willkommen geheißen werden, der nur wirklich zum Ziel eines lebendigen, gesunden Glaubens führt. Aber die Bedürfnisse der Zeiten und Individuen sind verschieden; unsre Zeit, die vornehmlich auf das Sittliche, Geschichtliche, Praktische gerichtet ist, macht hierin auch ihre eigenthümlichen Ansprüche, und diesen glauben wir gerade auf dem von uns eingeschlagenen Wege vorzugsweise entgegen zu kommen.

Der früher am meisten angewendete Beweis aus den Wundern und Weissagungen behält in richtiger Fassung und Stellung immer seinen Werth und hat ja auch den maßgebenden Vorgang des Herrn selbst und seiner Apostel für sich. Aber es besteht doch augenscheinlich in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen den Zeit- und Volksgenossen Jesu und uns Späterlebenden, die wir zugleich Kinder eines wesentlich veränderten Bildungskreises sind. Jene befanden sich unmittelbar und von selbst auf der Grundlage des Glaubens an das alte Testament und hatten die Wunder entweder selbst geschaut oder doch die Kunde davon durch Augenzeugen empfangen. Bei uns dagegen ist der auf das alte Testament sich gründende Glaube erst wieder durch die Erscheinung und Autorität Christi vermittelt, und in Betreff der Wunder stellt sich die Sache so, daß wir weit eher um der Person Christi willen an seine Wunder, als umgekehrt um der Wunder willen an seine Person glauben. Immer sind Weissagungen und Wunder nur Dinge, die sich auf die Person Jesu beziehen oder von ihr ausgegangen sind, das viel Wesentlichere und Entscheidendere aber ist eben diese, alles andere erst tragende, begründende und ins rechte Licht stellende Persönlichkeit

selbst. Auf sie nach ihrem sittlich-religiösen Kern werden wir auch durch die Weissagungen und Wunder zuletzt zurückgeführt, und ihre ganz eigenthümliche, ja völlig einzige Beschaffenheit wird doch letztlich immer der festeste objektive Stützpunkt des christlichen Glaubens bleiben: denn in ihr finden wir dasjenige im Bereich des Christenthums, was am wenigsten anderweitiger Gründe zur Bezeugung seiner innewohnenden Wahrheit und Herrlichkeit bedarf, dagegen sich am meisten unmittelbar durch sich selbst bezeugt, und seinen Eindruck auch in einer solchen Zeit nicht verfehlen kann, die, wie die unsrige, auf diesen Gebieten viel stärker von ethischen Gesichtspunkten und Motiven bestimmt wird, als von irgend welchen andern.

Hierzu kommt aber auch noch ein besonderes praktisches Moment, welches in dieser Beweisführung für die Erzeugung des Glaubens selbst oder doch der lebendigen Glaubensstimmung und Glaubensgesinnung liegt und gerade auch damit zusammenhängt, daß hier alles unmittelbar auf den Gegenstand des Glaubens selbst, die Person Christi, und diese vornehmlich nach ihrer sittlichen Seite gegründet wird.

Das Christenthum hat anerkanntermaßen, wie keine andere Religion, einen durch und durch ethischen Charakter. Es wendet sich vor allem an das Herz, das Gewissen, den Willen des Menschen; es will in ihm nicht blos eine richtige Erkenntniß von göttlichen Dingen, sondern ein neues Leben schaffen; der ganze Mensch von seinem innersten sittlichen Lebensgrund aus, in seiner gesammten Lebensrichtung, soll durch dasselbe ein anderer werden, als er seiner Naturbeschaffenheit nach ist. Da handelt es sich also auch beim Eintritt des Einzelnen in den Kreis des Christenthums nicht blos um einen Denkproceß, sondern um eine Umkehr des Lebenszustandes, und es kommt, wie ein erfahrner Mann gesagt hat, wohl auf ein Zerbrechen, aber nicht ein Zerbrechen des Kopfes, sondern des Herzens an. Das Erste dabei ist, daß der Mensch seine Sünde gründlich erkenne und der Unfähigkeit, sein Heil selbst zu schaffen, sich bewußt werde; das Zweite, daß er vertrauensvoll die in Christo gebotene göttliche Heilsgnade ergreife und darin die Kraft zu einem neuen Leben gewinne; und so ist allerdings der alte apostolische Weg der Buße und des Glaubens der einzige, auf dem man wirklich zu dem im Christenthum gegebenen Heil gelangen kann. Die Beweise für das Christenthum haben nicht die Kraft, jemanden wirklich zum Christen zu machen, was überhaupt nicht ein Menschenwerk, sondern ein Gotteswerk ist. Dennoch aber können sie dazu beitragen, die entgegenstehenden Schwierigkeiten hinwegzuräumen

und die Geneigtheit des Gemüthes, die Empfänglichkeit für die Gnade Gottes in Christo zu steigern, und sie werden das um so mehr thun, je näher sie ihrer Natur nach demjenigen liegen, was den Angelpunkt für den thatsächlichen Eintritt ins Christenthum bildet. Und das ist gerade bei dem von uns beabsichtigten Beweise in vorzüglichem Maaße der Fall.

Sollen wir der Sündlosigkeit Jesu gewiß werden, so muß uns dieselbe in seinem ganzen Leben unwidersprechlich vor Augen treten. Die Begründung der Sündlosigkeit fordert also vor allem eine Darstellung des Lebensbildes Jesu, wodurch die Grundzüge seines Wesens der Seele wahr und lebendig vorgehalten werden. Aber eben dieses Lebensbild trägt unmittelbar in sich selbst eine ganz eigenthümliche Kraft, um den Menschen ebensowohl seiner Sünde zu überführen, als auch zu Christo, als dem Helfer, hinzuziehen. Zunächst trifft das Bild des Heiligen und Reinen, wie nichts anderes, unser sittliches Bewußtsein. Es tritt vor uns hin als das thatsächlich gewordene, unverworrene und unbestechliche Gewissen und nichts in der ganzen Welt hat eine solche Macht, alle unsre Einbildungen von Tugend oder eigenem Verdienst zu zerbrechen und uns vor Gott im Innersten zu demüthigen, als dieses Bild, wenn es in unsern Herzen lebendig wird. Aber dieses Bild des schlechthin Reinen ist zugleich auch das Bild des Sohnes voller Gnade und Wahrheit und darum wirft es uns nicht blos nieder, sondern richtet uns auch auf und bewegt uns, der Fülle der erbarmenden göttlichen Liebe, die aus ihm wie aus einem klaren Spiegel hervorleuchtet, uns vertrauensvoll hinzugeben. Christus selbst ergreift uns und fängt an, eine Gestalt in uns zu gewinnen, wir aber beginnen, in den Bereich seiner schöpferischen Wirkungen, also in den Kreis des christlichen Glaubens und Lebens selbst einzutreten.

So ist dieser Beweis, indem er objektiv den christlichen Glauben rechtfertigt, zugleich am meisten dazu angethan, denselben, soweit dies überhaupt auf solchem Wege geschehen kann, subjektiv anzuregen oder beleben zu helfen, weil er der heiligen Persönlichkeit, die der Gegenstand dieses Glaubens ist, einen Weg ins Innere des Gemüthes bereitet.

Es bleibt uns noch übrig, in der Kürze den Weg zu bezeichnen, den wir im Folgenden einschlagen werden.

Wir gehen aus von der rein menschlichen Lebensmanifestation Jesu. In ihr haben wir einen in sich selbst feststehenden Punkt des Christenthums, der allverständlich und für die ver-

schiedensten Gesinnungsweisen zugänglich ist, der nirgends seine Wirkung verfehlen kann, wo nur überhaupt noch sittlicher Ernst und Sinn für das Heilige ist, der auch die gleiche Bedeutung hat für den geistig Höchststehenden, wie für den Geringsten. Diesen Punkt betrachten wir jedoch nicht isolirt, wie etwa eine Erscheinung, die man nur als solche feststellen will, sondern wir haben immer zugleich das weitere Ziel im Auge, die Begründung des Glaubens an Christum überhaupt. Und dazu berechtigt uns die Natur der Sache. Denn gerade die sittliche Erscheinung Jesu ist in ihrer Außerordentlichkeit so beschaffen, daß man bei ihr als bloßer Thatsache gar nicht stehen bleiben kann, sondern bei nur einigem tieferen Denken von ihr aus nothwendig auf Schlüsse getrieben wird, die von entscheidender Bedeutung für das Innerste und Höchste des Christenthums sind.

Hiernach würde der Kern dessen, was unsre Schrift will, allerdings wesentlich in den zwei Hauptstücken bestehen: einmal, daß Jesus wirklich der Sündlos-Heilige war, als welchen ihn auf Grund der Schrift die Christenheit anerkennt, und zweitens, daß sich hieraus die wichtigsten Folgerungen für die Rechtfertigung des Glaubens an Ihn, als den Sohn Gottes und Erlöser der Menschheit, überhaupt an die Grundwahrheiten des Christenthums ergeben. Indeß werden wir uns doch nicht darauf beschränken können, nur einfach die Thatsache der Sündlosigkeit festzustellen und daraus dann jene Folgerungen zu ziehen. Sondern bevor wir das Erstere thun, wird erforderlich sein, das, was wir unter Sündlosigkeit verstehen, näher zu bestimmen, also den Begriff derselben zu erörtern, und bevor wir zum Letztern übergehen, werden wir uns der Aufgabe nicht entschlagen dürfen, die positiv erwiesene Sündlosigkeit Jesu auch gegen die dawider erhobenen Zweifel zu vertheidigen. Erst wenn dieses geschehen, haben wir haltbaren Grund für die apologetischen Schlüsse, die daraus abzuleiten sind, und diese werden dann naturgemäß den Abschluß des Ganzen bilden.

So wird also der erste Abschnitt handeln von dem Begriff der Sündlosigkeit im allgemeinen; der zweite von Jesu als dem wirklich Sündlosen; der dritte von den gegen die Sündlosigkeit vorgebrachten Einwürfen, und der vierte von den daraus zu ziehenden Folgerungen.

Erster Abschnitt.

Begriff der Sündlosigkeit.

Wir dürfen nicht unterlassen, noch bestimmter, als schon im Eingang geschehen, zu sagen, was wir unter dem Wort Sündlosigkeit oder sündlose Vollkommenheit verstehen, wenn wir es auf Jesum anwenden. Indeß ist klar, daß dieser Ausdruck erst seine volle Bedeutung erhält durch die Bestimmung seines Gegensatzes, nämlich der Sünde. Auch kann das, was wirkliche Sündlosigkeit zu bedeuten hat, nur recht gewürdigt werden, wenn man zuvor das Wesen der Sünde und ihre Macht in der Menschheit erkannt hat. Sonach wird in diesem Theil zweierlei zu besprechen sein: zuerst das Wesen und die Macht der Sünde, dann der Inbegriff dessen, was zur Sündlosigkeit gehört.

1. Die Sünde.

Von Sünde*) kann nur da die Rede sein, wo eine göttliche Lebensordnung und ein durch dieselbe gestecktes Ziel des Daseins für die Menschheit anerkannt wird. Beides aber anzuerkennen liegt schon im Wesen der Vernunft, die überall in letzter Instanz ein Zusammenhängendes, Gesetzmäßiges und ewig Geltendes fordert und sich selbst aufgeben müßte, wenn sie im gesammten Sein der Dinge nur ein ziel- und zweckloses Spiel des Zufalls und der Willkür erblicken wollte.

*) Zur Feststellung des Begriffs der Sünde können hier nur Grundzüge gegeben werden. Für die weitere Ausführung verweise ich vor allem auf das anerkannt vortreffliche Werk von J. Müller: die christliche Lehre von der Sünde, hauptsächlich im ersten Buch über die Wirklichkeit der Sünde. S. 32—366 der 3ten Aufl.

Die Ordnung der Welt ist nur als alles umfassende Einheit denkbar. Es kann nicht zwei verschiedene Weltordnungen geben, sondern nur eine, und für diese nicht verschiedene Ziele, sondern nur ein höchstes Ziel. Aber die eine Weltordnung entfaltet sich in verschiedenen Sphären: als Ordnung der Natur, in welcher der Zwang, und als Ordnung des sittlichen Lebens, in welcher die Freiheit waltet.

Auf dem Naturgebiet vollzieht sich alles, was geschehen soll, durch die den Dingen selbst einwohnende Nothwendigkeit und auch da, wo etwas der Freiheit Aehnliches hervorblitzt, wie im Thun der Thiere, ist es doch nur der bewußtlose Naturtrieb, der die Impulse gibt. Was sich in solcher Weise auf dem Gebiet des Naturlebens wirksam erweist, nennen wir Naturgesetz. Doch ist dieses Naturgesetz nicht eine von außen auf die Dinge einwirkende Macht, sondern es ist die eigene, unwiderstehlich sich geltend machende Beschaffenheit der Dinge selbst. Darum ist hier das Gesetz und seine Vollziehung unmittelbar eins und zwischen beiden nie ein Widerspruch; darum kann auch auf diesem Gebiet, wenn scheinbare Abirrungen, wenn verderbende und zerstörende Wirkungen vorkommen, nicht von Zurechnung oder Schuld die Rede sein, denn die Natur wirkt stets nur das, was zu wirken sie nicht unterlassen kann und bleibt dabei immer schuldlos.

Die Wunder dieser Naturordnung und ihres Zusammenhanges von dem kaum sichtbaren Atom an bis zu den Sonnensystemen in ihren unwandelbaren Bahnen sind unermeßlich. Aber inmitten der Naturwunder erhebt sich ein weit größeres Wunder. Es ist der Wille, der die Natur durchbricht, die freie Persönlichkeit, welche sie dem Geist unterthan macht. Auf dem Grunde des Naturlebens baut sich ein sittliches Leben, im Naturreich ein ethisches Reich auf. Auch innerhalb dieses Gebietes muß eine Ordnung herrschen. Es wäre sinnlos anzunehmen, daß die staunenswertheste kosmische Ordnung nur da sei, um der Herrschaft der Willkür zum Schauplatz zu dienen, daß die zweckvollste Unterlage auslaufen sollte in eine Spitze von Unvernunft und Zwecklosigkeit. Aber die Ordnung, die sich hier geltend macht, wird so gewiß eine von der Naturordnung wesentlich verschiedene sein, als die sittliche Persönlichkeit, obwohl mitten in die Naturverkettung hineingestellt, doch das untrügliche Bewußtsein hat, von der Naturgewalt nicht gezwungen zu sein, sondern etwas in sich zu tragen, was über die Natur hinausgeht und von einer höheren idealen Macht bestimmt wird. Dieses Etwas ist der freie Wille. Seiner Natur entsprechend ist auch die Ordnung, die auf diesem Gebiete waltet, eine freie, sie kommt nicht zwangs-

weise zu Stande durch das unmittelbare Sichgeltendmachen des Gesetzes, sondern so, daß das Gesetz von dem Handelnden mit Selbstbestimmung in den Willen aufgenommen wird. Da dies aber auch unterlassen und das Entgegengesetzte gewählt werden kann, so ist die Möglichkeit des Widerspruchs mit dem Gesetz und einer nicht blos scheinbaren, sondern wirklichen Störung der Ordnung gegeben. Und solche Störung, obwohl sie durch die Hand eines allmächtigen Ordners wieder zum Mittel des Guten und dadurch selbst der Ordnung dienstbar gemacht werden kann, schließt für den, von welchem sie ausgeht, weil aus seiner Freiheit entspringend, den Charakter der Verantwortlichkeit und Schuld in sich.

In der Naturordnung erscheint das Gesetz nicht als ein Sollen, weil es sich unmittelbar selbst vollzieht. In der sittlichen Ordnung dagegen wird es unter gewissen Bedingungen zum Soll, weil hier das Gesetz und der dasselbe vollziehende Wille außereinander sein können. Wo dies der Fall, da ist der sittliche Zustand unter allen Umständen ein unzulänglicher, weil für den wahrhaft sittlichen Geist das Gesetz nicht ein äußerliches Gebot, sondern ein innerliches Princip ist. Doch liegt nicht schon darin der eigentliche Widerspruch mit der sittlichen Ordnung: denn auch dem von außen herantretenden Gesetz kann Folge geleistet werden. Der wirkliche Widerspruch beginnt erst dann, wenn sich der persönliche Wille dem zum Bewußtsein gebrachten Gesetz entzieht und das Entgegengesetzte vollbringt.*) Dies ist dann Uebertretung, Gesetzwidrigkeit, in Beziehung auf andre Unrecht, und — nach dem allgemeinsten Begriff des Wortes — Sünde.**) Aber diese Bestimmung ist noch eine ganz formelle und äußerliche; es müssen weitere Momente gesucht werden, die sich nicht blos auf die Form, sondern auf den Inhalt des Handelns beziehen und nicht blos auf das Handeln als solches, sondern auf dessen innern und dauernden Grund.

Zunächst ist klar, daß die Sünde als Abweichen von der wahren Lebensordnung auch ein Zurückbleiben hinter dem durch jene Ordnung gesteckten Ziel, ein Verfehlen der wahren Bestimmung ist.***) Sie ist Mangel des Guten und, insofern in dem Guten an und für sich Befriedigung und Erhöhung des Lebens liegt, nothwendig auch Lebensdefect, Beraubung der rechten

---

*) Röm. 3, 20. 5, 13.

**) 1 Joh. 3, 4. Die Sünde als ἀνομία, παράβασις, ἀδικία.

***) Hierauf weist der gewöhnliche neutest. Ausdruck ἁμαρτία hin. Aehnlich verhält es sich mit hebräischen und lateinischen Worten, die zur Bezeichnung der Sünde dienen.

Lebensfülle und Lebensbefriedigung. Indeß dürfen wir hieraus nicht schließen, die Sünde sei nur Hemmung, Schranke und Verneinung. Die Negation, die in der Sünde ist, schlägt ihrer Natur nach in falsche Position um und hat diese schon in sich. Schon die Unterlassungssünde ist nicht blos verneinend, noch weniger die Thatsünde. Als bloße Verneinung könnte die Sünde nur betrachtet werden, wenn der Wille, der das Gute nicht will, sofort völlig unthätig wäre; aber der Wille kann ja nie schlechthin nichts wollen; vielmehr, indem er sich dem Guten verschließt, will er das Entgegengesetzte, indem er die Ordnung verschmäht, ergibt er sich der Willkür, indem er das wahre Lebensprincip zurückstößt, nimmt er ein unwahres auf. So ist die Sünde nicht blos Verfehlen des rechten Ziels, sondern Richtung auf ein falsches; nicht blos Störung, sondern Verkehrung; nicht blos Zwischenfall in der Entwickelung zum Guten, sondern Abfall vom Guten.*) Oder wäre etwa die Lüge und der Betrug, die Völlerei und Unzucht, der Haß und Neid nur ein Nichtvorhandensein der Wahrhaftigkeit und Treue, der Mäßigkeit und Keuschheit, des Wohlwollens und der Bruderliebe, vielleicht sogar eine nur eben noch nicht sehr vollkommene Entwickelungsstufe zu diesen Tugenden, und nicht vielmehr das höchst positive Gegentheil derselben? In der That, man muß kein Auge haben für die wirklichen Erscheinungen der Sünde in der Menschheit, die sich ja auf manchen Punkten selbst bis zum verhärtetsten Trotz wider alles Gute und Heilige steigert, wenn man ihren positiven Charakter ableugnen will.

Wir haben jedoch hierbei überall nicht blos auf die augenfälligen Handlungen zu sehen; es kommt vor Allem auf den innern Grund an, aus dem sie hervorgehen, und erst, indem wir diesen in's Auge fassen, wird das Wesen der Sünde deutlich. Nur zu häufig verhüllen uns auch auf diesem Gebiet die Einzelnheiten das Ganze, die Erscheinungen das Wesen. Die Sünden kann man nicht leugnen, aber von der Sünde will man nichts wissen. Und doch haben alle Sünden ihre Wurzel nur in der Sünde, und derjenige, der lediglich bei jenen stehen bleibt, bei den Fehlern und Vergehen, den Missethaten und Verbrechen, ohne zu dieser vorzudringen, zu der innern Verkehrtheit des Willens, wird ebenso einsichtslos urtheilen als ein Arzt, der sich nur an die Symptome der Krankheit hält, aber nicht nach den verborgenen Ursachen frägt. Alles äußere Handeln der Menschen

*) Die Sünde ist ein ψεῦδος, sie kommt aus dem πνεῦμα τῆς πλάνης (1 Joh. 1, 8. 4, 6.), sie zeigt sich als Abkehr von Gott und Verkehrung des Menschen in Gesinnung und Wandel. Röm. 1 u. 2.

ist Ergebniß eines inneren Vorgangs und diese innere Handlung, die den Grund der äußern bildet, ist das in sittlicher Beziehung eigentlich Entscheidende. Die sittliche Ordnung gibt freilich auch ein objektives Maaß; aber beim Verhalten des Einzelnen zu ihr kommt wieder Alles auf die Gesinnung an und es ist nicht sowohl das Greif- und Meßbare, das Quantitative, was dem Handeln Werth oder Unwerth verleiht, sondern vielmehr das Qualitative, der Geist, die Seele, die darin liegen. Und wie vom Guten, so gilt dies vom Bösen. Auch die sündigen Handlungen erhalten ihre ganze Bedeutung erst durch Das, was ihren inneren Grund ausmacht; es kann sündige Zustände und Gesinnungen geben, die kaum wahrnehmbar in die Erscheinung treten und doch auf dem tiefsten Verderben beruhen*); ein Mord kann unter Umständen weniger schuldvoll sein, als ein den Menschen innerlich vernichtendes Wort.

Dringen wir aber bei der Sünde erst zum inneren Grund vor, so schwindet von selbst auch die falsche Betrachtungsweise, welche auf diesem Gebiet nur vereinzelte Erscheinungen sieht. Alles Leben, zumal das sittliche, entwickelt sich im Zusammenhang und bildet ein Ganzes. Nur der Unverstand hegt die Vorstellung, der Mensch könne vermöge seiner Freiheit in unmittelbarer Folge und willkürlichem Wechsel einmal wahrhaft gut und dann wieder schlecht handeln. Scheinbar kann das vorkommen: eine edle Handlung inmitten eines sonst schlechten, ein auffallender Fehltritt inmitten eines ehrbaren Wandels. Aber wenn uns solche Erscheinungen als etwas Abruptes entgegentreten, so liegt dies nicht sowohl im Mangel an innerem Zusammenhang, als vielmehr an unserer mangelhaften Kenntniß desselben. In Wahrheit entspringt Alles, was der Mensch thut, aus einem Gesammtzustande und seine Handlungen sind davon nur die jeweiligen Kundgebungen. So namentlich auf dem Gebiete der Sünde. Jegliche Sünde ist vorbereitet und wirkt nach. Sie entspringt aus Verblendung und wirkt neue Verblendung; sie ist Tochter der Begierde und wird Mutter einer verstärkten Begierde.**) Ist aber die Sünde einmal in's Leben getreten, so ist es um dessen Reinheit geschehen und der Zustand vollkommener Unschuld kann nicht wieder zurück gebracht werden. Es erzeugt sich unausbleiblich eine Trübung des sittlichen Bewußtseins und ein Hang, nach dieser Seite des Handelns fortzufahren. Es wird Sünde von Sünde geboren und Sünde straft sich durch

---

*) Matth. 15, 18 u. 5, 28.
**) Jac. 1, 15.

Sünde. Auch wenn sie geheilt wird, läßt die Sünde Narben zurück und kann nicht so aus dem Bewußtsein ausgelöscht werden, als ob sie nie dagewesen wäre. Das aber, was die einzelnen Sünden verknüpft, das ist eben der sündhafte Zustand oder die Sünde als Grundlage, aus der die sündigen Handlungen hervorsteigen.*)

Diese Bestimmungen über die Sünde stehen in genauem Zusammenhang mit der Natur des sittlichen Gesetzes. Daß wir das sittliche Leben des Menschen wesentlich nach seiner inneren Qualität und als Ganzes zu würdigen haben, hat seinen Grund darin, daß auch das Gesetz selbst der Ausdruck eines inneren Lebens und ein untrennbar Zusammenhängendes ist. Der Schein darf auch hier nicht täuschen. Mag das Gesetz, namentlich das geoffenbarte, zunächst auch als Forderung von außen an uns gelangen: sein letzter Grund ist doch ein innerlicher, ein geistiges Leben, welches darin die Norm des Guten und Heiligen mit der Absicht zum Ausdruck bringt, daß in Denen, für die das Gesetz gegeben wird, ein gleiches Leben erzeugt werde. Mag es dabei auch in einzelnen Vorschriften sich auseinander legen: diese haben doch ihre wahre Bedeutung nur als Glieder eines in sich geschlossenen Organismus, als Bestandtheile des einen großen Gebotes vollkommener Liebe gegen Gott und die Brüder, worin die Summe des Gesetzes besteht, und die Grundforderung hierbei ist nicht sowohl Beobachtung des Einzelnen, als vielmehr Gehorsam gegen das Ganze, wie auch die Uebertretung des einzelnen Gebotes als Auflehnung gegen das ganze Gesetz, als Lossagung von dessen Geist und Princip zu betrachten ist.**) Richtet sich aber das Gesetz wesentlich auf Normirung der inneren Lebensbeschaffenheit und thut es dies als untrennbares Ganzes, so hängt Alles davon ab, einerseits wie sich der Mensch in der Wurzel seiner Gesinnung, andererseits wie er sich in der hieraus entspringenden Totalität seiner Lebensbethätigung zum Gesetz und dessen Princip verhält. Und hier gibt es im Grund nur zwei Verhaltungsweisen: hingebenden Gehorsam oder widerstrebenden Ungehorsam. Aus jenem erwächst alles Gute, aus diesem alles Böse.***) Das Eine wie das Andere aber ist eine Grundthat des sittlichen Lebens und erst aus dieser Grundthat gehen die einzelnen Willensacte und Handlungen nach beiden Seiten hervor. In diesem Zusammenhang erscheint die Sünde wesentlich als Ungehorsam;†) aber als Ungehorsam nicht blos in der

*) Röm. 7, 7—39.
**) Jac. 2, 8—12. Matth. 5, 19.
***) Röm. 8, 5.
†) Als παρακοή, wie sie Röm. 5, 19 und Hebr. 2, 2 genannt wird.

äußeren Handlung und gegen das einzelne Gebot, sondern als Ungehorsam in der Gesinnung und gegen das Ganze, als Geist des Ungehorsams vermöge inneren Widerspruchs gegen das Princip, welches im sittlichen Gesetz seinen Ausdruck hat.

Allein wir dürfen, wenn wir das innerste Wesen der Sünde erkennen wollen, nicht bei dem Gesetze stehen bleiben. Wir müssen vor allem fragen: Woher stammt das Gesetz und was will es? Das Gesetz setzt sich nicht selbst, sondern ist ein Gesetztes. Hinter jedem Gesetz steht ein Leben, von dem es der Ausdruck, eine Macht, von der es das Gebot ist. Dies kann für das sittliche Gesetz nicht das bloße Naturleben, die bloße Naturmacht sein. Das Sittliche geht seinem Wesen nach über das blos Natürliche hinaus; die Einheit des Gesetzes hat zur Grundlage die Einheit eines Bewußtseins, aus dem es hervorgegangen ist, und an unseren Willen kann sich mit dem Gebote: du sollst! — nur ein persönlicher Wille wenden. Es muß also ein persönlich bewußtes, ein selbst sittliches und über die Natur erhabenes Leben sein, in dem das Gesetz wurzelt.

Ist es nun etwa der Mensch selbst, der sich das Gesetz gibt, und verhält er sich zu sich selber zuerst als gesetzgebender und dann als diesem Gesetz gehorchender? Man hat in diesem Sinn das natürliche Sittengesetz, das Gesetz im Gewissen hervorgehoben und darauf ein System der absoluten sittlichen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung des Menschen gegründet. Aus dieser Quelle kann jedoch das sittliche Gesetz, auch das sogenannte natürliche, nicht abgeleitet werden. Das Gewissen ist nicht Quelle der sittlichen Grundsätze, sondern Regulator des sittlichen Handelns; es hat nicht einen ihm eigenthümlichen, unter allen Umständen feststehenden Inhalt, vielmehr kommt dieser Inhalt ihm anderswoher zu und ist darum auch nach Maaßgabe der religiös-sittlichen Entwickelungsstufe ein verschiedener, das Gewissen des lebendigen Christen ein viel reicher ausgebildetes, man kann sagen gehaltvolleres, als das des Heiden oder Juden. So macht nicht die Aufstellung der sittlichen Norm die Grundthätigkeit des Gewissens aus, sondern deren energische Bezeugung für den bestimmten Fall durch eindringliche Mahnung an Das, was recht ist, und Warnung vor dem Entgegengesetzten, durch unmittelbare Reaction gegen jede Verletzung.*) Dagegen ist dem Gewissen das wesentlich, daß es als eine schlechthin gebietende oder verbietende Macht wirkt, daß sich seine Stimme als eine Stimme

*) Vergl. hierüber Güder, die Lehre vom Gewissen in den theol. Stud. u. Krit. 1857, 2. S. 246 ff.

Gottes, als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit in unserem Innern geltend macht, und jedes Zuwiderhandeln gegen dasselbe nicht blos als Widerspruch des Menschen mit sich selbst, als innere Selbstbeschädigung, sondern als Verletzung der göttlichen Ordnung und Auflehnung gegen Gott empfunden wird. Gerade damit aber weist das Gewissen, weit entfernt eine menschliche Selbstgesetzgebung zu begründen, vielmehr auf einen höheren Ursprung des Gesetzes hin, als einen blos menschlichen.

Und ein solcher ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Ueberall nämlich, wo sich in einem Lebenskreis ein alles begründendes und durchwaltendes Gesetz geltend macht, ist anzuerkennen, daß dasselbe aus der nämlichen Quelle geflossen ist, aus der dieses Leben selbst stammt, also aus einem Höheren, über seinen Kreis Hinausliegenden; es ist der mit dem Leben selbst gesetzte Complex der Bedingungen, unter denen sich dasselbe normal entfalten und seine Bestimmung erfüllen soll. Die Pflanze, das Thier, der Weltkörper haben sich ihre Lebensordnung nicht selbst gegeben, sondern von der schöpferischen Macht empfangen, die sie in's Dasein gerufen hat, und weil diese Macht Allmacht ist, wirken die von ihr eingepflanzten Gesetze mit unausbleiblicher Sicherheit. Dasselbe gilt vom Menschen und seiner Lebensordnung, nur mit dem Unterschied, daß diese, weil sittlich, eine freie ist. Der Mensch würde Selbstgesetzgeber dann sein, wenn er Selbstschöpfer wäre. Da er dies nicht ist, so kann der schöpferische Grund seines Lebensgesetzes nur in derselben Macht liegen, in welcher sein ganzes Dasein wurzelt.*) Nur darauf ruht auch die unbedingt gebietende Hoheit, die ewige Gültigkeit und heilige Unverbrüchlichkeit der sittlichen Lebensordnung. Nur unter dieser Bedingung ist zugleich der dem sittlichen Leben nothwendige Glaube an den absoluten Sieg des Guten möglich: denn dazu genügt es nicht, daß das Gute eine vom Menschen gesetzte höchste Geltung habe, sondern es ist das weit Höhere erforderlich, daß der Sieg des Guten mit dem obersten Weltzweck zusammenfalle, daß das ganze Weltdasein darauf abziele, das Gute zu seiner vollen Verwirklichung zu bringen; und dafür kann die Bürgschaft nur geschöpft werden aus der Ueberzeugung, daß das sittliche Gesetz des Menschenlebens seinen Grund in derselben Macht hat, welche das ganze Weltdasein begründet hat und zu seinem Ziele führt. Stammt aber das sittliche Gesetz seiner Natur nach von einer persönlichen Macht und zugleich von

*) J. Müller, Lehre von der Sünde. S. 108—117.

der weltschaffenden und weltordnenden, so stammt es von dem lebendigen, persönlichen Gott. Und wenn dies schon vom natürlichen Gesetz gilt, so noch weit mehr vom geoffenbarten, denn dieses ist so durch und durch der Ausdruck des Willens einer heiligen Persönlichkeit, daß man es nur in diesem Sinn annehmen kann oder aber schlechthin verwerfen muß.

Hiernach haben wir es in der sittlichen Lebensordnung nicht mehr blos mit dem Gesetz, sondern in ihm und durch es hindurch mit seinem heiligen Urheber zu thun.*) Er tritt uns persönlich entgegen mit dem Wort: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. So gefaßt aber ist das Gesetz nicht mehr blos Lebensordnung, sondern Lebensband, Bund zwischen Gott und dem Menschen; es gewinnt einen religiösen Charakter; eben damit erhält aber auch die Sünde eine weitere tiefgreifende Bedeutung, die nämlich, daß sie nicht allein Ungehorsam gegen das Gesetz ist, sondern Zerreißung des Bandes, welches den Menschen an Gott knüpft,**) also innere Ablösung, Trennung und Entfremdung von Gott, ja eine Gottwidrigkeit, die sich in ihrem Verlauf endlich zu förmlicher Feindschaft gegen Gott steigern muß.***) Hiermit erst werden ihre wesentlichen Grundzüge vollständig offenbar.

Der Wille Gottes an uns, der sich im Gesetz ausdrückt, ist der Wille heiliger Liebe. Gott theilt sich uns in demselben mit, um uns in seiner Gemeinschaft zu heiligen und zu beseligen. Das allein richtige Verhältniß dem heiligen Liebeswillen Gottes gegenüber ist unbedingt vertrauende Hingabe und dankbare Gegenliebe, und diese Stellung des Gemüthes nennen wir Glauben. Wo der Glaube und die aus ihm fließende Liebe ist, da erfüllt sich das göttliche Gesetz von selbst. Für den Glauben und die Liebe in ihrer untrennbaren Einheit besteht das Gesetz nicht mehr als äußerlich gebietendes; durch sie wird der Geist der Gesetzeserfüllung als alles bestimmendes Princip in den menschlichen Willen selbst eingepflanzt; der Mensch hat sein Lebenscentrum in Gott gefunden, und ist darin zu seiner wahren Freiheit, seiner vollen Befriedigung und Seligkeit gelangt. Geht aber in solcher Weise die rechte, freie Gesetzeserfüllung wesentlich aus der vollen persönlichen Hingabe an Gott, aus Glauben und Liebe hervor: dann hat auch nothwendig die Gesetzesübertretung, die Sünde, ihren letzten Grund darin, daß dem Menschen diese

*) Jac. 4, 12.

**) Dieser Gedanke liegt der ganzen Parabel vom verlornen Sohn zu Grunde. S. bes. Luc. 15, 13 u. 18.

***) Röm. 8, 7.

Hingabe mangelt, daß er sich von Gott als seinem Lebenscentrum abgewendet und losgerissen hat. So erscheint die Sünde in ihrer untrennbaren Verknüpfung mit dem Unglauben*) als frevelhafte Verletzung unseres Verhältnisses zu Gott und — worauf wohl auch ihre deutsche Benennung hindeutet — als Etwas, was Sühne fordert, wovon die Schuld hinweggenommen werden muß, wenn das rechte Verhältniß zu Gott hergestellt werden soll.**)

Dabei jedoch, daß er sich von dem Lebenscentrum in Gott ablöst, kann der Mensch nicht stehen bleiben. Sein Leben muß einen Gegenstand, ein Ziel haben. Verläßt er den wahren Lebensmittelpunkt, der ihm gegeben ist, so muß er sich selbst einen falschen setzen. Und hier vornehmlich zeigt es sich, wie das Verneinende in der Sünde von selbst zu einem verkehrt Bejahenden wird. Das Nächste, zu dem der Gott verlassende Mensch sich wendet, ist das Geschaffene, die Welt, in deren Gütern er Befriedigung zu finden wähnt. Aber indem er sich der Welt hingibt, belebt ihn wesentlich nur der Trieb, Alles dem eigenen Genuß oder Vortheil dienstbar zu machen. Er sucht in Allem, auch in den Verhältnissen, die den Schein der Liebe haben, doch im Grunde nur sich selbst.***) So wird das Ich der eigentliche Mittelpunkt des Lebens. Die Selbstheit, die etwas Naturgemäßes, ja die Basis für die volle Entwickelung des göttlichen Ebenbildes, der freien Persönlichkeit im Menschen ist, schlägt in natur- und gottwidrige Selbstsucht um, und in dieser Selbstsucht, vermöge deren der Mensch keine Hingabe an ein Höheres mehr kennt, alles nur seinen Sonderzwecken unterwirft und sich zuletzt entweder in stumpfer Theilnahmlosigkeit oder in entschiedenem Haß

---

*) Was die Schrift betrifft, so haben wir hiebei nicht sowohl an die speciellen Stellen Joh. 16, 9 und Röm. 14, 23 zu denken — am wenigsten an die letztere, in welcher das Wort πίστις in vorherrschend sittlichem Sinne gebraucht ist — als vielmehr daran uns zu erinnern, daß es zu den Grundeigenthümlichkeiten des alten und neuen Testaments überhaupt und wieder besonders des johanneischen und pauliniſchen Lehrbegriffs gehört, die untrennbare Verknüpfung des Ethischen mit dem Religiösen festgehalten, also überall den Zusammenhang ebenso der Sünde mit dem Unglauben, wie der Heiligung mit dem Glauben geltend zu machen.

**) S. Näheres in dem Aufsatz von Jak. Grimm, Abstammung des Wortes Sünde, in den theol. Stud. und Krit. 1839, 3. S. 747 ff. Grimm hält die Ableitung vom althochdeutschen suona, Sühne, nicht für unwahrscheinlich, wenigstens nicht für unzulässig, obwohl er der Ableitung vom altnordischen syn in der Bedeutung Entschuldigung des Nichterscheinens vor Gericht, Hemmung, Irrung, den Vorzug zu geben scheint.

***) 1 Joh. 2, 16.

und Trotz in sich abschließt, haben wir das eigentliche Wesen der Sünde und zugleich denjenigen Charakterzug derselben zu erkennen, dem zufolge sie sich unmittelbar selbst zur unabwendbaren Strafe wird. Denn wenn in der glaubensvollen Liebe zu Gott alles Gute beschlossen liegt, so liegt in der glaubenslos von Gott sich ablösenden Selbstsucht alle Sünde beschlossen; sie ist als die Grundsünde, als das Realprincip aller Sünde zu betrachten. Und wenn dem Menschen nur aus der Gemeinschaft mit Gott als dem wahren Lebenscentrum der rechte Lebensinhalt und der volle Frieden quillt, so muß er, indem er, des göttlichen Inhaltes sich entleerend, nur sich selbst sucht, sich nothwendig friedlos in sich selbst verzehren und zuletzt den Tod und die Hölle finden.*) In diesem verkehrten sich selbst Suchen und sein eigenes Ich zum Mittelpunkt Machen, wenn es zur vollen Ausprägung gekommen, gipfelt die Sünde; aber es kann, weil es das ursprünglich Treibende in aller sündhaften Entwickelung ist und das Grundwesen der Sünde überhaupt ausmacht, ebenso gut auch als der Anfang derselben betrachtet werden, nur daß es als solcher zunächst und namentlich in den sinnlichen Formen der Sünde noch verborgener wirkt und erst im weiteren Verfolg deutlicher hervortritt.

Dem Wesen der Sünde entsprechend zeigen sich auch ihre Wirkungen.

Der eigentliche Sitz der Sünde ist der Wille. Aber im Willen bethätigt sich nur der eine und selbe Geist, der sich zugleich im Denken und Fühlen, in der Einbildungskraft und Phantasie wirksam erweist, und zur lebendigen Persönlichkeit wird dieser Geist nur, indem er durch die Seele mit der Leiblichkeit geeinigt ist. Was den Willen in eine falsche Richtung bringt, was in seinem Bereich lebenhemmende und verunreinigende, verderbende und zerstörende Wirkungen hervorbringt, das muß gleiche Wirkungen auch hervorbringen im gesammten Geistes- und Seelenleben bis auf die Leiblichkeit herab, mit einem Wort in der ganzen Person. Die Verblendung, die jederzeit bei der Sünde ist, die Verkehrung, Befleckung und Knechtung des Willens in ihr, hat zur unausbleiblichen Folge auch eine verstärkte Verkehrung des sittlichen Urtheils, eine Verfinsterung der Erkenntniß, zumal in sittlichen und göttlichen Dingen, eine Verunreinigung und Entzügelung der Phantasie, eine Herabstimmung und Zersetzung des ganzen Seelenlebens, eine Verderbniß auch der leiblichen Organe und Kräfte.

---

*) Röm. 6, 23.

Die Natureinheit, welche der Mensch bildet, ist indeß nur Grundlage der höheren Einheit, welche in ihm als gottebenbildlicher Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott zu Stande kommen soll. Das Zustandekommen dieser Einheit aber wird durch die Sünde nicht nur gehindert, es entsteht vielmehr an deren Stelle das gerade Gegentheil. Der in der Sünde mit Gott zerfallene Mensch zerfällt nothwendig auch mit sich selbst und der Menschheit. Eine wahre Einheit ist der Mensch ja nur dann, wenn das Gotteshafte in ihm, der Geist, die göttliche Lebensordnung in sich aufnehmend, das gesammte Dasein beherrscht. Hat er sich aber erst von dem Lebenscentrum in Gott losgerissen, so verliert auch Das, was in seinem eigenen persönlichen Leben der zusammenhaltende, alles bestimmende Mittelpunkt sein sollte, der gottverwandte Geist, die centrale und herrschende Stellung; der Mensch hört auf, Herr seiner selbst und seiner eigenen Natur zu sein; die verschiedenen Potenzen, die sein Wesen constituiren, beginnen ein Leben für sich zu führen, das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist streitet erfolglos mit dem Fleisch;*) der sinnliche Trieb wird Meister und während der Mensch alle möglichen Freiheiten zu genießen scheint, ist er der einen wahren Freiheit verlustig gegangen und in sich selbst ein Sklave geworden;**) denn er ist abhängig von seinem Ich, in seinem Ich von der Lust und in dieser Lust von all' den Objecten, deren sie zu ihrer Befriedigung bedarf. Dieser innere Zerfall ist aber auch nie ohne Zerfall mit der Menschheit. Wo die eigene Persönlichkeit zerstört wird, da kann auch keine wahre Achtung vor fremder Persönlichkeit sein; wo an der Stelle der Liebe, die allein das „Band der Vollkommenheit" ist, die Selbstsucht Wurzel geschlagen hat, da ist auch kein würdiges und dauerndes Verhältniß zu andern möglich. Jeder Andre wird zum Mittel für die Zwecke des eigenen Ich herabgesetzt und entweder in diesem Sinne ausgebeutet, oder wo dies nicht möglich, ein Gegenstand des Widerwillens und Neides.

So kann denn auch zwischen denen, in welchen die Sünde herrscht, eine wahrhaft menschenwürdige Verbindung nicht stattfinden. Das Böse ist an sich nie wirklich gemeinschaftstiftend. Da aber doch der Gemeinschaftstrieb unaustilgbar im Menschen wohnt und auch die im Dienst der Sünde Stehenden sich gegenseitig für ihre Zwecke bedürfen, so tritt bei ihnen an die Stelle der sittlichen Gemeinschaft, deren Urbild das Reich Gottes ist,

*) Gal. 5, 17.
**) Joh. 8, 34. Röm. 6, 16—23.

ein Afterbild wahrer Gemeinschaft, ein äußerliches Zusammenhalten, welches aber in der That nur auf gegenseitiger Ausbeutung beruht und auf Ueberlistung oder Vergewaltigung anderer hinausläuft. Und so erzeugt sich auch im Ganzen und Großen ein Reich des Bösen, freilich ein Reich, welches nicht bestehen kann, weil es den Keim des Zwiespaltes und der Zersetzung in sich selbst trägt, aber doch so beschaffen ist, daß es uns die große thatsächliche Macht der Sünde in der Menschheit recht stark anschaulich macht.

Unleugbar ist im Bereich der Menschheit die Sünde eine schlechthin allgemeine Erscheinung,*) und das Wort der Schrift, daß die Welt, die Menschheit als Ganzes, im Argen liegt,**) wird ebenso von der Geschichte wie von eines jeden Einzelnen eigenster Erfahrung unwidersprechlich bestätigt. Die Geschichte stellt uns im gesammten Verlauf der natürlichen Menschheits-Entwickelung keine vollkommen reine Gestalt vor Augen; dagegen zeigt sie uns, wie trotz aller Mittel, die dagegen aufgeboten, und aller Kämpfe, die dawider geführt worden, das Böse immer wieder wuchernd hervorbricht. Das Alterthum hat bei aller Herrlichkeit seiner Leistungen auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft, der Gesetzgebung und Staatenbildung mit einer ungeheuern sittlichen Auflösung geendet, und auch seit dem Eintritt des Christenthums in die Welt erweist sich die Sünde als eine Macht, die zwar gebrochen werden kann, aber doch immer erst in schwerem Kampf gebrochen werden muß, wenn sie nicht die herrschende sein soll; als eine Macht, die bei allen gerühmten Fortschritten der Menschheit ihre Stelle behauptet und wohl im Ganzen im Verlauf der menschlichen Entwickelung eine feinere, gleißendere Gestalt annimmt, aber ihrem innern Wesen nach stets dieselbe bleibt. Die eigene Erfahrung aber überführt jeden Einzelnen von seinem persönlichen Antheil an Dem, was in solcher Weise die ganze Menschheit durchdringt, und wer sich davon frei sprechen wollte, würde nur entweder die gänzliche Stumpfheit seines sittlichen Sinnes oder eine maßlose Selbstverblendung an den Tag legen. Dabei aber verhält es sich, wie jedem sein sittliches Bewußtsein bezeugt, nicht so, daß die Sünde in dem Einzelnen erst einträte vermöge eines Abfalls von einem Zustand reiner Unschuld und Güte, in dem er sich vorher befunden hätte,

---

*) Röm. 3, 9—20. 5, 12 ff.
**) 1 Joh. 5, 19.

sondern schon bei seinem ersten sittlichen Erwachen sieht er sich in die Bande der Sünde verstrickt: denn er findet in sich Das vor, was die allgemeine Grundlage der Sünde bildet, den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, den Hang, nur nach Motiven der Selbstliebe zu handeln, und den Trieb, sein Ich zum Mittelpunkt aller Dinge zu machen. Und zugleich ist diese sündhafte Disposition so tief eingewurzelt, daß sie auch da, wo die Sünde als das Herrschende aufgehoben und zerstört ist, doch noch als Reiz zu derselben in versuchenden Gedanken und Neigungen fort und fort nachwirkt, daß immer noch ein dunkler Grund im Herzen bleibt, und es für den Menschen, so lange er im Leibe wandelt, keine Stufe sittlicher Entwickelung gibt, auf welcher nicht das „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet," seine volle Bedeutung behielte.

Die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde weist offenbar auf einen für alle gemeinsamen Grund derselben und, da es sich hier um Etwas handelt, was den bewußten Willensacten vorangeht, auf eine mit der Geburt des Menschen selbst gegebene Naturbestimmtheit hin; auch ist es nicht etwa nur die Offenbarung des alten und neuen Bundes, welche eine solche sündhafte Naturbestimmtheit des Menschen lehrt, sondern die ernstesten und tiefsinnigsten Weisen aller Zeiten und Völker wissen davon in den verschiedensten Worten und Wendungen gar viel zu sagen. Wie dieser sündhafte Hang entstanden sei, liegt uns nicht ob, hier näher zu erörtern. Uns genügt, denselben constatirt zu haben, um bei unserer weiteren Ausführung darauf zurückgehen zu können. Es sind aber dabei vornehmlich zwei Punkte, die in Betreff der Sündlosigkeit in Betracht kommen. Erstlich: Wenn die Herrschaft der Sünde in der Menschheit eine so allgemeine ist und selbst in einer Naturbestimmtheit des Menschen, wie er jetzt geboren wird, ihren Grund hat, so müßte die Menschheit im Ganzen wie in den einzelnen Individuen einer immer größeren Zerrüttung entgegen gehen, wenn nicht auch eine Kraft vorhanden wäre, stark genug, um diesen Zustand siegreich zu überwinden, und so beschaffen, daß von ihr aus ein neues, geheiligtes Leben seinen Ursprung nehmen kann. Und eine solche Kraft werden wir nur in einer Persönlichkeit finden, in der sich die Sünde selbst als vollständig überwunden zeigt. Hierzu wird dann aber noch zweitens gehören, daß diese Persönlichkeit nicht nur während ihres ganzen Lebensverlaufs frei geblieben ist von jeder wirklichen Sünde, sondern daß auch ihr letzter und innerster Lebensgrund, die Basis ihrer ganzen Entwickelung durchaus

rein war und nichts von sündiger Art an sich hatte. Dies führt uns nun darauf, das Wesen der Sündlosigkeit näher zu betrachten.

2. Die Sündlosigkeit.

Wie ein Sündloser in all seinem Thun und Lassen beschaffen sein müsse, kann nicht von vorn herein im Einzelnen bestimmt werden. Es wäre unstatthaft, eine Reihe abstracter Forderungen für alle besonderen Fälle aufzustellen, um darnach dann die geschichtliche Erscheinung zu bemessen; vielmehr haben wir aus der geschichtlichen Erscheinung zu ersehen, wie sich die sündlose Vollkommenheit, wo sie wirklich geworden ist, in den einzelnen Lebenszügen offenbart. Dennoch aber können und müssen wir auch zum voraus schon wenigstens den allgemeinen Grundbestimmungen nach aussprechen, was unter allen Umständen zur Sündlosigkeit gehört, und dafür wird nach dem Bisherigen eine kurze Erörterung genügen.

Sündlosigkeit, Anamartesie, schließt nicht schon die Möglichkeit des Sündigens aus. Im Gegentheil, nur da wo diese Möglichkeit in irgend einer Weise vorausgesetzt wird, kann im eigentlichen Sinne von Sündlosigkeit die Rede sein. Absolute Unmöglichkeit der Sünde ist nur bei Gott, dem für das Böse schlechthin Unnahbaren, der auch zur Sünde nie versucht werden kann.*) Wo aber menschliche Natur und mit dieser an und für sich Versuchbarkeit ist, da ist — diese menschliche Natur angesehen — auch die Möglichkeit der Sünde gegeben, und hier besteht dann die Sündlosigkeit darin, daß die Grundlage, auf der das ganze sittliche Leben sich entwickelt, eine reine und vollkräftige ist, in dieser Entwickelung selbst aber eine Abweichung von der göttlichen Lebensordnung nicht stattfindet, sondern Alles, was als versuchlich zur Sünde von außen herantritt, jederzeit durch eine siegreiche Macht von innen vollständig überwunden wird. Sündlos ist also Der, welcher, obwohl er seiner Natur nach sündigen konnte, doch nicht schon um einer besonderen Beschaffenheit dieser Natur willen sündigen mußte, sondern im Stande war, von Sünde frei zu bleiben, und davon auch wirklich frei geblieben ist.**)

---

*) Jac. 1, 13.

**) Wenn wir auf Jesum die bekannte Formel anwenden, so ist selbstverständlich durch die Sündlosigkeit das non potuit non peccare ausgeschlossen, da jede Art von Nothwendigkeit des Sündigens das

Zunächst liegt hierin eine Verneinung. Nur freilich nicht blos in Beziehung auf den einzelnen Willensact und die äußerlich hervortretende That. Denn wo nur hieran gedacht wird, gebrauchen wir die Ausdrücke „Vorwurfslosigkeit" oder „Schuldlosigkeit." Wo dagegen der viel tiefer gehende Ausdruck „Sündlosigkeit" gebraucht wird, da haben wir immer den sittlichen Gesammtzustand des Lebens und diesen nach seiner innersten Beschaffenheit im Auge. Es ist aber auch klar, daß wir hier ebenso wie bei der Bestimmung über das Wesen der Sünde nicht bei der bloßen Verneinung stehen bleiben dürfen. Sündlosigkeit ist ja ein Begriff, der nur auf Persönlichkeiten angewendet werden kann, die zum sittlichen Wollen und Handeln berufen sind, bei denen also die Unterlassung dieses Wollens und Handelns selbst schon eine Verletzung der göttlichen Lebensordnung ist. Schon dies fordert eine Ergänzung durch das positive Wollen und Thun des Guten. Aber noch entschiedener ist dies darum der Fall, weil es sich in der Wirklichkeit immer nur um die Bewährung der Sündlosigkeit innerhalb einer solchen Welt handeln kann, die im Argen liegt, in der das Böse eine herrschende Macht geworden ist. Beim Beginne der Menschheitsentwickelung kann die Sündlosigkeit wohl als bloßes Freisein von der Sünde, als reine, in den Gegensatz von Gut und Böse noch gar nicht eingegangene Unschuld gedacht werden. Aber wenn erst die Sünde in die Menschheit eingedrungen ist und dieselbe im Ganzen und Großen ergriffen hat, ist die Durchführung eines sündlosen Lebens nur denkbar im allerentschiedensten und bis in's Innerste gehenden Kampf mit ihr, und dieser Kampf auf Tod und Leben ist nicht eine Sache nur der kindlichen Lauterkeit und Unbeflecktheit, sondern fordert die intensivste Aufbietung der in allen Beziehungen gereiften sittlichen Lebenskräfte, also etwas im vollsten Maaße

---

Freibleiben davon von vornherein undenkbar machen würde. Dagegen gehört zur Sündlosigkeit nicht nur unmittelbar das potuit non peccare und das non peccavit — die Möglichkeit des Freibleibens von der Sünde und das wirkliche Freigebliebensein von derselben — sondern auch, wenigstens als Voraussetzung für die ganze sittliche Entwickelung, das potuit peccare. Ohne dieses würde das Versuchtwerden Jesu keine volle Wirklichkeit haben und auch seine Vorbildlichkeit ein wesentliches Moment ihrer Bedeutung verlieren. Inwiefern nun aber, wenn wir die Erlöserbestimmung Jesu und Anderes in's Auge fassen, neben dem potuit peccare — der Möglichkeit des Sündigens, die aber nie zur Wirklichkeit wurde — doch zugleich auch das non potuit peccare, also eine höhere Nothwendigkeit des Nichtsündigens, von ihm ausgesagt werden kann, das ist eine Frage, die wir als dem dogmatischen oder speculativen Gebiet angehörig, hier nicht zu erörtern haben. Vergl. Steudel, Glaubenslehre S. 241 und J. Müller, Lehre von der Sünde II, 225 u. 26.

Positives, eine Leistung der sittlichen Persönlichkeit, die überall auch in Thaten hervortritt und bei der selbst das Dulden zur That werden muß.

Was aber hierzu im Besonderen gehöre, wird einleuchtend, wenn wir uns die oben festgestellten Grundzüge des Wesens der Sünde vergegenwärtigen. Die Sünde zeigte sich uns als Ungehorsam gegen die göttliche Lebensordnung, zunächst innerlicher, dann auch äußerlich hervortretender; zugleich aber auch als glaubens- und lieblose Ablösung von dem sittlichen Weltordner selbst, von Gott als dem allein wahren Lebenscentrum, um sich in der Welt und dem eigenen Ich ein falsches zu setzen, in welchem statt der gesuchten Befriedigung nur Unfriede, Zwiespalt und Verderben, sowohl für den Einzelnen als für die ganze Gemeinschaft der von der Sünde Ergriffenen gefunden werden kann. Im Gegensatz dagegen wird der mit Recht als *sündlos* zu Bezeichnende vor allem ein *Solcher* sein, der dem göttlichen Gesetz nach seinem ganzen Umfang Gehorsam leistet, und zwar einen Gehorsam, der ebensowohl eine Grundthat der Gesinnung ist, als auch in der Durchführung durch alle, selbst die schwersten Verhältnisse und Lagen sich dergestalt bewährt, daß das hieraus hervorgehende sittliche Leben nicht als etwas Stückweises, sondern als eine Sache aus einem Stück, als ein untrennbares Gesammtwerk zum Vorschein kommt. Diesen seinen Gehorsam wird er aber nicht blos dem Gesetz leisten, sondern durch dieses hindurch dem heiligen Urheber desselben, und es wird demgemäß sein Leben ein ununterbrochenes Eingehen in den göttlichen Willen, ein Wandel vor und in Gott sein, und darum Das, was sein sittliches Wollen und Thun ausmacht, mit der vollen persönlichen Hingabe an Gott, dem Glauben, der lebendigen Frömmigkeit, eine untheilbare harmonische Einheit bilden.

Eine Persönlichkeit solcher Art kann nicht anders gedacht werden, denn als in sich vollkommen frei, friedevoll und selig, alles Verunreinigende und Trübende von ihrem geistigen und leiblichen Leben abwehrend, in allen Lebensverhältnissen eine sichere Geistesherrschaft übend; und von ihr, die durch das Band vollkommener Liebe ebenso mit Gott wie mit den Menschen geeinigt ist, darf auch mit Grund erwartet werden, daß sie eine unberechenbare Kraft besitze, um die Sünde in der Menschheit überhaupt zu überwinden und aller Macht und Herrschaft des Bösen gegenüber diejenige sittlich-religiöse Gemeinschaft in's Leben zu rufen, welche den Absichten Gottes mit dem menschlichen Geschlecht entspricht.

In diesem, immer zugleich wesentlich positiven Sinne ge-

schieht es, daß wir Jesum als sündlos bezeichnen. Er ist uns der sündlos Vollkommene und Heilige, ganz erfüllt vom Geiste des Gehorsams, des Glaubens und der Liebe und diesen Geist so rein und vollkräftig in allen Verhältnissen bethätigend, daß die Sünde in seinem Leben keinen Raum hat. Selbstverständlich konnte ein solches Leben sich nur aus reiner Grundlage entwickeln; ursprünglicher Hang zur Sünde, sündhafte Naturbestimmtheit ist hier nicht denkbar, sondern nur vollständige Unversehrtheit und Fülle der sittlichen Kraft schon in ihrer ersten Anlage. Aber dies ist nicht der Punkt, von dem wir ausgehen, sondern nur ein Schluß, zu dem wir im Verlauf unserer Erörterung gelangen. Unser Ausgangspunkt ist durchaus das geschichtlich Thatsächliche, die wirkliche Lebenserscheinung Jesu, und in dieser Beziehung seine sündlose Heiligkeit festzustellen, ist zunächst unsere Hauptaufgabe.

Bei der Lösung dieser Aufgabe bleiben wir uns jedoch der Schranken, die uns durch die Natur der Sache gesteckt sind, wohl bewußt.

Die Wahrheiten der höchsten Art, insbesondere die religiösen und sittlichen, die unserem inneren Leben den letzten Halt und die innigste Befriedigung geben, haben nicht die Gewißheit sinnlicher Wahrnehmung und können auch nicht durch eine Demonstration dargethan werden, welche, wie logische und mathematische Sätze, den Charakter der Unwidersprechlichkeit an sich trägt. Aber das bringt die Natur dieses Gebietes mit sich und ist nicht als Mangel, sondern als Vorzug zu betrachten. Das relgiös-sittliche Gebiet ist ein freies; das Höchste, was es darbietet, kann nur angeeignet werden durch freie, vertrauensvolle Zustimmung, d. h. durch Glauben, und dieser Glaube, der, wie entschieden man ihn auch auf eine göttliche Wirkung zurückführe, doch immer zugleich als ein sittlicher Akt angesehen werden muß, würde sein eigenstes Wesen verlieren, wenn er auf demonstrative Weise erzwungen werden könnte. Es kann nur dargethan werden, daß er das Vernünftigere und Sittlichere ist, daß er den Anforderungen eines wahrhaft menschlichen Lebens ungleich mehr entspricht, als sein Gegentheil.

So verhält es sich auch mit der Sündlosigkeit Jesu. Wie alle sittliche Größe, die in menschlicher Gestalt auftritt, auch geleugnet oder, wo ihre Kundgebung nicht zu bestreiten ist, doch wenigstens in ihrem inneren Grunde angezweifelt werden kann,

so ist es auch mit der sittlichen Hoheit und Reinheit Jesu der Fall. Der Zweifel und Widerspruch ist auch hier nicht absolut auszuschließen oder niederzuschlagen und am wenigsten ist dies da möglich, wo die Empfänglichkeit für hohe und reine Gesinnung und die Fähigkeit fehlt, sie durch eine nicht augenfällig glänzende Hülle der Erscheinung hindurch zu würdigen. Es gilt immer zu dem als so groß und einzig Dastehenden ein freies, freudiges Vertrauen zu fassen, dem Hohen gegenüber selbst hochsinnig zu werden und sich zu ihm in eigenem, sittlichem Aufschwung zu erheben. Aber dieses Vertrauen und diese Erhebung können gerechtfertigt, es kann gezeigt werden, daß sie die besten inneren und äußeren Gründe für sich haben, daß ihr Gegentheil uns in Widersprüche, namentlich sittlicher Art, verwickeln würde.*)

In solchem Sinne wollen wir nun Das, was bisher nur in allgemeinen Zügen angedeutet worden, in seiner bestimmten Beziehung auf die Person Jesu begründen.

---

*) „Dieses Glaubensmoment — sagt auch de Wette — sollen die Theologen bei der geschichtlichen Prüfung der Sache nicht übersehen und sich nicht dem eiteln Streben überlassen, das, was dem Glauben, der nicht siehet und doch glaubt, angehört, gleichsam als sichtbare, greifbare Wahrheit darzulegen.“ Vergl. meinen Aufsatz: Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, Stud. und Krit. 1842, 3. S. 687 ff.

Zweiter Abschnitt.

Jesus der wirklich Sündlos-Heilige.

Da wir unserem apologetischen Zweck gemäß die Sündlosigkeit Jesu wesentlich als thatsächliche Erscheinung auffassen, so haben wir sie vor allem so zu erweisen, wie überhaupt eine überlieferte Thatsache zu erweisen ist: einerseits durch glaubhaftes Zeugniß, anderseits aus unleugbaren Wirkungen, die von ihr in der Geschichte ausgegangen sind. In Betreff des ersten Punktes werden wir nicht blos eine Bezeugung durch Andere, sondern auch durch Jesum selbst darzulegen haben: denn es gehört in diesem Fall, um die volle Gewähr zu geben, beides untrennbar zusammen, ebensowohl daß Jesus auf andere den durchschlagenden Eindruck machte, ein Sündlos-Heiliger zu sein, als auch daß er das Bewußtsein hiervon selbst in sich trug und dasselbe zum klaren und sichern Ausdruck brachte. In Betreff der Wirkungen aber wird es darauf ankommen, daß solche geschichtliche Erscheinungen aufgezeigt werden, die nur unter der Voraussetzung der Sündlosigkeit Jesu ihre genügende Erklärung finden: denn es ist einleuchtend, daß, wenn einmal inmitten eines sonst allgemein sündigen Geschlechts in der That ein vollkommen Sündefreier und Reiner aufgetreten ist, ein so einziges Ereigniß nicht verfehlen konnte, auch Wirkungen von völlig eigenthümlicher, ja einziger Art hervorzubringen; daß wir aber auch andrerseits, wenn geschichtliche Erscheinungen solcher Art vorliegen, berechtigt sind, den Rückschluß von der Thatsächlichkeit der Wirkungen auf die der Ursache zu machen.

Das sind die Hauptpunkte, die wir in diesem Abschnitt zu erörtern haben. Wir gehen dabei vom Zeugniß aus und schließen

mit dem Nachweis aus den Wirkungen; in Betreff des Zeugnisses aber unterscheiden wir nicht blos die Bezeugung durch Andre und das Selbstzeugniß Jesu, sondern in ersterer Beziehung auch wieder zwischen Aussagen von allgemeiner Art und der Charakterschilderung Jesu, wie sie uns in Zügen, die bis in's Einzelste ausgeprägt sind, aus dem ihn zunächst umgebenden Kreise überliefert ist.

1. Das Zeugniß für die Sündlosigkeit Jesu; und zwar

a. durch andere Personen.

Wenn wir den prüfenden Blick auf die Lebenserscheinung Jesu richten, so kann wohl der Wunsch aufsteigen, es möchten uns Menschen der verschiedensten Art, auch außerhalb des Christenthums stehende und mehr zweifelnde oder selbst gegnerische, ausdrückliche Berichte über den Eindruck seines Wesens hinterlassen haben. Ein solches Verlangen wird durch die Geschichte nur in einem äußerst geringen Maaße befriedigt. Wir wissen wohl mit zweifelloser Gewißheit auch aus heidnischen Schriftstellern, daß Jesus zur Zeit des Kaisers Tiberius den Kreuzestod erduldet habe*), und daß ihm schon in der frühesten Zeit von denen, die nach ihm als dem Christus benannt wurden, eine göttliche Verehrung gewidmet ward.**) Wir haben auch die Stelle eines jüdischen Autors, des Josephus, in der, sofern sie ächt ist, im Allgemeinen wohlwollend und anerkennend über Jesum gesprochen wird.***) Wir ersehen endlich überhaupt aus den verschiedenen Aeußerungen der außerchristlichen Schriftsteller, daß für die Stiftung der christlichen Gemeinschaft der Person Jesu von Anfang an die entscheidendste Bedeutung beigelegt wurde†). Aber etwas Individuelles und Charakteristisches über diese Person selbst erfahren wir allerdings von dieser Seite nicht. Damit sind wir ganz an den Kreis derer gewiesen, die Jesu im Glauben und in hingebender Liebe zugethan waren, an den apostolischen. Doch ist das aus diesem Kreis Ueberlieferte nicht so angethan, daß wir daraus nur gleichsam eine eintönige Stimme der Anerkennung und Bewunderung für die sittliche Hoheit Jesu vernähmen,

---

*) Tacitus Annalen XV, 44. Suetonius im Leben des Claudius Kap. 24 u. a.

**) Plinius in dem bekannten Brief an Trajan, Epist. X, 97.

***) Archaeol. XVIII, 3, 3. Die Stelle scheint mir aus ächten Bestandtheilen und späteren Zusätzen gemischt. Jedenfalls wird Jesus als der, „den man Christus nenne," von Josephus erwähnt Archaeol. XX, 9, 1.

†) S. Hist. oder Mythisch? S. 10—13.

sondern wir erhalten dadurch von dem Eindruck, den Jesus machte, ein sehr reich ausgestattetes, mannichfaltiges und durchaus eigenthümliches Lebensgemälde. Zwar fassen die Apostel das, was ihnen Jesus von sittlicher Seite war, auch in Gesammtaussprüchen von lehrhafter Art zusammen; aber neben diesen, die schon für sich nicht den Charakter stehender Formeln, sondern den eines freien Ueberzeugungsausdrucks an sich tragen, steht zugleich die evangelische Verkündigung, und in ihr haben wir eine in den verschiedenartigsten Bildern ausgeführte Schilderung ebenso von der Art und Weise, wie sich Menschen ganz entgegengesetzter Gesinnung und Herzensstellung — gleichgültige und lebendig ergriffene, hingebende und entschieden widerstrebende — zu der sittlichen Erscheinung Jesu verhalten haben, als auch von dieser Erscheinung selbst in allen den Lebenslagen und Grundverhältnissen, in welchen sich überhaupt ein Charakter erproben kann.

Betrachten wir dies nun näher und zwar zuerst die hierher gehörigen

Züge und Aussprüche allgemeinerer Art.

Ein Hauptmerkmal des klar ausgeprägten, starken Charakters liegt schon darin, daß er eine entschiedene Gegenwirkung, selbst eine feindselige, hervorruft. So war es auch bei Jesu. Er erweckte sich durch sein von aller menschlichen Rücksicht freies Auftreten unversöhnliche Feinde. Aber ihr spürender Haß, der ihm überall auf dem Fuße folgte, fand nichts, um die Reinheit seines Wandels anzutasten. Dagegen wurden auch solche, die ihm sonst gleichgültig gegenüberstanden, unwillkürlich von der eigenthümlichen Hoheit seines Wesens getroffen und ergriffen. Der weltliche Richter Jesu, ein für Höheres und Edleres wenig empfänglicher, ja selbst harter und grausamer Mann, fühlt sich doch gedrungen, die Unschuld des Verfolgten feierlich zu bezeugen*). Dessen Gattin, ohne Zweifel milder gesinnt, aber doch wohl an sich wenig bekümmert um einen jüdischen Volkslehrer, ist dennoch so erfüllt von der Gewißheit der Unsträflichkeit Jesu, daß ihr der Gedanke, ihr Gatte könne sich mit dem Blute dieses Gerechten beflecken, auch im Schlafe keine Ruhe läßt.**) Der Befehlshaber der römischen Wache am Kreuze Jesu wird von dem

*) Für die Charakteristik des Pilatus ist besonders Philo in der Legat. ad Caj. T. II. p. 590 ed. Mang zu beachten. Einzelne Züge gibt Schneckenburger in den Vorles. über neutest. Zeitgeschichte, herausgeg. von Dr. Löhlein, S. 209 ff.

**) Matth. 27, 19. Besonders die Worte: *μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.*

Eindruck, den der Gekreuzigte macht, so überwältigt, daß er ein Zeugniß von der Frömmigkeit Jesu ablegt, welches eine über das gewöhnliche menschliche Maaß weit hinausgehende Verehrung beurkundet*). Und selbst der mitgekreuzigte Verbrecher faßt in dem Anblick des Sterbenden, der in dieser tiefsten Verlassenheit nichts an sich zu haben schien, was Glauben wecken konnte, das vollste Vertrauen zu dessen Person und darin die Freudigkeit eines besseren Lebens**).

Nirgends läßt die Erscheinung Jesu gleichgültig; nach allen Seiten macht sie einen mächtigen Eindruck. Seine Person wirkt überall scheidend auf die sittlichen Zustände und während seines ganzen Lebens übt er schon durch sein bloßes Dasein ein stilles, unwiderstehliches Gericht über die ihn Umgebenden. Am stärksten zeigt sich dies bei denen, welche ihm am nächsten stehen, und aus diesem Kreise, dem apostolischen, mögen hier nur zwei besonders bezeichnende Beispiele angeführt werden: der Verräther Jesu und derjenige Apostel, auf den Jesus als auf den bekennenden Felsenmann seine Gemeinde gründete.

Auch Judas Iscarioth ist ein Zeuge für die Reinheit und Unschuld Jesu und zwar ein Thatzeuge der ausgeprägtesten Art, freilich nicht durch eine Opferthat des Glaubens und der Liebe, wohl aber durch eine That der Verzweifelung. Wie die andern Apostel, so hatte auch er in dreijährigem vertrautem Umgang alle Gelegenheit, Jesum auf's genaueste zu beobachten, und wenn er irgend einen sittlichen Makel bei Jesu gefunden hätte, so würde er diesen nach vollbrachtem Verrath gewiß hervorgesucht haben, um seine Handlung zu beschönigen und sein Gewissen zu beschwichtigen. Aber er findet nichts, er sieht sich zu dem Bekenntniß gezwungen, unschuldiges Blut***) verrathen zu haben, und das Bewußtsein dieses Frevels lastet so schwer auf seiner Seele, daß er hingeht und sich selbst den Tod gibt. So bezeugt sich auch in ihm und durch ihn die sittliche Hoheit und Macht Jesu, aber nicht als ein Licht zum Leben, sondern als ein Gericht zum Tode.

Das Gegenbild hierzu zeigt uns Petrus. Derselbe Apostel, der zuerst das Bekenntniß des Glaubens an Jesum als Sohn des lebendigen Gottes ablegt, legt gleichmäßig auch ein sehr denkwürdiges, wenn gleich mehr indirect ausgedrücktes Bekenntniß von der sittlichen Herrlichkeit seines Meisters ab. Wir meinen damit

---

*) Luc. 23, 47. Matth. 27, 54.
**) Luc. 23, 40.
***) αἷμα ἀθῶον, Matth. 27, 4.

zunächst das Wort, in welches Petrus nach dem wunderbaren Fischzug ausbricht*): „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch!" Dieses Wort hatte allerdings seinen nächsten Grund in der erfahrenen Machterweisung Jesu; aber es ist wohl zu bemerken, daß dieser gegenüber Petrus nicht spricht: „Ich bin ein schwacher, nichtiger", sondern: „Ich bin ein sündiger Mensch." Daraus geht deutlich hervor, daß Petrus in dem, der sich so machtvoll erwiesen, vor allem einen solchen erkannte, der sich durch die Gemeinschaft mit ihm, dem Sünder, beflecken würde, also einen von der Sünde Ausgenommenen, einen Heiligen. Der Sünder und der Heilige Gottes — so scheint es ihm — gehören nicht zusammen. Wir haben in diesem Wort einen unmittelbaren Ausbruch der von der sittlichen Hoheit und Einzigkeit Jesu ergriffenen Seele, wie er nicht stärker und bezeichnender gedacht werden könnte, zugleich aber auch einen Beweis dafür, wie sich der Apostel die Wundermacht Jesu nur denken konnte, als eine auf sittlichem Grunde ruhende und von der sündlosen Vollkommenheit untrennbare**), wie also für ihn das Wunderbare des Naturgebietes mit dem des sittlichen auf's genaueste zusammenhing. An diesen Zug reiht sich aber auch noch ein anderer ähnlicher im Leben Petri an. Es war nach der Verleugnung seines Herrn und Meisters, wo dieser ihn nur anzublicken brauchte***), um das tiefste Bewußtsein der Sünde und die bitterste Reue im Herzen des Apostels hervorzurufen. Ein bloßer Blick hätte das nicht vermocht, wenn dem Petrus nicht zugleich die heilige Reinheit und Hoheit des von ihm Verleugneten in ihrer unwiderstehlichen Macht vor die Seele getreten wäre. Die heilige Reinheit Jesu und die eigene Sündhaftigkeit stehen sich im Gemüthe des Apostels wie zwei Pole gegenüber, die sich in ihrer Wirkung auf sein Inneres gegenseitig bedingen.

Was uns in dem Bisherigen schon in geschichtlichen Zügen entgegentritt, das wird dann auch in zahlreichen Lehraussprüchen der Apostel noch bestimmter und ausdrücklicher hervorgehoben, und zwar so, daß dabei offenbar nicht blos von sittlichen Vorzügen, welche Jesus auch mit andern theilen könnte, die Rede ist, sondern von einer Vollkommenheit, die nur ihm zukommt; auch wird diese alles überragende Erhabenheit nicht blos in unbestimmter, indirecter Weise angedeutet, sondern auf's bestimm-

---

*) Luc. 5, 8.

**) Der Gedanke von der Unvereinbarkeit des Wunderthuns mit sündhafter Lebensbeschaffenheit wird übrigens auch sonst, selbst außerhalb des Apostelkreises ausgesprochen, Joh. 9, 16. 24. 31. 33.

***) Luc. 22, 61.

teste und directeste behauptet. Alle apostolischen Männer — an ihrer Spitze der Apostel, dessen Lebensbekenntniß wir eben vernommen haben, und der Vertrauteste Jesu, Johannes — erkennen in Ihm nicht nur einen Gerechten und Unschuldigen, sondern den Gerechten und Heiligen im eminentesten, ja in einem einzigen Sinn*). Er ist ihnen der, welcher versucht ist allenthalben wie wir, aber ohne Sünde**); der, welcher uns das wahre Vorbild ist, weil er keine Sünde gethan und kein Betrug in seinem Munde gefunden worden***); das reine, fleckenlose Lamm†); der rechte Hohepriester, der heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und erhaben ist über den Himmel††); der darum nicht bedarf, wie die andern hohen Priester, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, vielmehr gerade, weil sich in ihm selbst keine Sünde fand, fähig war, unsere Sünden hinwegzunehmen†††). Auch hätten ja ohne die Ueberzeugung von seiner sündefreien Heiligkeit die Apostel in Jesu gar nicht das erblicken können, was sie wirklich in ihm sahen: nicht allein den erhabensten Propheten, sondern den mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteten Messias*†), den Gründer des Gottesreiches, in welchem er selbst Gesetzgeber und König

---

*) Apostelgesch. 3, 14. 8, 25. 22, 14. 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. Hebr. 4, 15. Vergl. auch 1 Timoth. 3, 16.

**) Hebr. 4, 15.

***) 1 Petr. 2, 21. Den Ausdruck ὑπογραμμός umschreibt Nitzsch treffend mit: lebendige Reinschrift und Vorschrift des gottgefälligen Handelns.

†) 1 Petr. 1, 19.

††) Hebr. 7, 26 und 27. Die in dieser Stelle gebrauchten Ausdrücke „gesondert von den Sündern und höher als die Himmel" sind ohne Zweifel zunächst im localen Sinne zu nehmen; aber zugleich sind sie ebenso unzweifelhaft auch ein symbolischer Ausdruck für die innere Erhabenheit ethischer und methophysischer Art, welche der Verfasser Christo zuerkennt. Sie bezeichnen den weit über alles Sündige hinausgehenden, in überweltlicher Herrlichkeit sich bewährenden Stand vollkommenster Gottesgemeinschaft. Aber der Eintritt in diesen Stand hat ja natürlich die absolute Heiligkeit und Sündlosigkeit des dazu Erhöhten zu seiner allerersten Voraussetzung, und so würde diese ganz entschieden schon in den letzteren Worten liegen, auch wenn sie nicht in den unmittelbar vorangehenden auf's ausdrücklichste bezeugt wäre. Man vergl. die gründliche Erörterung von Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs II, §. 55. S. 460 ff. und dazu, was die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu im Hebräerbrief überhaupt betrifft, Abth. 1, §. 37 und 38. S. 317 und 321 ff.

†††) Hebr. 7, 27. 2 Cor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5, zu welcher Stelle der Commentar von Lücke S. 161 und 62 zu vergleichen ist.

*†) Daß der Messias sündlos sein werde, ist im a. Test. zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber es lag in der Natur der Sache und ist wenigstens angedeutet Jes. 53, 9 (vergl. mit 1 Petr. 2, 22). S. Umbreit, Der Knecht Gottes, S. 56—60.

sein sollte, den Erlöser von der Sünde, das Ebenbild Gottes des Alleinguten und Heiligen. Denn das alles, zumal der vollkommene Erlöser von der Sünde, konnte für sie offenbar nur eine Persönlichkeit sein, von deren heiliger Makellosigkeit sie auf's innigste durchdrungen waren.

Indeß die bisher geltend gemachten Züge und Aussprüche, besonders die letzteren, sind immer noch mehr allgemeiner Art und ermangeln zum Theil der individuellen Ausfüllung. Man könnte sie daher auch für Produkte der dogmatischen Reflexion erklären und etwa sagen: die Gläubigen waren einmal vom Messias- und Erlösercharakter Jesu überzeugt; sie mußten ihm also auch die Eigenschaften beilegen, welche dieser Charakter forderte, und dazu gehörte ohne Zweifel sündlose Heiligkeit. Diese Auffassung läßt freilich unerklärt, wie sich der Glaube an Jesum als Messias und Erlöser überhaupt bilden konnte, wenn er nicht in der That den Eindruck einer sündlos reinen Persönlichkeit machte. Auch war, wie wir später sehen werden, Sündlosigkeit gar nicht ein so geläufiger Gedanke, den man nur aufzugreifen und auf irgend eine Person anzuwenden brauchte; vielmehr tritt derselbe erst mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu bestimmt in's Bewußtsein, mußte also in dieser Erscheinung auch einen Grund haben. Vornehmlich aber kommt in Betracht, daß die apostolische Darstellung der Person Jesu durchaus nicht im Kreise blos allgemein gehaltener Aussagen stehen bleibt, sondern zugleich ein reichlichst ausgeführtes Lebens- und Charakterbild gibt. Dadurch erhält jenes Allgemeinere seinen vollen und sicheren Lebensgrund. Und zwar ist dies um so mehr der Fall, als in der Art, wie uns die apostolischen Schriftsteller das Bild Jesu liefern, nichts von reflectirender Absichtlichkeit, wohl aber die kunstloseste Einfalt wahrzunehmen ist, die uns nur thatsächliche Züge darbietet, aber Züge, die sich doch wie von selbst zu einem vollkommen harmonischen Ganzen von einziger Beschaffenheit zusammenschließen.

Hiermit stellt sich uns die Aufgabe, die in den Evangelien niedergelegten Züge des Bildes Jesu in ein Ganzes zu fassen. Es ist dies, wie niemand leugnen wird, eine Aufgabe, die nie vollkommen erschöpfend, immer nur annähernd gelöst werden kann, die in sich selbst unendlicher Art ist und zugleich für jede Zeit und Entwickelungsstufe neue Seiten darbietet. Aber sie tritt uns hier unabweisbar entgegen und so soll denn auch von uns beim vollsten Gefühl der Unzulänglichkeit eine Lösung versucht werden!

Das Charakterbild Jesu.

Daß es der Eindruck der Größe ist, den die evangelische Schilderung Jesu macht, darin stimmen alle überein, und selbst Gegner des positiven Christenthums sind oft davon überwältigt worden. Aber zugleich ist die Größe, die sich in ihm offenbart, von durchaus neuer Art. Er ist nicht weltlich groß, sondern groß „vor Gott*)." Im heidnischen Alterthum wird der als groß verehrt, welcher vor andern wetteifernd vorstrebt und sich entweder durch gewaltige Thaten oder durch glänzende Leistungen im Bereich der Kunst und Wissenschaft über seine Zeitgenossen als ein Erster erhebt**), und immer besteht seine Größe zugleich darin, daß sich in ihm innerhalb eines bestimmten Gebietes höheren Wirkens der Geist seines Volkes in der ausgeprägtesten Gestalt verkörpert. Auf dem Boden des alten Bundes verändert sich dies zwar dahin, daß es nicht mehr blos die auf sich selbst gestellte Menschenkraft ist, aus der das Große abgeleitet wird, sondern eine unmittelbar wirkende göttliche; aber doch wird auch hier die Größe wesentlich in solchen Machterweisungen des Geistes gefunden, die, über das gewöhnlich Menschliche hinausgehend, als etwas Außerordentliches und Gebietendes in das Leben hereintreten, und auch hier bewegt sich alles innerhalb scharf gezogener Gränzen der Nationalität.

Ganz anders verhält es sich bei Jesu. Sein Weg geht nicht hinauf, sondern hinab; er wird nicht groß durch Emporsteigen, sondern durch Herablassung; seine Größe ist darum nicht eine glänzende, sondern eine stille. Alles ist bei ihm darauf gerichtet, den Niedrigen und Geringen entgegenzukommen, das Verlorene zu suchen, nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen. Seine Hoheit verhüllt sich in Knechtsgestalt, und wie er überall vor weltlicher Herrlichkeit zurückweicht***) und nie seine Ehre sucht, so bewährt er auch die Stärke seines Willens am meisten darin, keinen eigenen Willen zu haben, sondern alles Gott anheimzustellen. Seine Seele ist stille zu Gott und sein ganzer Wandel, insbesondere wenn er auch das Schwerste schweigend über sich ergehen läßt, ist nur ein ununterbrochener Ausdruck der vollkommensten Ergebung in den göttlichen Rathschluß.

Dies ist nicht eine Größe, welche unmittelbar in die Augen

---

*) Luc. 1, 15. 32.

**) Schon Homer drückt in dieser Beziehung das Bewußtsein der Griechenwelt in den prägnanten Worten aus: „Immer der Erste zu sein und vorzustreben vor andern."

***) Joh. 6, 15. Vergl. Joh. 5, 41.

fällt und nach außen einen mächtigen Eindruck macht, sondern eine Größe des innerlichen Seins. Bevor Jesus nach außen irgend etwas gethan hat, war er groß am inwendigen Menschen. Und wenn er dann doch auch nach außen Wirkungen hervorbrachte, mit denen nichts Anderes zu vergleichen ist, so lag der Grund davon vor allem darin, daß das, was er that, von Ihm gethan wurde, von dieser in ihrem inneren Wesen so einzigen Persönlichkeit. Seine Jünger mochten, wie er selbst sagt*), die gleichen oder sogar größere Werke thun, als er; aber diese Werke konnten doch nie die nämliche Bedeutung gewinnen, wie die seinigen, weil bei ihm die Grundlage der Persönlichkeit, von der alles ausging, eine Beschaffenheit von viel höherer Art hatte.

Das aber, worin diese Persönlichkeit wurzelt und wofür sie allein lebt, ist nicht etwas Besonderes und Abgegränztes, wie der Geist eines Volkes oder ein einzelnes Gebiet der menschlichen Thätigkeit, sondern es ist das, was ohne Ausnahme allen Menschen zukommt: die Darstellung des rechten Verhältnisses zu Gott und den menschlichen Brüdern. Dieses als der Gottes- und Menschensohn in sich und von sich aus in der ganzen Menschheit zu verwirklichen, darin geht Jesu ganzes Leben auf. So hat er keinen besonderen Beruf; aber er hat den Beruf aller Berufe, denjenigen, durch dessen vollkommene Erfüllung alle Einzelberufe erst ihre wahre und ewige Grundlage erhalten sollten**). Darum ist aber auch seine Größe nicht eine solche, wie sie auf einzelnen Gebieten erworben wird, nicht die eines Helden oder Staatsmannes, eines Denkers oder Künstlers, sondern sie geht, weil in ihr das Allgemeinmenschliche gerade in seiner höchsten Stellung, in der Stellung zu Gott und von Gott aus zur ganzen Menschheit offenbar wird, weit über das alles hinaus: es ist eine Größe, für welche keine andere ein Maaß gibt, vor der vielmehr jede andere, die sich nicht selbst überhebt, sich unbedingt beugen muß.

Es genügt jedoch nicht, die Größe Jesu in allgemeinen Umrissen anzudeuten, wir müssen auch auf Einzelnes eingehen. Nur wird dies nicht so geschehen dürfen, daß wir in einer Zusammenstellung besonders prägnanter Züge die Haupttugenden

---

*) Joh. 14, 12.

**) Vergl. Martensen, christl. Dogm. §. 142, S. 319. Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 62. Dorner, Jesu sündl. Vollk. S. 15.

Jesu der Reihe nach zu veranschaulichen suchen. Jesus hat ja nicht einzelne Tugenden, sondern er hat — nach dem vielsagenden Ausdruck des Johannes*) — das Leben geoffenbart. Dieses Gesammtleben werden wir vor allem zur Anschauung zu bringen haben; aber in der hierzu erforderlichen Zusammenfassung werden dann, wenn sie lebendig sein soll, allerdings auch einzelne Züge ihre Stelle finden müssen.

Was sich in der evangelischen Schilderung Jesu zu allererst fühlbar macht, das ist die Harmonie, die sein ganzes Leben beherrscht, der Friede, von dem er umflossen ist und den er auch seiner Umgebung mittheilt. Seine Erscheinung macht durchaus den Eindruck der Ruhe, Besonnenheit und Sicherheit, verbunden mit tiefer, unerschöpflicher geistiger Bewegung. Es ist nicht der mächtige Aufschwung eines Jesaia oder Ezechiel, nicht die gesetzgeberische, gewaltig hervortretende Thatkraft eines Moses, was ihn auszeichnet; sondern sein ganzes Wesen ist Heiterkeit und Milde, und das auflodernde Feuer der alten Propheten verwandelt sich bei ihm in einen sanft, aber stetig wirkenden schöpferischen Hauch des Geistes. Wie dem Elia nicht der Sturm, der Felsen zerbrach, nicht das erschütternde Erdbeben oder das verzehrende Feuer, sondern ein „stilles, sanftes Sausen" die Nähe des Herrn offenbarte, so ist sie in Jesu offenbar geworden.**) In ununterbrochener Gleichmäßigkeit wandelt er auf einer Höhe, der sich sonst nur besonders Begnadigte in einzelnen Momenten annähern. Gleich der Sonne am reinen Firmament geht er still und fest, ohne abzuweichen, seine sichere Bahn. Sein Wort ist voll Licht und sein Handeln voll erwärmender Innigkeit, aber ohne heftige Aufwallung und Leidenschaft. Nichts thut er unbesonnen oder zwecklos; alles, was er beginnt, geschieht mit vollester Sicherheit und erreicht stets seine Absicht. Auch wo er mit strafender, ja eifernder Strenge auftritt, ist es nicht persönliche Gereiztheit, was ihn bewegt, sondern der heilige Zorn der Liebe, der die Sünde haßt, aber im Sünder den erlösungsfähigen Menschen liebt. Und wie in solchen Fällen, so in allen, auch den versuchungsvollsten Lagen seines Lebens bewährt er eine jederzeit gleichbleibende klare Fassung und ein reines Ebenmaaß der Selbstbeherrschung. So trägt er in sich selbst den Frieden, und kann auch zu den Seinen das herrliche Wort sprechen: „den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch***)."

*) Joh. 1, 4.

**) 1 Buch der Könige 19, 8—15. Man sehe die treffende Anwendung dieser Stelle bei Joh. von Müller Allgem. Gesch. Buch IX, Cap. 6.

***) Joh. 14, 27.

Dieses Harmonische und Friedevolle im Wesen Jesu entspringt jedoch nicht etwa daraus, daß in ihm die verschiedenen Lebenskräfte und Lebensthätigkeiten auf ein solches Maaß herabgestimmt sind, vermöge dessen keine zur vollen Bethätigung ihrer Energie kommen kann. Das wäre nicht Harmonie der Größe, sondern der Mittelmäßigkeit. Harmonie der Größe ist nur in einem starken Charakter, nur da, wo ein reich und kraftvoll bewegtes, tiefes Leben quillt und Entgegenstrebendes zum Einklang gebracht ist.

Und dies ist in eminenter Weise in Jesu der Fall: in ihm, der ebenso das Schwert sendet wie den Frieden, der mit gleichem Recht der Löwe aus dem Stamm Juda genannt wird, wie das Lamm, das der Welt Sünde trägt. Die in ihm sich kundgebende Harmonie ruht auf der reichsten Geistes- und Herzensfülle und bewährt sich darin, daß Grundrichtungen des Lebens, die sich sonst ausschließen, Kräfte und Thätigkeiten, die sonst vereinzelt vorzukommen pflegen, in aller Energie zusammenwirken und durch die höchste Geistesmacht zu einem lebensreichen Ganzen verschmolzen sind. Auf eine durchaus neue, von keiner Persönlichkeit vor ihm auch nur annähernd verwirklichte Weise vereinigt und durchdringt sich in ihm das Individuelle und das Allgemeinmenschliche, die Selbständigkeit und die Hingebung, das Handeln und das Dulden, das majestätisch Erhabene und die demuthsvollste Herablassung; und zwar so, daß wir keinen dieser Züge missen können, wenn wir sein Lebensbild im ungeschmälerten Bestand haben wollen.

Blicken wir zuerst auf das Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinmenschlichen in der Person Jesu! Jesus ist als Mensch unter alle Ordnungen des menschlichen Seins gestellt, unter die Bedingungen die Geschlechtes und der Familie, der Geistesbegabung und der Gemüthsstimmung, der Nationalität und des geschichtlich gegebenen Zeitzustandes. Auch geht er auf alle diese Sonderbeziehungen ein und wird ihnen gerecht. Aber sie werden ihm nicht zu einer Schranke, sondern dienen ihm nur als Mittel, um durch sie hindurch das wahrhaft Menschliche zur Verwirklichung zu bringen.

Vermöge der unbezwinglichen Willenskraft, die er bewährt, können wir Jesum im vollen Sinne des Worts einen Mann nennen; aber wir dürfen nicht deshalb sein Eigenthümliches in die Männlichkeit setzen, insofern diese der Weiblichkeit entgegensteht: denn er bewährt ebenso auch die ganze Sanftheit, Reinheit und Zartheit des weiblichen Wesens. Wir finden in ihm eine hohe geistige Begabung; aber es wäre verkehrt, ihn als

vorwiegend scharfsinnig oder tiefsinnig, geistreich oder phantasievoll zu bezeichnen: weil keine dieser Gaben, obwohl sie alle sich kräftigst wirksam erweisen, als herrschend in seinem Geiste hervortritt. Wir nehmen nicht minder verschiedene Sinnesweisen und einen lebendigen Wechsel der Stimmungen in ihm wahr: den heiteren und sorglosen, wie den tief ernsten und wehmuthsvollen Sinn, die feine Erregbarkeit und den unbewegten Gleichmuth, das schmerzliche Bangen und die freudige Erhebung; aber wir müßten es als ungehörig betrachten, wollte man ihm deshalb ein Temperament in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes beilegen: denn alles, was wir von ihm wissen, macht den Eindruck einer durchaus gesunden Mischung der Gemüthsanlagen und eines stets naturgemäßen Wechsels der Gemüthsbewegungen*).

Vornehmlich aber zeigt sich die Durchdringung des Besonderen und Allgemeinen, die Ausfüllung der gegebenen individuellen Form mit dem höheren, universell menschlichen Geist in der Stellung, welche Jesus zur Familie und Nationalität einnimmt. Er genügt allen Pflichten des Familienliedes und bewährt namentlich die zärteste Sohnesliebe bis zu seiner Todesstunde. Aber er ordnet auch alles, was in den Kreis der Familie fällt, dem höheren Ganzen und den göttlichen Zwecken unter**). Als Stifter des Gottesreiches erblickt er in jedem, der den Willen Gottes thut, Mutter, Bruder und Schwester, und in demselben Sinne fordert er von jedem Mitglied des Reiches die Fähigkeit, auch die theuersten Familienbande zu lösen, wenn diese hindern, dem alleinigen Herrn und Meister nachzufolgen. Gleicherweise hört er nicht auf, Glied seines Volkes zu sein und wie er mit gewissenhafter Treue in alle göttlichen Ordnungen, die dem Israeliten gegeben waren, eingeht, ja selbst der menschlichen Sitte, wo sie löblich ist, sich willig unterzieht, so schließt er sich auch in seinem Wirken auf's lebendigste an die Bedürfnisse und Formen des Volksgeistes und an die vorliegenden Bedingungen der Zeit und Oertlichkeit an. Zugleich aber liegt in seinem Verhalten nicht ein Schatten von dem, was die natürliche Volksthümlichkeit, der

---

*) Geistvolle Bemerkungen hierüber gibt die christl. Dogmatik von Martensen §. 141 S. 314—318. Früher sprach man wohl auch vom Temperamente Jesu und namentlich schreibt ihm Winkler in seiner Psychographie Jesu, Leipzig 1826, S. 122 das cholerische Temperament als das des großen Geistes zu. S. auch Naumann, de Jesu Chr. ab animi affectibus non immuni, Lips. 1840, und dagegen Theile im theol. Lit. Bl. Febr. 1841 Nr. 19. Uebereinstimmend mit meiner Darstellung Dorner, J. sündl. Vollk. S. 30 und Schaff, the moral Char. of Christ p. 28.

**) Z. B. Joh. 2, 4. Marc. 3, 32—35. Luc. 11, 27. 28.

er angehört, zu ihrem Nachtheil kennzeichnet; vielmehr hebt er dieselbe über ihre Beschränkungen hoch empor und bringt das, wodurch sie eine entscheidende Bedeutung für die religiöse Entwickelung der gesammten Menschheit haben sollte, in sich zur herrlichsten Erfüllung.

Hier finden wir einen der Grundzüge, wodurch Jesus sich von allen, auch den größesten Geistern des Alterthums durchgreifend unterscheidet. Alle diese Geister, wie tiefsinnig sonst in ihrem Denken oder wie großartig in ihrem Handeln sie sein mögen, tragen das Gepräge der Nationalität und der Zeit, nicht blos in der Erscheinungsform ihres Lebens, sondern in dessen wesentlichem Inhalt. Ihre preiswürdigste Tugend, selbst die eines Sokrates, besteht im freien Gehorsam gegen die Gesetze ihres Landes und in der treuen Befolgung der heimischen Sitten; ihre schönste Begeisterung gilt den Zwecken des Vaterlandes und ihre höchste That ist der Tod für dasselbe; und wie sie aus dem Geist ihres Volkes und ihrer Zeit herauswachsen, so beruht auch ihre Rückwirkung auf Volk und Zeit zumeist darauf, daß sie diesem Geiste den vollesten und edelsten Ausdruck geben.*) Jesus steht an Kraft des Handelns, an Opferbereitwilligkeit und Todesfreudigkeit keinem Helden oder Weisen irgend einer Zeit nach; aber was sein ganzes Leben bestimmt und leitet, liegt nicht im Bereich der Nationalität, sondern der Menschheit, nicht im Zeitlichen, sondern im Ewigen. Seine sittliche Erscheinung trägt nicht den Typus der Periode, der er angehört, „sie hat ewigen Ton." Rein aus dem eigenen Inneren heraus sich entfaltend, stellt Er, wenn auch an das Nationale sich anschließend, so doch wesentlich dessen Schranken durchbrechend und aufhebend, zuerst das volle, ungetrübte Bild des Menschen dar und führt dadurch die Idee der Humanität verwirklicht in die Menschheit ein**). Und ebenso ist er der Erste, der in seinem Wirken,

---

*) Am meisten unter den Alten geht wohl Sokrates über die nationalen Schranken hinaus und er selbst wollte auch als Kosmopolit betrachtet sein (Cic. Tusc. Quaest. V. 37.: Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, Mundanum, inquit, totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur); allein dessen ungeachtet hatte sein ganzes Wesen, auch sein sittliches, ein griechisches Gepräge und stand in der bestimmtesten Beziehung zu den vaterländischen Sitten und Gesetzen. Ritter, Gesch. der Philos. II. 35. Dasselbe gilt von der Frömmigkeit des Sakrates, die auch, trotz des Eigenthümlichen, was er hatte, auf den volksmäßigen Ueberlieferungen ruhte und keineswegs den universell-humanen Charakter der christlichen hatte. Ebendas. S. 38.

**) S. die gehaltvolle Rede von Hundeshagen: über die Natur und geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee, Heidelberg 1852 bes. S. 15—21.

obwohl er nach geschichtlicher Ordnung bei seinem Volke beginnt, doch in diese Gränze nicht eingeschlossen bleibt, sondern in heiliger Liebe das Ganze der Menschheit umfaßt und dafür zu leben und zu sterben wagt. Dadurch ist er der Bildner der Menschheit als eines lebendigen Ganzen, als eines von göttlichen Kräften durchströmten einheitlichen Leibes, der Stifter des Gottesreiches geworden. Und das konnte er nur werden, indem er einerseits zwar den unendlichen Werth jeder einzelnen Menschenseele liebend anerkannte und auf alle göttlich geordneten Unterschiede im Menschenleben hingebend einging, andererseits aber auch über alles Besondere, was Individuum oder Familie, Stamm oder Volk heißen mag, hinausging, die ganze Menschheit in seinem Geist und Herzen zusammenfaßte und alle Besonderheit durch das neue Höhere, was er hineinlegte, zum wahrhaft Menschlichen, Allgemeingültigen verklärte. Hiernach tritt uns allerdings in Jesu das allgemeine Sittliche besonders wahrnehmbar entgegen. Doch ist dieses nie ein unbestimmt Allgemeines und Verschwimmendes, ein farblos Abstractes, sondern in allen Beziehungen so erfüllt von reichem, lebensfrischem, völlig ungewöhnlichem Inhalt, daß wir dem Charakter Jesu auch den Grundzug des Individuellen, des ausgeprägtetsten Eigenthümlichseins ganz entschieden zuerkennen müssen*).

Aber nicht blos das Individuelle und Allgemeinmenschliche löst sich in der Person Jesu in schöne Einheit auf; auch andre Grundgegensätze des Menschenlebens, die Selbständigkeit und Hingebung, das Handeln und Dulden, durchdringen sich in ihm zur vollen Harmonie. In aller menschlichen Entwickelung zwar, sofern sie nicht sittlich ganz abnorm ist, wird Beides zusammen sein: Selbständigkeit und Hingebung, Kraft des Handelns und Fähigkeit des Duldens; aber überall wird sich auch zeigen, daß entweder Eines oder das Andre das Uebergewicht hat, daß der durch Selbständigkeit und Thatkraft Hervorragende nicht gleich groß an Hingebung und Dulderſinn, oder umgekehrt der in hohem Grad Hingebende und zum Dulden Bereitwillige nicht in gleichem Maaße selbständig und thatkräftig ist. In der Person Jesu ist dieser Gegensatz vollständig ausgeglichen: seine Selbständigkeit bewährt sich in unbedingter Hingebung und seine Hingebung ruht auf der höchsten Selbständigkeit; sein Handeln, in welchem immer auch ein Zug des Leidens ist, offenbart zugleich den erhabensten Dulbergeist, und sein Leiden, indem er mit voller

*) Vergl. Dorner, J. sündl. Vollk. S. 15 und 44. Schaff, on the mor. Char. of Chr. p. 26 ff.

Freiheit in dasselbe eintritt, zeigt zugleich die ausdauerndste Thatkraft.

Jesus ist der vollkommen Selbständige, der von innen heraus unbedingt Freie und seiner selbst Mächtige*). Wohl bedarf auch Er, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege, im äußeren Leben der Beihülfe Anderer und nimmt für das innere Leben die Liebe der Seinigen in Anspruch. Er schließt den Johannes näher an's Herz, er freut sich der Hingebung der Sünderin, es verlangt ihn „herzlich" mit den Jüngern das Osterlamm zu essen, er begehrt im letzten Seelenkampf ihre theilnehmende Nähe. Aber dieses menschlich reine Bedürfniß der Theilnahme wird bei ihm nie zur Abhängigkeit von andern. Er bleibt dennoch stets ganz in sich gegründet und bestimmt sich nur aus sich selbst heraus. Er kann zu den Aposteln sprechen: Ihr habt nicht mich, sondern ich habe euch erwählt; ihr nennt mich euern Herrn und Meister und thut wohl daran, denn ich bin es auch. Und er spricht dies nicht blos, er bewährt es auch: denn überall in den höchsten Beziehungen erscheint er nicht als Empfangender, sondern als Mittheilender, nicht als der durch andre Gestärkte, sondern als der sie Stärkende und wahrhaft frei Machende. In den entscheidungsvollsten Prüfungen ist er nur auf sich gestellt und gerade in Gethsemane, da die Jünger schlummern, am Kreuze, da sie von ihm weichen, zeigt sich erst die ganze Seelenkraft des Hirten, der unerschüttert fest bleibt, während die Heerde geschlagen ist. Auch bedarf er zu der Herrschaft, die er übt, nicht gleich andern irgend welcher Mittel, die außer ihm liegen; vielmehr ruht alles, wodurch er wirkt, ganz und gar in ihm selbst, und man kann auch in diesem Sinn das Prophetenwort**) auf ihn anwenden: „Die Herrschaft ist auf seiner Schulter." Aber in dieser Selbständigkeit, in der er der tief erkannten Sünde der Welt gegenüber als der Freie und Reine dasteht, schließt er sich doch gegen die sündhaft Unfreien und Unreinen nie theilnahmlos ab; im Gegentheil, gerade als der Selbständige gibt er sich ohne Rückhalt hin und als der, der das Leben in sich selber hat, lebt er nicht für sich, sondern nur für andere. Nichts Menschliches bleibt ihm fremd. Er weint über Jerusalem; es jammert ihn des Volkes; er ruft alle Mühseligen und Beladenen zu sich; er predigt den Armen das Evangelium; sein Thun ist, das zerstoßene Rohr wieder aufzurichten und den glimmenden Docht anzufachen; sein ganzes Leben bis zum Kreuzestod steht

*) Schön ausgeführt von Dorner, J. sündl. Vollk., S. 34 ff.
**) Jes. 9, 6.

als eine große That der Aufopferung vor uns. Stets zeigen sich in ihm beide, Selbständigkeit und Hingebung, in ihrem wahrhaft sittlichen Charakter: jene als die Selbständigkeit eines unbeschränkt Liebevollen, der nur für andre lebt, diese als die Hingebung einer ganz auf sich selbst ruhenden, aber auch stets sich selbst entäußernden Persönlichkeit. Er kann sich ganz hingeben, weil er sich selbst vollkommen hat, und er hat sich vollkommen, weil er die Fülle der schlechthin sich hingebenden Liebe in sich trägt.

In gleicher Weise gestaltet sich im Leben Jesu das Verhältniß zwischen Thun und Leiden. Zunächst erscheint Jesus durchaus als ein handelnder Mann. Zwar zieht er sich auch wohl zur Vorbereitung, zur Sammlung und zum Gebet in die Stille zurück; doch herrscht nicht die Contemplation bei ihm vor, sondern das thätige Wirken. Er geht umher und thut wohl; er hilft nach allen Seiten leiblich und geistlich; auch seine Reden sind Thaten und das ganze Leben ist für ihn ein „Werk," welches ihm der Vater aufgetragen und in dem er nie rastet, „so lange es Tag ist." Dabei ist alles unwandelbar auf ein Ziel gerichtet und in allen Lagen des Lebens offenbart er die geistige Herrschermacht, die dem zum entscheidenden Handeln Berufenen eigen zu sein pflegt. Aber derselbe, dessen ganzes Leben im Handeln aufzugehen scheint, ist auch in der eminentesten Weise ein Duldender. Er ist in der That „der Mann der Schmerzen und umgeben von Schmach*);" sein ganzes Leben ist voll Entbehrung und Versuchung, voll Anfeindung und Herabwürdigung, und wie ihm die schwersten äußeren Leiden bereitet werden bis zum martervollen Kreuzestode, so hat er auch fort und fort die tiefsten Seelenleiden zu bestehen, weil alles Widerwärtige und Feindselige, was ihn trifft, aus der Sünde derer entspringt, welchen das Heil zu bringen er als seinen einzigen Beruf erkannte. Und alles dies erträgt er, nicht in stoischem Trotz, sondern voll menschlich tiefer und zarter Empfindung, ohne Murren und Erbitterung, vielmehr in sanfter Fassung alles Gott anheimstellend und selbst im bittersten Leiden nicht von der Liebe gegen diejenigen lassend, die es ihm zugefügt. Beides ist aber auch hier ganz ineinander verschmolzen, und man kann auf keinem Punkte weder das Thun Jesu von seinem Leiden, noch dieses von jenem trennen. Das Handeln Jesu ist stets von Leiden begleitet**). Schon das Eingehen auf das göttlich vorgezeichnete

*) Jes. 53, 3.
**) Vergl. Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 64.

Lebenswerk beruht auf dem Mit-Leiden mit der sündigen Menschheit; noch mehr mußte die ganze Ausführung desselben fortwährend Leiden mit sich bringen, weil es ja ein ununterbrochener Kampf mit der Sünde und diese die Grundursache seines Seelenschmerzes war. Ebenso ist aber auch alles Dulden Jesu zugleich ein Handeln: denn er läßt das Leiden nicht blos als ein von außen Zugefügtes über sich ergehen, sondern Er selbst geht bewußtvoll darauf ein und übernimmt es freiwillig als eine Sache des göttlichen Rathschlusses, weßhalb insbesondere sein höchstes Leiden, das am Kreuze, zugleich als die höchste That seines Lebens anzusehen ist. Er erduldete ja das Kreuz, „obwohl er auch hätte mögen Freude haben.“*) So bewährt er in- und miteinander in gleichmäßiger Stärke den Helden- und Duldergeist und stellt uns darin das Bild einer Einheit vor Augen, wie sie sonst in den weiten Räumen der Geschichte nicht gefunden wird, weil von niemand außer Ihm ein so tiefgehender Kampf mit der Sünde in so göttlichem Sinn gekämpft worden ist.

In einem Leben solcher Art mußte aber auch ebensowohl die Demuth sich auf's vollständigste ausprägen, wie die Majestät: eine Demuth von majestätischem, eine Majestät von demüthigem Wesen. Mit Recht konnte Jesus von sich sagen: „Ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig.“ Sein ganzes Leben ist, wie eine zusammenhängende That der Selbstaufopferung, ebenso auch eine ununterbrochene That der Selbsterniedrigung, und noch am Schlusse desselben, da er schon wußte, daß er zum Vater gehen werde, gibt er den Seinen, indem er die Fußwaschung an ihnen vollzieht, das ergreifendste Beispiel demuthsvoll dienender Liebe**), zum Zeugniß, daß er in solchem Dienst die Vollendung des Lebens erkenne. Aber aus der Hülle der Niedrigkeit und Schmach, von der er umkleidet ist, leuchtet stets auch ein königlicher Geist hervor, und in seinen Worten wie in seinen Thaten spricht sich ein Selbstgefühl aus, welches wir entweder gar nicht begreifen können, oder begreifen müssen als Ausdruck einer inneren Erhabenheit von unvergleichbarer Art. Wie viele majestätischen Worte sind aus dem Munde Jesu gekommen von jenem Ausruf in der Schule zu Nazareth***) an: „Heute ist diese Schrift erfüllt vor euern Ohren“ — bis zu dem

*) Hebr. 12, 2.
**) Joh. 13, 2 ff.
***) Luc. 4, 16.

gewaltigen Selbstzeugniß vor dem weltlichen Richter*): „Ich bin ein König, dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll.“ Wie hat auch die Majestät seiner persönlichen Erscheinung nach allen Seiten gewirkt! Sie hat in der verschiedensten Weise aber immer mit derselben Macht ebensowohl die Häscher getroffen, die ihn gefangen nehmen sollten**), wie den Jünger, der ihn verleugnet hatte***); ebensowohl die aufgeregten Widersacher, die schon die Steine für ihn bereit hatten†), wie den tief zerknirschten Schächer, der noch unter den Schauern des Todes seinen Helfer in ihm erkannte. Und auch hier ist Eines durch das Andre bedingt. Der Majestätische ist Jesus gerade, weil sich seine hohe Seele in reiner Demuth vor Gott beugt, und der vollendet Demüthige, weil sich in ihm nicht der Sünder im Gefühl der Unwürdigkeit vor Gott demüthigt, sondern der, welcher das erhebende Bewußtsein der vollen Gemeinschaft mit Gott hat.

So steht das Charakterbild Jesu vor uns, voll gewaltigen Ernstes und voll heiliger Milde, in großen, klar ausgeprägten, auch für ein blödes Auge erkennbaren Zügen. Nirgends ist darin etwas auf Schein oder Ostentation angelegt, nirgends eine Spur von Gemachtem oder Nachgeahmtem, alles wahr, einfach, aus dem eigensten Inneren geboren und dabei von einer Ruhe und Selbstgewißheit getragen, die nie aus ihrer bewundernswürdigen Fassung gebracht wird — in allem die volle Harmonie eines hohen und starken, ja eines solchen Charakters, dem gerade in diesem von dem reinsten Frieden durchwehten Einklang des reichsten und tiefbewegtesten Lebens kein andrer an die Seite gestellt werden kann. Wo liegt nun der Grund dieser Harmonie? Sicherlich doch in der Einheit der schöpferischen Kraft, von der alle Lebensäußerungen Jesu ausgingen, in der Einheit des Princips, von dem sein ganzes Leben beherrscht war. Und wo werden wir dieses Princip, diese Kraft zu suchen haben?

Als das Bestimmende für das ganze Leben Jesu tritt uns zunächst der Grundsatz entgegen: den Willen Gottes zu thun††). Dieser Wille, wie er ihn rein zu erkennen zweifellos gewiß war, war die einzige Richtschnur seines Handelns. Er

*) Joh. 18, 37.
**) Joh. 18, 6.
***) Luc. 22, 61.
†) Joh. 8, 59. 10, 31. Vergl. mit Luc. 4, 29 ff.
††) Joh. 6, 38. 5, 30.

that, was der Vater ihm auftrug, was er diesen thun sah*); das war sein Trank und seine Speise**). Ohne sich Gott unbedingt zu unterwerfen, hätte er keinen Augenblick leben und wahrhaft befriedigt sein können. Es war also der vollkommene Gehorsam, der in seinem Leben zum Ausdruck kam: und zwar eben jener Gehorsam, der nicht blos dem göttlichen Gesetz, sondern Gott selbst geleistet wird, und nicht blos eine Reihe einzelner Handlungen, sondern eine Gesammtthat des Lebens ist. Insbesondere hat er diesen Gehorsam gelernt und bewährt, indem er litt***); dadurch ist er so vollendet worden, daß er auch für andre eine Quelle des Gehorsams zur Seligkeit werden konnte†). Aber wir haben auch noch ein Tieferes anzuerkennen, aus dem der Gehorsam selbst entsprang: dies war die im innersten Gemüthe sich vollziehende rückhaltlose Hingabe an Gott, der Glaube, der seiner Natur nach mit der Liebe eins ist. Jesus steht ganz im Glauben und in der Liebe Gottes: darin wurzelt sein Wesen, daraus schöpft er alle Lebenskräfte; und diese schöpft er wiederum nicht, um sie für sich zu besitzen, sondern um sie unablässig an andre mitzutheilen. Aus der Gottesliebe quillt ihm fort und fort ein unversieglicher Strom der Menschenliebe, und vermöge dieses Ursprungs hat auch seine Menschenliebe einen völlig eigenthümlichen, von allem Bisherigen unterschiedenen Charakter. Sie ist nicht blos herzliches Wohlwollen und Bereitwilligkeit, nach allen Seiten zu helfen, sondern sie ist voll heiligen Ernstes ganz und gar auf den einen Punkt gerichtet, das wahre Heil aller derer zu schaffen, die dessen bedürftig sind, d. h. des ganzen sündigen und durch die Sünde zerrütteten menschlichen Geschlechtes. Dadurch ist sie ihrem innersten Wesen nach eine Liebe, die zu dem Niedrigen herabsteigt, die das Verlorene und Verworfene sucht, um es erst zu einem der Liebe wirklich werthen Gegenstand zu machen, also erbarmende, zuvorkommende, schöpferische Liebe. Eben dies aber ist der Grundzug in der heiligen Liebe Gottes selbst††), und da gerade in der Bethätigung dieser Liebe das ganze Leben Jesu aufgeht bis zur freiwilligen Aufopferung desselben, so haben wir in Ihm und seiner Liebe nicht blos ein nachahmendes Schattenbild, sondern die wirkliche und wahrhaftige Offenbarung der göttlichen Liebe zu erkennen.

---

*) Joh. 5, 19.
**) Joh. 4, 34.
***) Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.
†) Hebr. 5, 9. Röm. 5, 19.
††) Vergl. Röm. 5, 8 und 10. 1 Joh. 4, 10.

In dieser Liebe finden wir zuletzt auch die einigende Macht, vermöge deren sich alles Mannichfaltige und scheinbar Entgegengesetzte im Wesen Jesu in reine Harmonie auflöst. Sie geht theilnehmend in alle göttlich geordneten Unterschiede des Menschenlebens ein und erhebt sich zugleich darüber, um die ganze Menschheit zu umfassen; sie ruht beseligt in Gott und treibt zugleich zum rastlosen Wirken für die Brüder; sie ist in sich frei und selbständig und gibt sich zugleich allen als dienende Helferin hin; sie macht stark zum Handeln wie zum Dulden und ist gleichmäßig in ihrem heiligen Ernst majestätisch, wie in ihrer Herablassung demuthsvoll. Sie ist es auch, die allem, was von Jesu ausgeht, in unauslöschlicher Weise das Gepräge des Religiösen gibt und das, was wir sonst sittlich nennen, in die Sphäre des Heiligen emporhebt; und daraus erklärt es sich, daß, während die Frömmigkeit in Jesu nicht als eine besondere, gleichsam für sich bestehende Lebensäußerung hervortritt, doch alles unter seiner Hand zur Religion, zum Gottesdienst wird*), und seine ganze Erscheinung weder den Eindruck des Sittlichen für sich, noch des Religiösen für sich, sondern des Sittlichen und Religiösen in vollkommener Einheit, den Eindruck des Heiligen macht.

Nach allem stellt sich uns in Jesu eine Persönlichkeit dar, welche, in sich selbst vollständig zusammenstimmend und gleich groß im Handeln wie im Dulden, nur ein Ziel im Auge hat, das Heil der sündigen Menschheit, und dafür in unbedingter Selbstaufopferung lebt und stirbt — eine Persönlichkeit, deren Grundwesen nichts anderes ist: als vollkommen göttliche Liebe geoffenbart in rein menschlicher Form.

In einer Persönlichkeit solcher Art aber hat die Sünde, das Widergöttliche, keine Stelle, weil deren Princip, die Selbstsucht, durch die alles überwindende Energie der Liebe zu Gott und den Menschen bis auf den letzten Punkt ausgetilgt ist. Und in der That ist auch das von den Evangelien gegebene, von allen Aposteln festgehaltene Gesammtbild der Person Jesu so beschaffen, daß wir, auch wenn darüber nichts ausdrücklich gesagt wäre, die Sünde, die Entfremdung von Gott, gar nicht in dasselbe hineindenken könnten, ohne unmittelbar zu empfinden, daß wir es damit wesentlich entstellen, ja im Grunde völlig zerstören würden.

*) „Alles wird unter seinen Händen, unter dem Hauche seines Mundes geweiht, zum Symbol des Geistigen und Göttlichen, ja zum typischen oder verheißungsvollen Ausdruck desselben.“ Dorner, Jesu sündl. Vollk., S. 33 und 34.

Aber — höre ich fragen — ist das Alles nicht etwa nur Dichtung? Wäre es das, so müßte man mit dem edlen Claudius sagen*): „Man könnte sich auch für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann, zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein." Selbst als bloße Idee oder Dichtung wäre das in den Evangelien niedergelegte Lebensbild Jesu das Höchste und Herrlichste, zu dem sich der menschliche Geist auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit erhoben hat; es würde alles, was wir sonst von Charakterschilderungen besitzen, unendlich weit hinter sich zurücklassen, und für das religiös-sittliche Leben eine größere Bedeutung haben, als tausend Erfahrungswahrheiten, an deren Richtigkeit niemand zweifelt. Es ist an sich zu groß, zu rein, zu vollkommen, um etwas blos Ersonnenes zu sein.

Wer sollte es auch erdichtet haben? Man sagt: Viele, die ganze apostolische Gemeinde. Aber ist es je in der Welt erhört worden, daß eine ganze Gemeinschaft ein Lebensbild mit einer Fülle einzelner Züge zusammengedichtet hätte? Wie würde die Gemeinde überhaupt nur dazu gekommen sein, diesen Gedanken zu fassen und wie hätte sie es, da die Sache doch nicht im Traume vor sich gehen konnte, anfangen sollen, denselben auszuführen? Hätte sie es aber versucht, würde dann auch dieses Lebensbild die innere Einheit erhalten haben, die wir doch so entschieden in der evangelischen Darstellung Jesu finden? — Oder soll ein Einzelner der Erfinder sein? Aber wie wäre in eines sündigen Menschen Seele das Bild des sündlos Reinen und Heiligen gekommen? Und wenn dies, woher hätte er zu der allgemeinen Vorstellung sündloser Heiligkeit alle die besonderen Züge und Aussprüche genommen, die erst dieser Vorstellung Inhalt und Leben geben? Solche Züge und Worte, denen nicht nur überall der Charakter der höchsten Originalität aufgeprägt ist, sondern vielfach geradezu Unerfindbarkeit zuerkannt werden muß. Er hätte sie, wenn sie ihm nicht wirklich durch die Lebenserscheinung Jesu gegeben waren, aus sich selbst schöpfen müssen und dann wäre, wie schon Rousseau treffend gesagt hat, der Erfinder des Bildes größer und erstaunlicher als sein Gegenstand**); wir müßten dann ihm beilegen, was wir Jesu abziehen. Welcher aber unter diesen einfachen, unschriftstellerischen Volksmännern, wie die Apostel es waren, wäre dazu angethan gewesen, ein Bild zu

---

*) S. den ersten unter den herrlichen Briefen an Andres im Wandsbecker Boten.

**) L'inventeur en seroit plus étonnant, que le héros.

erfinden, welches noch heute allem gegenüber, was die größten schriftstellerischen Genien aller Zeiten geleistet haben, als unübertroffen, ja überhaupt als unnachahmlich dasteht? Wäre aber sogar eine solche Dichtung denkbar, konnte dann auch der selbsterfonnene Held derselben ein Gegenstand werden, für den die nämlichen Personen, die ihn ersonnen hatten, sich nicht blos vorübergehend begeisterten, sondern in nüchterner Ausdauer alles aufopferten und zuletzt in den Tod gingen? Und auch nicht einmal blos das Bild Jesu hätte erfunden werden müssen, sondern zugleich die Grundlage, auf der sich dasselbe bewegt: die ganze, von der bisherigen so durchaus verschiedene evangelische Anschauungsweise, in welche die Apostel selbst nur allmählig und widerstrebend hineingebildet wurden. Woher wäre denn diese gekommen, wenn sie nicht den Jesus der Evangelien zum Urheber hatte, sondern dieser selbst nur ein Gedicht war?

Doch wir wollen nicht weiter fragen, da wir auf diesen Punkt besonders von Seiten der Wirkungen, welche die Erscheinung Jesu hervorbrachte, später zurückkommen werden. Hier nur noch Eines in Betreff des apostolischen Zeugnisses. Man hat dasselbe auch durch folgende Bemerkungen zu entwerthen gesucht. Die Apostel — sagt man — nahmen es mit den Worten, in denen wir die Sündlosigkeit Jesu bezeugt finden, gar nicht so genau*) und wollten damit nicht mehr ausdrücken, als was Xenophon von Sokrates bezeugt, wenn er den Ausspruch thut**), es habe denselben nie jemand etwas Unfrommes thun sehen oder Unheiliges reden hören, worin doch wohl kein Mensch ein Zeugniß für die Sündlosigkeit des heidnischen Philosophen werde erblicken wollen; auch waren bei dem Zeugniß über das sittliche Wesen Jesu sogar seine Vertrautesten in sehr enge Grenzen eingeschlossen: sie kannten sein Verhalten nur während der drei Jahre ihres Umgangs mit ihm, nicht auch während seiner früheren Lebensperiode, und selbst während des Verkehrs mit ihm schauten sie ihm doch nicht in's Herz, vermochten also auch nicht über den innersten Grund seines Handelns, sondern nur über dessen äußere Legalität zu urtheilen, und konnten höchstens bezeugen, daß sie von keiner Sünde bei Jesu wußten, nicht aber auch, daß keine in ihm gewesen sei***).

---

*) Strauß, Glaubenslehre II, S. 192.

**) Memorab. I, 11.

***) Diese Gedanken sind weiter ausgeführt in dem Programm von Dr. Weber: Virtutis Jesu integritas neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri potest, Viteb. 1796, wieder abgedruckt in dessen Opusc. acad. p. 179—192. Ihm folgt bis zu einem gewissen

In diesen Bemerkungen sind nur Bedenken von oberflächlicher Art zu erkennen, bei denen ebensowenig die eigenthümliche Stellung Jesu, als die Natur der sittlichen Lebensentwickelung richtig gewürdigt wird. Freilich so viel, als in sittlicher Beziehung Xenophon von Sokrates aussagt, wollten mindestens auch die Apostel von Jesu aussagen, aber ganz gewiß auch noch weit mehr. Denn Jesus war ihnen ja nicht blos das, was Sokrates seinen Schülern, ein hoher, wahrheitsuchender und zum Streben nach Weisheit unermüdlich anregender Mann, sondern er war ihnen selbst die Wahrheit, der Sohn Gottes und einige Mittler zwischen Gott und der Menschheit, und wenn sie einem solchen vermöge des selbsterfahrenen Eindrucks Sündefreiheit beilegten, so hat das ohne Zweifel eine viel tiefere und strengere Bedeutung, als wenn ein Jünger des Sokrates sagt, es habe bei diesem nie jemand etwas Unfrommes im Thun oder Unheiliges im Reden gefunden. Auch bleiben ja die Apostel nicht auf dieser Linie der Verneinung stehen, sondern geben positiv ein Lebensbild Jesu, in welchem sich durch alle Unvollkommenheit der Darstellung hindurch die, das Princip der Sünde an und für sich ausschließende heilige Liebe in solcher Vollkommenheit abspiegelt, wie dies niemand von dem durch die größten Meister der Rede gezeichneten Lebensbilde des Sokrates behaupten wird.

Was aber die andern Bedenken betrifft, so ist es freilich wahr: die Apostel kannten Jesum im allgemeinen nur aus den drei Jahren ihres Verkehrs mit ihm. Aber ist denn das sittliche Leben ein solches Stückwerk, daß es während dreier Jahre des gereiften Mannesalters ein vollkommenes sein kann, ohne sich auch schon vorher in gleicher Weise entwickelt zu haben? Würde nicht nothwendig jede frühere Sünde eine Störung und Trübung in das sittliche Wesen Jesu gebracht haben, vermöge deren er auch später nicht mehr den Eindruck des völlig Sündefreien hätte machen können? Würden nicht auf irgend einem Punkte doch die Spuren früherer Sünde bemerkbar geblieben sein? Wenn irgendwo, so gilt hier bei dem untrennbaren innern

---

Grad Bretschneider in der Dogm. §. 138., vollständiger der ältere Fritzsche in seinen IV. Commentationes de ἀναμαρτησία Jesu Christi, Hal. 1835—37. (auf's neue gedruckt in den Opusc. Fritzschiorum, Lips. 1838, p. 45. seqq.), wobei besonders die letzte Comment. zu vergleichen. Kurz zusammengefaßt sind die fraglichen Einwendungen von Hase im Leben Jesu §. 32 und in entschieden gegnerischem Sinn weiter entwickelt von Strauß in der Glaubenslehre II, 192. Von meiner Seite sind die Gegengründe vollständig ausgeführt in dem Aufsatz: Polemisches in Betr. der Sündlos. Jesu, Stud. und Krit. 1842, 3. S. 640 ff., welchen ich zu vergleichen bitte.

Zusammenhang der sittlichen Lebensentwickelung der Schluß vom Theil auf das Ganze und von der Frucht auf die Wurzel. Zudem aber haben wir auch über die frühere Lebensperiode Jesu das Zeugniß eines mit ihm von Jugend an Vertrauten*), des Täufers Johannes, welcher, selbst ein in sittlicher Beziehung sein ganzes Volk überragender Mann, doch zugleich seiner Person gegenüber die einzige Erhabenheit Jesu durch Wort und That auf's stärkste anerkennt, indem er sich nicht nur als unwürdig bezeichnet, Jesu die Schuhriemen zu lösen, sondern auch bei der Taufe erklärt, er — der Sünder — bedürfe vielmehr von Jesu getauft zu werden, und von da an zurücktritt, weil der Größere gekommen, der wachsen müsse, während er abnehme.

Ebenso ist es auch richtig: die Apostel schauten Jesu nicht unmittelbar in's Herz und konnten daher nicht mit der Gewißheit dessen, der Herzen und Nieren prüft, über die innersten Triebfedern seines Handelns urtheilen. Aber verloren sie etwa dadurch, daß ihr Wissen vom sittlichen Zustande Jesu kein göttliches war, das Recht auf ein menschliches Erkennen seiner Person? Dieses menschliche Erkennen auf sittlichem Gebiet wird immer schließen müssen, daß, wo alle Aeußerungen des Lebens rein und lauter sind, auch die Grundlage eine reine und lautere sei, und wird nur dann berechtigt sein, diesen Schluß nicht zu machen, wenn Ursache vorhanden ist, zwischen Innerem und Aeußerem einen Widerspruch zu vermuthen. Hatten aber etwa die Apostel bei Jesu Anlaß zu der Vermuthung, daß das, was sich ihnen als so untadelhaft darstellte, aus einer andern als der lautersten Quelle entsprungen sein könnte? Wenn aber nicht, so hatten sie auch allen Grund zu der Zuversicht, daß seinem heiligen Wandel eine heilige Gesinnung entspreche und daß, weil sie keine Sünde in ihm wahrnahmen, auch keine in ihm sei.

Im Allgemeinen haben ja die Menschen die Schwachheit nicht, allzuleicht an sittliche Vortrefflichkeit, vollends an eine durchaus fleckenlose Tugend zu glauben. Wo aber doch, wunderbar genug, ein solcher Glaube zu Stande kommt, und zwar von so nachhaltiger Kraft, wie wir es bei den Aposteln finden, da ist ohne Zweifel die Annahme gerechtfertigt: es werde dazu auch objectiv ein reeller Grund und subjectiv eine moralische Nöthigung vorhanden gewesen sein.

---

*) Die Aeußerung des Johannes, Joh. 1, 32. 33, welche auf Entgegengesetztes zu deuten scheint, kann ich nur von dem vollkommenen Erkennen der Messianität Jesu verstehen. S. Planck Gesch. des Christenthums in der ersten Periode Theil II, S. 116—24, und Neander, Leben Jesu S. 103—8. Aufl. 5.²

Am wenigsten dürfen diejenigen, welche die Sündlosigkeit Jesu einräumen, deren historische Erkennbarkeit bestreiten. Wenn dieselbe wirklich war, so mußte sie auch menschlich erkennbar sein. Denn es wäre doch der sonderbarste Widerspruch: eine sittliche Erscheinung, welche für die ganze Menschheit von der größten Bedeutung sein mußte, soll zwar da gewesen sein, aber so, daß niemand im Stande war, von ihr eine sichere Erkenntniß und Ueberzeugung zu gewinnen. Es wäre eine Offenbarung, die aber keinen Menschen etwas offenbarte*).

Indeß, zuviel darf auch nicht behauptet werden wollen. Eine absolute Bürgschaft gibt das apostolische Zeugniß, so werthvoll es ist, für sich nicht. Dies wäre nur dann der Fall, wenn man dasselbe, auf die Inspiration zurückgehend, für ein direct göttliches erklären wollte. Da wir jedoch nach der ganzen Art unserer Beweisführung hievon absehen müssen, so haben wir eine andere Ergänzung zu suchen, und diese bietet sich von selbst dar in dem, was wir nun noch weiter für die Bezeugung der Sündlosigkeit zu betrachten haben, dem Selbstzeugniß Jesu: denn wenn man auch von den Aposteln sagen mag, daß sie Jesu nicht in's Herz sahen, so kann man das doch nicht von ihm selbst sagen.

b. Das Selbstzeugniß Jesu.

Jesus selbst mußte am besten wissen, was in ihm war. Es ist also natürlich die Art und Weise, wie er selbst sein sittliches Bewußtsein zum Ausdruck brachte, von der entscheidendsten Wichtigkeit. Der Eindruck auf andre und die Bezeugung durch diese durfte selbstverständlich nicht fehlen. Aber dies konnte doch immer nur der Wiederklang dessen sein, was in der ursprünglichsten Weise von Jesu selbst ausging, und so bildet der Natur der Sache nach die eigene Aussage Jesu über sich den Schluß und Gipfelpunkt in der Bezeugung seiner Sündlosigkeit.

Hierbei ist nun vorerst schon die negative Seite höchst merkwürdig**). Jesus tritt überall der Sünde mit der Entschiedenheit entgegen, die wir von einem heiligernsten Sinn erwarten müssen: er zieht dieselbe an's Licht, straft und bekämpft sie auf's äußerste, ja sein ganzes Leben ist dem Kampfe mit ihr gewidmet; dagegen ist er mild gegen den bußfertigen Sünder

*) Weiter ausgeführt von Dorner sündl. Vollk. S. 16—22.

**) Vollständigere Begründung hiervon in meinem Aufsatz Polemisches in Betr. der Sündl. Stud. und Krit. 1843, 3. S. 661—67. Auch bei Dorner, Schaff und Young fehlt es nicht an treffenden Bemerkungen über diese Seite der Sache.

und preist den, der sich im Bewußtsein der Sünde vor Gott demüthigt*). Wer ein so überaus scharfes Bewußtsein für die Sünde bei Andern hatte, der mußte es, wollen wir ihn nicht zu einem völlig Verblendeten machen, auch für die Sünde bei sich selbst haben: nun finden wir aber bei Jesu nirgends, wie doch sonst bei den trefflichsten Männern, einen auch nur gelegentlichen Ausdruck des Sündebewußtseins: keine Demüthigung vor Gott um der Sünde willen, keine Bitte um Vergebung der Sünde**). Deutet dies nicht in der entschiedensten Weise darauf hin, daß der Grund, aus dem diese Dinge gerade bei sittlich hochstehenden Menschen entspringen, bei ihm nicht vorhanden war? Ebenso geht indirect aus seiner Aeußerung bei der Taufe***) hervor, daß er die Gewißheit in sich trug, der Buße und Wiedergeburt für seine Person nicht zu bedürfen†). Von allen, die in das Reich Gottes kommen wollen, fordert Jesus ohne Ausnahme, daß sie aus Geist und Wasser wieder geboren werden müssen††), bei ihm selbst ist davon nicht die Rede. Eine Entwickelung und Vollendung findet bei ihm statt, aber eine Katastrophe, in welcher der alte Mensch der Sünde gestorben und ein neuer Gottesmensch in ihm erst geboren worden wäre, ist weder irgendwo angedeutet, noch auch nur überhaupt mit dem Bilde vereinbar, welches die Evangelien von Jesu geben. Ja noch mehr: weit entfernt, ein Bedürfniß der Buße und Sündenvergebung an den Tag zu legen, stellt sich Jesus vielmehr den Sündern mit dem erhabenen Anspruch gegenüber, ihnen Vergebung der Sünde nicht blos ankündigen, sondern ertheilen zu können†††). Er vergibt thatsächlich kraft einer Autorität, die er offenbar als eine ihm unmittelbar einwohnende betrachtet, den Bußfertigen ihre Schuld. Ist das Sache eines Menschen, der selbst Sünde und Schuld in sich findet? Würde dies, wenn kein zureichender innerer Grund dafür vorhanden gewesen wäre, nicht eine Vermessenheit ohne gleichen, ein Eingriff in die Machtvollkommenheit Gottes selbst gewesen sein*†)? Offenbar konnte Jesus die Berechtigung hierzu nur darin finden, daß er das Bewußtsein vollkommener Einheit mit Gott in sich trug, und dieses wieder nur, weil er sich von Sünde vollkommen frei wußte; wie er auch nur vermöge dieser

*) Luc. 18, 9—14.

**) Vergl. hierüber J. G. Steinert, Dissert. de peculiari indole precum Domini. Oschatz 1817.

***) Matth. 3, 13—17.

†) S. Neander, Leben Jesu, 5. Aufl. S. 101.

††) Joh. 3, 5 ff.

†††) Matth. 9, 6. Marc. 2, 10 und a. St.

*†) Marc. 2, 7. Luc. 5, 21.

Gewißheit auf seine Apostel die Vollmacht übertragen konnte, Sündenvergebung zu vermitteln, nachdem er ihnen zuvor die Gabe des heiligen Geistes mitgetheilt*).

Bei weitem stärker jedoch sprechen die positiven Zeugnisse. Vor allem kommt hier in Betracht der so mächtig in's Gewicht fallende Ausspruch Jesu im Evangelium Johannis**): „Wer von euch kann mich der Sünde zeihen?" Diesem Worte fühlt man es sofort an, daß es von einer Persönlichkeit stammt, deren sittliche Beschaffenheit von der eigenthümlichsten Art sein mußte; und dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir uns erinnern, daß es eine Persönlichkeit ist, in deren ganzem Leben wir nur ein Muster der Wahrhaftigkeit und Demuth erblicken. Jeder ohne Ausnahme muß sich sogleich bewußt werden, daß er das einfach große Wort nicht nachsprechen kann, daß es gegenüber dem unüberhörbaren Zeugnisse des Gewissens eitle Schwärmerei oder schwere Selbstverblendung wäre, es nachsprechen zu wollen. Am wenigsten könnte dies innerhalb des christlichen Kreises geschehen, in dessen Bereich durch die vollkommenste Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und des sittlichen Gesetzes das Gewissen in so hohem Grade verschärft ist und aus dessen Mitte derselbe Apostel, der jenen denkwürdigen Ausspruch Jesu aufbewahrt hat, uns zuruft***): „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns." Dagegen tritt nun aus der Reihe aller sündigen Menschen Einer mit der Frage hervor: Wer zeiht mich der Sünde?

Freilich ist der Sinn dieser Frage noch näher zu bestimmen. Gerade das Wort†), auf welches am meisten ankommt, ist verschieden aufgefaßt worden. Wir haben es, wie Luther und andre, einfach durch „Sünde" übersetzt, aber die Sache bedarf der eingehenderen Erörterung. Der griechische Ausdruck, der hierbei in Frage kommt, hat, wie bekannt, die allgemeine Bedeutung des „Verfehlens" und wird dann speziell in zwiefachem Sinn angewendet: entweder von Verfehlung auf dem intellectuellen Gebiet, also Irrthum, Versehen, Unwahrheit; oder von Verfehlung auf dem ethischen Gebiet, also Sünde, Willensverkehrtheit, Unrecht. Die erste Bedeutung finden wir, wiewohl nur

---

*) Joh. 20, 22 und 23.

**) Joh. 8, 46. Ueber diese, sowie andre hierher gehörigen Stellen findet man Erörterungen bei Lutz, bibl. Dogm., S. 294 und Schumann, Christus, B. I, S. 284 ff. Vieles Treffende über Joh. 8, 46 gibt auch Stier, Reden Jesu, Th. 4, S. 425 ff.

***) 1 Joh. 1, 8 und dazu Lücke, Th. 3, S. 98—100.

†) ἁμαρτία.

unter einer bestimmten Voraussetzung, in der altgriechischen Sprache, die zweite in der hellenistischen, speziell in der neutestamentlichen. In Beziehung auf diesen doppelten Sprachgebrauch sind die Ausleger von früher Zeit an auseinander gegangen: die Einen haben angenommen, Jesus wolle sich durch den Ausspruch von Irrthum*), die Andern, er wolle sich von Sünde**) frei erklären; auch hat man wohl behauptet: es sei Beides, Irrthum und Sünde in einen Gesammtbegriff zusammenzufassen oder der fragliche Ausdruck in der Bedeutung „Trug" zu nehmen***). Von den beiden letzteren Erklärungen können wir ohne Bedenken absehen, weil sie weder sprachlich noch sachlich auch nur als wahrscheinlich zu rechtfertigen sind; aber die beiden andern Haupterklärungen müssen wir näher prüfen.

Für die Erklärung, welche Jesum fragen läßt: „Wer kann mich des Irrthums zeihen?" — könnte der Zusammenhang zu sprechen scheinen. Unmittelbar vorher hatte er seine jüdischen Widersacher bezeichnet als Kinder des Satans, des Menschenmörders und Lügners von Anfang, welche aus ihrer satansverwandten Gesinnung heraus ihm, der göttliche Wahrheit lehre, den Glauben versagten und ihn bis auf den Tod verfolgten. Dann würde er fragen: „Wer von euch kann mich des Irrthums zeihen"†)? — und hieran würde sich, indem durch das Ganze hindurch der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum (= Lüge) festgehalten wäre, die weitere Frage anschließen: „Wenn ich euch aber nicht Irrthum, sondern Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?" Angenommen, diese Erklärung wäre die richtige, so würde die Stelle ohne Zweifel auch dann für unsern Zweck von großem Gewicht sein: sie würde wenigstens mittelbar eine Bezeugung der religiös-sittlichen Reinheit Jesu enthalten; denn wenn Jesus — natürlich in Betreff dessen, worauf es hier ankam, des Religiös-

---

*) Diese Erklärung gibt schon Origenes im Commentar z. Joh. tom. XX §. 25. Von sprachlicher Seite sucht sie Kypke zu rechtfertigen in der Observation zu der Stelle. S. dagegen: Lücke im Commentar z. Joh., 2. Aufl., Th. 2, S. 298—301 und Meyer, Comment., 2. Aufl., S. 243 u. 44.

**) So viele ältere Ausleger und auch die besten unter den neuern, z. B. Olshausen, Lücke, de Wette, Meyer.

***) Das Erstere will Weber in dem angef. Programm S. 185, indem er meint: nomen ἁμαρτίας, non solum theoreticam, sed etiam practicam aberrationem a vero et recto simul continere. Das Zweite schlägt Fritzsche vor Commentat. II. 2. p. 7 ff. S. darüber meinen Aufsatz: Polemisches u. s. w. Stud. u. Krit. 42, 3. S. 672—676.

†) Nach einer, geradezu vom Erhabenen ins Lächerliche übergehenden Fassung, die (laut Stier's Zeugniß) von Joh. von Müller herrührt, soll der Sinn der Frage Jesu gar gewesen sein: „Ist in meinen Worten irgend ein Schlußfehler?"

Sittlichen — jeden Irrthum von sich weist, so liegt darin an sich auch, daß er sich auf demselben Gebiet Reinheit des inneren Seins und ganzen Lebens beilegt, weil wie die Sündlosigkeit durch religiös-sittliche Irrthumlosigkeit, so diese durch jene bedingt ist, und gewiß auch beide im Sinne des neuen Testaments, zumal des Evangeliums, in dem der Ausspruch Jesu enthalten ist, gleicherweise ein zusammengehöriges Ganze bilden, wie das Entgegenstehende: Sünde und Unwahrheit*).

Allein die Erklärung selbst ist nicht als richtig zu betrachten. Sie hat schon eine nicht wohl zu beseitigende sprachliche Schwierigkeit. Im klassischen Sprachgebrauch erhält der betreffende Ausdruck die Bedeutung „Irrthum" immer erst durch ein näher bestimmendes weiteres Wort**); in der neutestamentlichen Sprache aber ist diese Bedeutung überall nicht sicher nachzuweisen***), am allerwenigsten bei Johannes; vielmehr herrscht bei ihm durchgängig die Bedeutung „Sünde". Noch stärker sind jedoch die sachlichen Schwierigkeiten. Wollten wir die Erklärung annehmen, so würde erstlich kein eigentlicher Gedankenfortschritt herauskommen und das im vorangehenden Vers Ausgesprochene nicht wirklich motivirt werden: denn wenn Jesus vorher gesagt hatte: ich rede die Wahrheit — so war dies das zu Erweisende; führe er nun fort: wer kann mich eines Irrthums zeihen? so wäre dies eben nur negative Wiederholung des positiv Gesagten, nicht aber Begründung desselben. Zweitens: es würde die rechte Analogie des Gegensatzes fehlen, den Jesus zwischen dem Satan und den Juden einerseits und sich als dem Sohne Gottes andrerseits macht: denn wenn hierbei im ersten Glied gewiß nicht blos auf das intellectuell Wahre Rücksicht genommen wird, sondern vor allem auf den ethischen Zustand, so muß dies auch im zweiten der Fall sein. Drittens: der Gedanke, weil sie ihn keines Irrthums zeihen können, müßten sie an ihn glauben — würde ein an sich nicht zulässiger sein†), denn hiermit würde der Glaube auf reflectirende Prüfung gegründet werden, während er doch auf dem unmittelbaren Zuge des Gemüthes zu dem in Jesu sich offenbarenden Heil beruht.

Alle diese Schwierigkeiten fallen weg bei der zweiten Er-

---

*) S. über diesen Zusammenhang Frommanns Johanneischen Lehrbegriff an vielen Stellen, bes. S. 181—309 u. S. 550—654.

**) Nachweisungen (z. B. aus Plato de Legg. 1. 627. 668 u. Thucydides 1, 32. 2, 65) bei Meyer im Comment. z. Joh. 2. Aufl. S. 243.

***) Die Stellen 1 Cor. 15, 34. Tit. 3, 11 liefern keinen sichern Beweis.

†) So schon de Wette in exeget. Handbuch z. d. St.

klärung: Wer zeiht mich der Sünde? Sie unterliegt sprachlich gar keinem Bedenken, sie fügt sich aber auch sachlich bestens in den Zusammenhang und liefert eine wirkliche Motivirung des zuvor Ausgesprochenen. Jesus hatte vorher dem Unglauben der Zuhörer gegenüber behauptet, daß er die Wahrheit sage, und zur Bürgschaft dafür beruft er sich nun darauf, es könne niemand ihn der Sünde zeihen; er setzt also seine sittliche Reinheit als Gewähr ein für die Wahrheit seiner Lehre. Diesen Gedanken könnte man sich zunächst so vermittelt denken: Jesus hatte den früher*) bezeichneten Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge**) im Sinne, und indem er die Lüge als das Specielle unter die Sünde als das Allgemeine subsumirt, liegt ihm folgende Schlußreihe im Sinn: wenn ich ohne Sünde bin, so bin ich, weil Lüge etwas Sündhaftes ist, auch ohne Lüge, und wenn dies, so sage ich die Wahrheit und ihr habt keinen Grund mir den Glauben zu verweigern. Diese Schlußreihe würde er jedoch nicht vollständig aussprechen, sondern unter Hinweglassung des Mittelgliedes, daß er auch ohne Lüge sei, sogleich von der Zurückweisung der Sünde auf das daraus folgende positive Gegentheil, das Wahrheitsagen, übergehen***). Allein die Vermittelung durch Einschiebung des Begriffs „Lüge" ist gekünstelt und in der That gar nicht nöthig. Der Gedanke ist nicht nur klar, er ist sogar weit stärker, wenn wir uns einfach an das halten, was Jesus selbst unmittelbar neben einander stellt. Das allgemeine Fundament der Beweisführung ist die Grundanschauung von dem untrennbaren Zusammenhang des Ethischen mit dem Intellectuellen, und aus dem Bewußtsein dieses Zusammenhangs heraus sagt Jesus: wie ihr, meine Widersacher, mich und in mir die Wahrheit darum verwerft, weil eure Gesinnung eine sündhafte, satanische ist, so kann ich mich mit Recht als den darstellen, der die Wahrheit sagt, weil ich ohne Sünde bin. Es wird direct aus dem Freisein von Sünde, aus dem sittlich reinen Beschaffensein der Persönlichkeit auf das Wahrheitsagen und die Verpflichtung zum Glauben an den also Bewährten geschlossen, und dies ist ein Gedanke, der so gut zu allem paßt, was wir im Evangelium Johannis aus dem Munde Christi vernehmen, daß ihn kein Kundiger im geringsten befremdlich finden kann†). Jedenfalls spricht

*) V. 44.

**) ἀλήθεια u. ψεῦδος.

***) In dieser Weise faßt Meyer den Gedankengang, Comment. S. 244. Aehnlich Schumann, Christus B. 1. S. 287.

†) Meyer (Comment. S. 243) meint, wenn man als den verknüpfenden Grundgedanken entweder mit Lücke annehmen wolle: „der

Jusus, wie er es vorher indirect gethan*), so in unsrer Stelle direct das Bewußtsein der Freiheit von Sünde aus und dies ist es, worauf es uns ankommt.

Allerdings ist in Beziehung auf dieses Zeugniß Jesu zweierlei einzuräumen: erstlich, es ist ein subjectives und liefert nicht für sich allein schon einen vollständigen Beweis der Sündlosigkeit; und zweitens, es hat zunächst einen negativen Charakter, indem es nur das Bewußtsein des Freiseins von Sünde, nicht auch das der positiven Lebensvollkommenheit ausdrückt. Aber beide Punkte schwächen durchaus nicht die Geltung, die wir für das Zeugniß in Anspruch nehmen.

Mit dem ersten verhält es sich so. Sollen wir die Gewißheit der Sündlosigkeit Jesu gewinnen, so ist das nur möglich unter der Voraussetzung, daß vor allem Er selbst diese Gewißheit hatte. Nur von ihm aus konnte dieselbe auch auf andre übergehen. Er selbst kannte sich ja am besten**), und nur in dem lebendigen Ausdruck seines Selbstbewußtseins fand das Bewußtsein anderer über ihn seinen Stützpunkt und sein Maaß. Freilich mußte das Selbstbewußtsein Jesu sich zugleich objectiv rechtfertigen und an dieser Rechtfertigung fehlt es auch nicht; aber das, was hiefür vorliegt, würde des letzten Grundes ermangeln, wenn es nicht auf der Selbstbezeugung Jesu ruhte, und diese konnte nur ein einfaches Wort der Versicherung sein. Jede Versicherung über das eigene Innere ist subjectiver Art; aber dies benimmt ihr, sofern sie nur von einem wahrhaften und besonnenen Manne ausgeht, nicht das Geringste von ihrem Werth, weil es ja eben der Natur der Sache nach gar nicht anders möglich ist. Die

---

Sündlose sei das reinste und sicherste Organ der Erkenntniß und Mittheilung der Wahrheit"; oder mit de Wette: „die Erkenntniß der Wahrheit beruhe auf der Reinheit des Willens" — so würde dies eine auf discursivem Wege oder wenigstens erst im menschlichen Zustande erlangte Wahrheitserkenntniß in Jesu voraussetzen, während seine Erkenntniß, zumal nach Johannes, eine intuitive, schon im vormenschlichen Zustand besessene und dann nur durch beständige Gemeinschaft mit Gott fortgesetzt erhaltene sei. Dieser Einwurf ist jedoch nicht zutreffend, weil es sich in der ganzen Stelle nicht darum handelt, wie die Wahrheitserkenntniß Jesu zu Stande gekommen, sondern wie sie zu erweisen sei. Dafür konnte sich Jesus direct auf seine Sündlosigkeit berufen, denn diese ist unter allen Umständen eine Bedingung, unter der allein vollkommene religiöse Wahrheitserkenntniß, auch intuitiv entstandene, vorhanden sein und anerkannt werden kann.

*) Das hatte er dadurch gethan, daß er V. 32—36 die Juden als Knechte der Sünde, sich selbst aber als die freimachende Wahrheit bezeichnet, was er doch nur sein konnte, wenn er für seine Person frei war von dem, was seine Gegner knechtete und verfinsterte, von der Sünde.

**) 2 Cor. 2, 10.

Versicherung Jesu von seiner Sündefreiheit, auch als blos subjective, genügt vollkommen, sobald wir sie an die rechte Stelle setzen und darin nicht das Ganze, sondern nur einen zwar unentbehrlichen, aber doch erst im Zusammenhang mit Anderem vollgültigen Bestandtheil des Beweises finden*).

In Betreff des zweiten Punktes ist richtig, daß, wenn Jesus in der johanneischen Stelle das Freisein von Sünde von sich aussagt, dies nur eine negative Bestimmung ist. Aber die positive Ergänzung, die dazu erfordert wird, ist gleichfalls in reichlichem Maaß vorhanden. Sie liegt — abgesehen davon, daß die von Jesu behauptete Sündlosigkeit überhaupt und insbesondere der ihn umgebenden sündigen Welt nur durch die positivste Lebensbethätigung zu verwirklichen war, — in einer ganzen Reihe ausdrücklicher Aussprüche, in denen alles, was man hier wünschen kann, sehr vollständig gesagt ist.

Jesus nennt sich selbst das Licht der Welt und den König, der in die Welt gekommen, um die Wahrheit zu zeugen: also

---

*) Dies ist das allein Richtige an dem Einwurf, den Fritzsche (Comment. I, 21) in Verbindung mit den frühesten Gegnern Jesu (Joh. 8, 13) erhebt: daß ein Zeugniß in eigener Sache nichts gelte. Wohl gilt es nicht für sich allein, nicht unter allen Umständen und in allen Beziehungen; aber wenn man darum sagen will: es gilt in einem Falle, wie der vorliegende, gar nichts — so überträgt man auf die unpassendste Weise einen Grundsatz der Rechtspraxis auf das sittliche Gebiet und wendet eine aus der leidigsten Lebenserfahrung geschöpfte Voraussetzung, „die unter Ehrenmännern selbst im gewöhnlichen Verkehr für eine Injurie gälte, auf den an, der sich einen König der Wahrheit genannt hat und in dessen Munde kein Falsch erfunden wurde." Hase Streitschriften III, 109 u. 110. Vollends ungehörig aber ist es, wenn Fritzsche (Comment. II, 2. S. 4—6) nach dem Vorgange Webers in der Stelle Joh. 8, 46 einen besonderen Accent auf das ἐλέγχει legt, und behauptet, daß, falls in der Stelle wirklich von Sünde die Rede wäre, Jesus doch eigentlich nichts sagen würde, als was jeder rechtschaffene, gesetzlich lebende Mann ihm nachzusprechen vermöge: man könne ihm doch keine Sünde nachweisen! Damit verliert der Ausspruch völlig seine Bedeutung und wird der Persönlichkeit Jesu ganz unwürdig. Jesus konnte sich nicht in weltkluger Sicherheit hinter die Legalität seiner Handlungen, so weit sie den gerade zufällig Anwesenden bekannt waren, verstecken wollen; sondern, wenn er im Bewußtsein, daß in ihm Aeußeres und Inneres, Handlung und Gesinnung in vollem Einklang stehe, die Unmöglichkeit behauptete, ihn überhaupt der Sünde zu zeihen, so wollte er damit zuverlässig die Reinheit auch seines sittlichen Bewußtseins, die Sündefreiheit auch seines innersten Lebens aussprechen. Vergl. Lücke Comment. z. Joh. 2. Aufl. II, 299., de Wette exeg. Handb. III, 118, Hase Streitschriften III, 109, und besonders auch Stier, Reden Jesu IV, 427. Treffend sagt der Letztere: „Christus konnte die Frage (Joh. 8, 46.) nur stellen, wenn Er sich auch vor Gott keiner Sünde bewußt war. . . Er, der so spricht, würde sündigen, wenn er dabei noch einen Hinterhalt des Sündebewußtseins vor Gott hätte, sündigen gerade in diesem Worte."

nicht blos ein Licht unter andern Lichtern, sondern das Licht, das allerleuchtende; und nicht blos einen Wahrheitszeugen unter den vielen, sondern den König der Wahrheit, der nur einer sein kann. Er bezeichnet sich als den Weg, die Wahrheit und das Leben*): will also angesehen sein nicht als einer, der nur den Weg zeigt, sondern als der, welcher selbst der Weg ist, und durch seine Person als die das wahre Leben und die lebendige Wahrheit in sich fassende und offenbarende zum Vater führt. Er spricht ferner aus**), daß es seine Speise sei, den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt habe, und sein Werk zu vollenden. Er bezeugt***), daß er allezeit thue, was dem Vater gefalle, daß er nie seinen eigenen Willen suche, sondern immer nur den Willen des Vaters†). Er stellt sich als den dar, der den Namen des Vaters in der Welt verklärt, der sich für die Seinen heiligt, der die Welt überwunden hat und einen Frieden gibt, wie ihn die Welt nicht zu geben vermag††). Er ruft eben darum alle Mühseligen und Beladenen zu sich, weil sie bei Ihm, bei seiner Person, Ruhe finden würden für ihre Seelen†††). Fühlt man nicht unmittelbar, daß das alles Aussprüche sind, die nicht aus dem Mund eines sündigen Menschen kommen konnten, sondern nur aus dem Mund eines solchen, dessen Wesen und Leben weit über alles menschlich Sündhafte hinauslag? Welcher Mensch, und wenn er der Höchste und Weiseste wäre, könnte Alle ohne Ausnahme zu sich entbieten mit der Verheißung, ihnen die wahre Seelenruhe zu geben?

Vornehmlich aber kommen noch zwei weitere gewichtvolle Stellen in Betracht, das Wort*†): „Ich und der Vater sind eins" — und das andre**†): „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Mag man in Betreff der ersten Stelle streiten, ob bei den Worten: „Ich und der Vater sind eins" an Wesenseinheit, Machteinheit oder sittliche Einheit zu denken sei: für unsern Zweck verschlägt es nichts, welche Erklärung man vorziehe, denn jede Art von Einheit mit Gott in dem eminenten Sinn, in welchem sie Jesus in Anspruch nimmt, ist bedingt durch das, worauf es hier zunächst allein ankommt, durch Willenseinheit. Wo der Wille, das ganze sittliche Sein, in irgend einer Beziehung

*) Joh. 14, 6.
**) Joh. 4, 34.
***) Joh. 8, 29.
†) Joh. 5, 30.
††) Joh. 13, 31. 16, 33. 17, 4 und 19. 14, 27.
†††) Matth. 11, 28.
*†) Joh. 10, 30.
**†) Joh. 14, 9.

abgekehrt wäre von Gott, da könnte von gar keiner vollen Einheit mit Ihm, wie man sie auch denke, die Rede sein; wo dagegen wirkliche Einheit auch nur mit dem göttlichen Willen ist, da hat an und für sich auch die Sünde keinen Raum, sondern nur das Gute, die heilige Liebe, welche die Triebkraft des göttlichen Willens ist. Ebenso verhält es sich mit dem andern Worte: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Dies ist ja gewiß nicht darauf zu beschränken, daß man in Jesu etwas Gottverwandtes zu denken habe, wie es in jedem Menschen neben dem Unvollkommenen und Sündhaften ist, sondern muß in dem weit volleren Sinn genommen werden, daß Jesus in seiner ganzen Lebensoffenbarung ein Abbild Gottes und Ausdruck des göttlichen Wesens sei. Solches Abbild Gottes kann aber nur eine Persönlichkeit von fleckenloser Reinheit und Heiligkeit sein. Wo Sünde ist, da wird eben der Heilige nicht gesehen, und wo er in Wahrheit gesehen wird, da kann nicht Sünde, sondern nur Vollkommenheit sein*).

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Jesus das Bewußtsein der Sündlosigkeit in sich trug und aussprach. Wollen wir dieses Selbstzeugniß einziger Art nicht gelten lassen und dem erhabenen Worte kein Vertrauen schenken, was bleibt dann übrig, als ihn für einen Schwärmer oder Heuchler zu erklären? Entweder wir müssen sagen: Jesus hat es in Betreff seiner selbst mit der Unterscheidung des Guten und Bösen nicht eben sehr genau genommen, er hat nicht alle Falten seines Herzens durchforscht, nicht alle Regungen seines Willens gekannt, nicht alle Reden und Thaten seines Lebens strenge geprüft und steigerte sich im Bewußtsein eines edeln Strebens zu der überspannten Vorstellung, ein vollkommener Heiliger zu sein. Aber wie wäre dies möglich gewesen bei einem Geiste, der sonst das Gute und Böse — man denke an die Bergpredigt — mit unvergleichbarer Strenge schied, der über Gott und Menschheit so klar dachte, der die Menschen bis in's Innerste durchschaute, und in allen sittlichen Dingen so unaussprechlich fein und zart fühlte? Sollte Er, der erst den lebendig erfüllten Gedanken vollkommener Reinheit in die Menschheit brachte, nicht für sich selbst auch die reinste Gabe sittlicher Unterscheidung besessen haben? Sollte er das, was auch dem sittlich Niedrigstehenden nicht verborgen bleibt, nicht von sich gewußt haben, und gerade das Höchste, was er in sittlicher Be-

*) Die Einwendungen, welche Fritzsche in Betreff der von mir gebrauchten johanneischen Stellen im dritten Programm macht, sind beurtheilt in dem Aufsatze der Studien 1842, 3tes Heft. Vergl. über die Stellen auch Weiß, johann. Lehrbegr., S. 205 und 208 ff.

ziehung von sich aussagte, nur ein leerer Wahn gewesen sein? — Oder wir müssen den andern, noch viel schlimmeren Fall setzen: Er war sich der Uebertretung der göttlichen Willensordnung in Gedanken, Worten und Werken bewußt, und bezeugte doch ausdrücklich das Gegentheil. Dann würde der, der sonst nur den Eindruck der vollkommensten Lauterkeit und Aufrichtigkeit macht, und ein Bekämpfer der Heuchelei war, wie sie nie einen stärkeren gehabt hat, selbst zu einem scheinheiligen Heuchler gestempelt, es würde in sein sittliches Wesen ein Widerspruch gebracht werden, wodurch dasselbe vollständig zerstört würde. Und wer möchte die Vertheidigung einer solchen Behauptung übernehmen?

Führt uns aber die Verwerfung des Selbstzeugnisses Jesu nur auf innerlich unhaltbare, ja unwürdige Folgerungen, so erscheint eben damit der Glaube an dieses Selbstzeugniß, obwohl er nicht auf demonstrativer Basis ruht, doch als das vernünftig durchaus Gerechtfertigte und sittlich allein Würdige. Schon an sich ist da, wo nicht Grund zum Gegentheil vorhanden ist, das Vertrauen höher und edler als das Mißtrauen. Wo sich aber eine Persönlichkeit in allen Beziehungen in so einziger Weise bewährt, wie es hier der Fall ist, da ist es geradezu als sittliche Verpflichtung anzusehen, dem, was dieselbe einfach, aber in feierlichem Ernst über sich ausspricht, das Vertrauen nicht zu versagen.

Und zwar zeigt sich dies um so mehr als Pflicht, wenn dazu auch noch die objective Bestätigung hinzukommt, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen.

2. Der Erweis aus den Wirkungen.

Von jeder Persönlichkeit, die ein bestimmtes sittlich-religiöses Gepräge hat, gehen Wirkungen aus, die der in ihr vorhandenen Kraft entsprechen. Je größer und reiner die Kraft ist, desto tiefer, nachhaltiger und umfassender werden auch die Wirkungen sein. Wo aber eine sittlich und religiös vollkommene Persönlichkeit, eine sündlos-heilige wäre, da müßten auch die durch sie hervorgebrachten Wirkungen von ganz einziger Art sein. Und hinwiederum, wo wir solche Wirkungen in der That antreffen, da haben wir auch alle Ursache, auf eine ihnen zu Grunde liegende entsprechende Kraft zurückzuschließen. Es frägt sich also: sind in der eigenthümlichen religiös-sittlichen Beschaffenheit der christlichen Welt, wie sie sich wesentlich von der vor- und außerchristlichen unterscheidet, thatsächliche Erscheinungen vorhanden, die ihre genügende Erklärung nur in der Voraussetzung finden,

daß der Stifter des Christenthums eine sündlos vollkommene Persönlichkeit war, bei Verwerfung dieser Voraussetzung aber unerklärt bleiben würden? Wir bejahen dies und werden es im Folgenden nachzuweisen suchen.

Indem wir bei dieser Nachweisung, die natürlich vor allem den Kern des christlichen Lebens im Auge haben muß, das Religiöse und Sittliche unterscheiden, geschieht es nicht in dem Sinn, als ob wir jedes für eine abgesonderte, in sich geschlossene Sphäre innerhalb des christlichen Lebensgebietes hielten; im Gegentheil, wir erkennen gerade in der vollständigen Einigung beider Elemente wie einen Grundzug so auch einen Grundvorzug des Christenthums und werden eben diese Eigenthümlichkeit desselben auch sehr bestimmt in Beziehung zur Sündlosigkeit seines Stifters setzen. Aber da doch zugleich Religiöses und Sittliches sich unterscheiden, wie der Mensch in seiner innerlichsten Stellung zu Gott unterschieden werden kann von dem Menschen, insofern er nach außen wirkt, und beides auch für die Betrachtung verschiedene Seiten darbietet: so fassen wir für's erste jedes für sich in's Auge und beginnen dabei mit der sittlichen Seite als der am meisten wahrnehmbar hervortretenden.

a. Das Neue im Christenthum nach der sittlichen und religiösen Seite.

Die großen sittlichen Wirkungen des Christenthums sind unleugbar. Es hat zu jeder Zeit in denen, die den Namen der Gläubigen mit Recht trugen, einen reichen Inbegriff von Tugenden in's Leben gerufen, und zwar von solchen Tugenden, die vorher entweder gar nicht oder doch nicht in so reiner Gestalt vorhanden waren, wie dies namentlich von der Demuth und von der erbarmenden, dienenden Liebe gilt. Es hat nicht minder auf die Gemeinschaftsverhältnisse den tiefsten sittigenden Einfluß geübt, indem es in der Ehe und Familie, im bürgerlichen und staatlichen Wesen, in der Stellung der Stände, Stämme und Nationen zu einander, ja im Ganzen der Menschheit erst den Grund zu einem wahrhaft menschenwürdigen Zustand gelegt hat. Es hat auch alle diese Umgestaltungen nicht von außen her oder irgendwie zwangsweise, sondern wesentlich von innen heraus, auf wahrhaft sittlichem Wege gewirkt, vor allem dadurch, daß durch seinen Einfluß, wie durch keinen andern, die gottebenbildliche freie Persönlichkeit des Menschen und die Gleichstellung aller vor Gott zur thatsächlichen Anerkennung gekommen ist. Alles dies weist unwidersprechlich auf den Reichthum und die Tiefe der sittlichen Kräfte hin, die dem Christenthum einwohnen. Der Ursprung

dieser Kräfte aber führt ja nothwendig auf den Stifter des Christenthums zurück, und so liegt allerdings schon darin ein überaus starkes Zeugniß für dessen mächtig hervorragende Stellung in der sittlichen Ordnung der Dinge. Allein, wenn es sich speziell um die Sündlosigkeit handelt, so kommt alles Berührte doch wesentlich nur in einer Hauptbeziehung in Betracht: unter dem Gesichtspunkt nämlich, daß uns der ganze Inbegriff dieser sittlichen Erscheinungen anschaulich macht, wie das Christenthum im sittlichen Leben ein Neues hervorgebracht hat, und zwar ein solches Neues, welches nur zu verstehen ist, wenn wir den Urheber dieser Schöpfung als einen sündlos Reinen voraussetzen.

Der Gedanke der sittlichen Neuschöpfung ist dem Christenthum ebenso eigenthümlich, als für seinen vollen Bestand unentbehrlich. Der Apostel Paulus spricht denselben auf die prägnanteste Weise aus, wenn er sagt*): „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe! es ist Alles neu geworden." Das Christenthum ist ganz und gar darauf gerichtet, daß der alte Mensch der Sünde und Selbstsucht ersterbe und ein neuer Mensch der Gerechtigkeit und Heiligkeit, der selbstverleugnenden Liebe, geboren werde, zunächst im Einzelnen, dann in immer weiteren Kreisen unter den Völkern und in der ganzen Menschheit. Dies ist nicht blos ein Lehrsatz, der vorgetragen wird, sondern ein thatsächlicher Vorgang, der sich innerlich vollzieht und im Leben erkennbar ausdrückt. Die Wirklichkeit dieses Vorgangs in seiner Person bezeugt der Apostel aus eigenster Erfahrung; für jeden andern aber, der sehen will, wird es unleugbar dadurch bestätigt, daß aus dem alten Saulus in der That ein Apostel Paulus geworden ist, der nicht nur in ganz andern Lebensbahnen ging, sondern offenbar von einem völlig neuen Lebensprincip getrieben war**). Paulus ist aber hierin nur der Typus des Christen überhaupt. Der nämliche Vorgang, wenn auch nicht ebenso mächtig ausgeprägt, wiederholt sich in allen, die wir lebendige Christen nennen dürfen. Je entschiedener sie dies sind, desto mehr wird sie das Bewußtsein durchdringen, daß mit dem Christenthum ein Neues in ihnen begonnen habe, desto stärker wird dies auch in ihrer ganzen Lebensgestaltung zum Vorschein kommen.

Sollen wir aber im Ganzen und Großen das Neue bezeichnen, was auf dem sittlichen Gebiet die christliche Menschheit von

---

*) 1 Kor. 5, 17.

**) Eine treffende antithetische Schilderung des alten und neuen Paulus gibt Hug in der Einleitung B. 2 §. 87. Kurz und schön auch Lange in dem Artikel Paulus in Herzogs Real-Encykl., B. XI., S. 241.

der vorchristlichen unterscheidet, so liegt es darin, daß in ihr das Princip einer ebenso über die Natur wie über das Gesetz hinausgehenden sittlichen Vollendung wirksam ist, welche das wirkliche Freiwerden von aller Sünde zum schließlichen Ziele hat. Bis zum Eintritt des Christenthums in die Welt finden wir auf der einen Seite, im Heidenthum, ein Dahingegebensein an das Naturleben ohne durchgreifendes Bewußtsein der Sünde; auf der anderen Seite, im Judenthum, ein durch die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und den Ernst des Gesetzes hervorgerufenes überwältigendes Bewußtsein der Sünde, aber ohne die lebendige Kraft und Zuversicht zu deren wirklicher Besiegung. Mag hierbei in der heidnischen Welt das Naturleben unter manchen Völkern zur Blüthe höchster Schönheit verklärt und selbst dessen Gränze von prophetischen Geistern bis zu einem gewissen Grad überschritten werden; mag im Bereiche des Judenthums neben dem Bewußtsein der Sünde auch das der Gnade nicht fehlen: im Ganzen und Großen steht doch die heidnische Menschheit gleich ihrer Götterwelt unter der Herrschaft der Natur, welche vom Geiste wohl verherrlicht aber nicht überwunden wird, die jüdische gegenüber dem heiligen Gott unter dem Bann der Sünde, welche das Gesetz zwar zum Bewußtsein bringt und äußerlich zügelt, aber nicht innerlich von Grund aus völlig zu überwinden vermag. Mit dem Christenthum dagegen wird jene Macht gebrochen und dieser Bann gelöst. Von einem nur durch Natur-Motive bestimmten Leben kann selbstverständlich innerhalb des Christenthums nicht mehr die Rede sein. Aber es wird durch dasselbe auch die wesentlich gesetzliche Lebensstufe entscheidend überschritten, und an deren Stelle tritt die von innen heraus frei gewordene Sittlichkeit, für welche das Gesetz nicht mehr auf steinerne Tafeln, sondern in die fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben ist und welche, aus der göttlichen Gnade entsprungen, im Bewußtsein dieses Ursprungs zugleich die Gewißheit in sich trägt, auf irgend einem Punkte ihrer Entwickelung auch der Sünde vollkommen los zu werden.

Wo aber liegt der letzte Grund dieser neuen Schöpfung, die uns im sittlichen Leben der christlichen Welt entgegentritt? Er liegt — das wird jeder Kundige einräumen — nicht in der Sittenlehre des Christenthums. Denn schon überhaupt ist nicht die Lehre eigentlich lebenschaffend, sondern Leben wird nur durch Leben erzeugt, und nicht das sittliche Gesetz oder die sittliche Idee bringen von Grund aus neue sittliche Persönlichkeiten hervor, sondern das thun nur wieder Persönlichkeiten von vorbildlicher Art. Im Christenthum insbesondere aber ist die Sitten-

lehre, welche Vorzüge sie auch habe, gar nicht das Höchste, sondern nur der Ausfluß aus einer höheren Quelle, in der alle ursprünglich schöpferischen Lebenskräfte beschlossen sind. Dies ist die Person Christi, und auf sie sind wir auch hier ganz und gar hingewiesen. Derselbe Apostel, der durch Wort und That so entscheidend von der Neuschöpfung zeugt, sagt ja auch*), wenn er den letzten Grund des neuen Lebens in ihm angeben will: „Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir" — und in der bedeutsamen Stelle selbst**), von der wir ausgegangen, knüpft er die Thatsache, daß jemand eine neue Creatur sei, nicht daran, daß er nach der Lehre Christi wandelt, sondern daran, daß er „in Christo", d. h. persönlich mit demselben vereinigt ist***). Und hiermit drückt er nur genau das Nämliche aus, was die Erfahrung der lebendigen Christen zu jeder Zeit ist. Denn alle werden darin übereinkommen, daß sie die eigentliche Kraft der Erneuerung nicht geschöpft haben oder schöpfen aus Idee, Lehre oder Gesetz, sondern aus dem persönlichen Leben und der lebendigen Persönlichkeit des Christus, der in ihnen eine Gestalt gewonnen oder doch zu gewinnen angefangen hat.

Fließt nun dieses neue Leben, in welchem die Sünde dem Princip nach überwunden und die Bürgschaft für deren schließlich vollständige Ueberwindung gegeben ist, zuletzt aus der innersten Lebensgemeinschaft mit einer bestimmten Persönlichkeit: wie mußte dann diese beschaffen sein, um eine solche Wirkung hervorzubringen? Offenbar konnte es nicht eine selbst der Sünde unterworfene sein, denn diese würde von allen Uebrigen nur etwa dem Grade nach verschieden gewesen sein, aber doch auch noch im Alten gestanden haben; sie würde nicht in sich selbst ein wahrhaft Neues verwirklicht und darum auch nicht vermocht haben, den Grund zu einer neuen sittlichen Schöpfung zu legen, deren letzter Zielpunkt das vollkommene Freiwerden von der Sünde ist. Es mußte vielmehr eine Persönlichkeit sein, die in der That dem Zusammenhange des Alten entnommen, in der die Macht der Sünde vollständig gebrochen, die selbst im höchsten Sinne ein neuer Anfang und dadurch auch im Stande war, einen so tiefen, allseitig schöpferischen Einfluß zu üben, wie ihn nur das Urbildlich-Vollkommene zu üben vermag.

---

*) Gal. 2, 20.

**) 2 Kor. 5, 17.

***) Die Formel: *εἴ τις ἐν Χριστῷ* — darf durchaus nicht durch abstracte Beziehung auf christliche Lehre oder Wahrheit ihres lebendigen Inhaltes beraubt, sondern muß, wie die Worte selbst und der Zusammenhang es mit sich bringen, ganz concret auf die Person Christi bezogen werden.

Wollte man einwenden: die wahre Wirkung der Sündlosigkeit Jesu, wenn sie zu glauben wäre, würde auch in Andern, auf die sein Leben überging, eine sofort eintretende gleiche Sündlosigkeit gewesen sein, dies aber zeige sich weder bei den Aposteln, noch überhaupt in der christlichen Welt — so ist dagegen folgendes zu erwägen. Zunächst finden wir in den Aposteln und in allen wahrhaft christlichen Persönlichkeiten etwas, was hier von größter Bedeutung ist: wir finden in ihnen in der That das Princip der Sünde gebrochen und die Zuversicht ihrer vollständigen Ueberwindung. Schon darin liegt die Bürgschaft für einen bereits gewonnenen entscheidenden Sieg über die Sünde. Wenn aber trotz der Ueberwindung im Princip die Sünde doch noch als Nachwirkendes in ihnen fortdauert, so ist damit immer zugleich die Gewißheit verknüpft: die Ursache hievon liege nicht in einer Unzulänglichkeit der reinigenden und heiligenden Einwirkung Christi auf sie, sondern darin, daß die Sünde zu tief in ihr Leben eingedrungen, um mit einem Schlage, um anders als durch einen allmähligen schweren Läuterungsproceß ausgetilgt werden zu können. Vielmehr werden sie die Ueberzeugung haben: es komme nur auf eine vollständige Hingabe an die erneuernde Einwirkung Christi an, um immer mehr und zuletzt ganz von der Sünde gereinigt zu werden, und diese Ueberzeugung kann sich auf nichts anderes gründen, als auf die Gewißheit von der reinen Fülle und unendlichen Wirkungskraft des sündlos-heiligen Lebens in der Person Jesu selbst.

Es ist also klar: setzen wir als das Christenthum stiftend eine selbst sündige Persönlichkeit, so ist nicht zu begreifen, wie die christliche Sittlichkeit in ihrer reinsten und vollesten Ausprägung den Grund ihrer Entstehung in dieser Persönlichkeit finden, und zugleich ihr eigenthümliches Wesen in den Worten ausdrücken konnte: das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Erkennen wir dagegen im Stifter des Christenthums eine sündlose Persönlichkeit, so erklärt sich ganz von selbst, wie im Bereich desselben ein wirklich Neues im sittlichen Leben eben dadurch zu Stande kommt, daß diese Persönlichkeit in den einzelnen Gläubigen und in deren Gesammtheit eine Gestalt gewinnt.

Das Sittliche im Christenthum ruht jedoch ganz auf dem Religiösen. Wo wir einen eigenthümlichen Grundzug auf dem sittlichen Gebiet antreffen, da werden wir einen entsprechenden auf dem religiösen vorauszusetzen haben, und wenn im

Christenthum das sittliche Leben von Grund aus erneuert worden ist, so mußte zuvor schon das religiöse Bewußtsein eine gleiche Veränderung erfahren haben.

Was ist es nun, das in dieser Beziehung die christliche Welt auszeichnet und von allen andern Religionskreisen durchgreifend unterscheidet? Es besteht darin, daß sie sich als eine mit Gott vollkommen *versöhnte* und *erlöste* weiß, daß in ihr die Gewißheit lebt, alle Schuld der Sünde vor dem heiligen Gott sei für den wahrhaft Bußfertigen und Gläubigen aufgehoben und dagegen ein volles Kindschaftsverhältniß zu Gott hergestellt. Durch dieses Bewußtsein ist die christliche Welt in's Dasein gerufen; so lange sie es hat, hört sie, auch bei sonstigen Mängeln, nicht auf eine christliche zu sein; würde sie es verlieren, so könnte sie noch eine religiöse Gemeinschaft von unbestimmter Art, aber keine christliche mehr sein. Am wenigsten könnte dann in ihr von einem neuen Leben im christlichen Sinn die Rede sein, denn dieses kann nur da entstehen, wo die Zuversicht ist, daß die Schuld der Sünde hinweggenommen und der freie Zugang zu Gott als erbarmendem Vater aufgethan sei.

Finden wir nun diese Gewißheit in der christlichen Welt und zwar als das, womit sie steht und fällt, so fragen wir auch billig, wie dieselbe entstanden sei? Auch die vorchristlichen Religionen haben einen reichen Inbegriff von Mitteln und Anstalten, um den sündigen Menschen mit Gott zu versöhnen, und insbesondere spielt dabei das Opfer in verschiedenster Gestalt die wichtigste Rolle. Aber was wird dadurch bewirkt? Es wird auf eine Weile das Schuldgefühl beschwichtigt, aber es wird nicht von Grund aus aufgehoben, es wird nicht die Gewißheit erzeugt, daß die Schuld *ein für allemal* abgethan sei. Darum müssen die Opfer immer wiederholt werden, und der Mensch bewegt sich immer in demselben Kreise zwischen erneuertem Opfer und wiederkehrendem Schuldbewußtsein, ohne je zur vollen Freudigkeit eines dauernden Friedens mit Gott zu gelangen. Dies ist aber darum so, weil hier das Opfer nur ein sachliches ist und dem Menschen mehr oder weniger ein äußerliches bleibt, und weil nicht mit der Zusicherung der Sündenvergebung auch die innere Macht der Sünde gebrochen und an deren Stelle ein neues Leben gepflanzt wird, also die Versöhnung für die Sünde nicht zugleich wirkliche Erlösung von derselben ist.

Die vollständige, abschließende Versöhnung ist nur möglich, wo sie eine *persönlich* vermittelte ist, wo eine Persönlichkeit in die Mitte tritt, die in freier Hingabe sich selbst zum Opfer bringt, aber zugleich auch, indem sie durch reale Offenbarung

und Mittheilung der göttlichen Gnade die volle Zuversicht der Sündenvergebung hervorruft, die Kraft in sich trägt, in denen, die sich innerlichst an sie anschließen, ein neues, die Sünde wirklich überwindendes Leben zu erzeugen, so daß mit der versöhnenden Einwirkung, die sie übt, zugleich die erlösende in eins zusammenfällt. Dies finden wir nur im Christenthum, und es ist auch in dieser Beziehung leicht einzusehen, welcher Art die Persönlichkeit sein mußte, die der christlichen Welt allein die Gewißheit geben konnte, daß sie durch dieselbe vollkommen versöhnt und wirklich erlöst sei. Auf einen sündigen Menschen konnte sich diese Zuversicht nicht gründen, sondern nur auf eine sündlos-heilige Persönlichkeit und nur wenn wir eine solche in dem Stifter des Christenthums erkennen, ist es denkbar, wie sich dasselbe in eminenter Weise als die Religion der Versöhnung und Erlösung erweisen konnte.

Hat das Bewußtsein des Versöhnt- und Erlöstseins in der christlichen Welt Realität, so muß auch das Realität haben, was die Bedingung für dessen Entstehen war. Daß aber jenes Bewußtsein Realität habe, gründet sich auf die Thatsache der Erfahrung, die jeder gläubige Christ macht. Die sündlose Heiligkeit Jesu steht also in demselben Maaße fest, in welchem die erfahrungsmäßige Thatsache seiner Versöhner- und Erlöserwirksamkeit feststeht: wer jene leugnen will, muß auch diese leugnen und kann sich das Phänomen der christlichen Frömmigkeit in ihrer tiefsten Eigenthümlichkeit entweder gar nicht erklären oder muß eine Erklärung suchen, vermöge deren sie so gut wie vernichtet wird.

b. Die Einheit des Sittlichen und Religiösen im Heiligen.

Aber auch ein Weiteres kommt noch in Betracht. Nicht blos das Sittliche und Religiöse, jedes für sich, ist im Christenthum ein Neues geworden, es ist durch dasselbe auch eine bis dahin noch nicht vorhandene Durchdringung von Beidem, das, was wir das Heilige nennen, und eben damit das höchste für den Menschen Erreichbare in das menschliche Leben eingetreten, und auch von diesem Punkte aus werden wir auf Jesu sündlose Vollkommenheit hingeführt.

Allerdings, eine Wechselwirkung zwischen dem Religiösen und Sittlichen finden wir auch außerhalb des Christenthums. Alle lebenskräftigere Frömmigkeit bethätigt sich auch in sittlichen Wirkungen, und alle tiefere Sittlichkeit beruht irgendwie auf der

Frömmigkeit. Denken wir jede ganz für sich, völlig losgerissen von der andern: so haben wir einerseits eine Frömmigkeit, die entweder zu einem krankhaft innerlichen Wesen wird in bloßer Beschaulichkeit und Gefühligkeit oder zu einem rein äußerlichen Dienst, andrerseits eine Sittlichkeit, welche, völlig innerhalb der Gränzen der Gesetzlichkeit stehend, sich als eine vielleicht strenge und unerschütterliche, aber herbe und der rechten Lebenswärme entbehrende Tugend kund gibt. Wir sprechen jedoch hier nicht blos von einem Mehr oder Minder der Wechselwirkung, sondern von vollständiger Durchdringung, von einer solchen Einheit des Religiösen und Sittlichen, vermöge deren eines nie ohne das andre ist: keine Erregung der Frömmigkeit, die nicht auch sittlichen Gehalt und Wirkung hätte, und keine sittliche Action, die nicht auch in der Frömmigkeit wurzelte. Denn Heiligkeit — in menschlicher Sphäre — ist für uns nur da, wo eine Persönlichkeit, frei geblieben oder wieder frei geworden von der Befleckung der Sünde und alle Versuchungen derselben siegreich überwindend, stetig mit ihrem Wollen und Thun auf das Gute gerichtet ist, aber nicht allein aus dem Antrieb der Pflicht und selbst nicht blos um des Guten willen, sondern um Gottes willen, also von der Liebe getrieben, die, wie die göttliche selbst, auch das Unwürdige und Verlorene liebt und für dessen Rettung zu jedem Opfer bereit ist.

Wo nun finden wir auch nur die Vorstellung von einer solchen Heiligkeit?

In der heidnischen Welt dürfen wir sie nicht suchen. Diese kennt wohl auch den Unterschied des Profanen und Heiligen, des Unreinen und Göttlichgeweihten und denkt sich, wenigstens in ihren edleren Geistern, nur das Reine als würdig der göttlichen Gemeinschaft. Aber das Göttliche selbst ist für sie kein vollkommen Heiliges. Alles Heidenthum ist Naturreligion und beruht auf Vergöttlichung des Natürlichen oder Hereinziehung des Göttlichen in das Naturleben. Damit ist an und für sich der strengere Begriff der Heiligkeit vom Kreis des Göttlichen ausgeschlossen, und wo dieser schon auf dem religiösen Gebiet fehlt, da kann auch von einer Ausprägung auf dem sittlichen nicht die Rede sein. Und in der That hat ja auch die antike Welt die Ideale der Gerechtigkeit, der Tugend, der Kalokagathie (des Schön-Guten), aber keineswegs das der Heiligkeit.

Auf einem ganz andern Grund steht die Offenbarung des alten Testaments. Hier bildet die Heiligkeit Gottes, des freien Schöpfers und Herrn der Welt, den Mittelpunkt von allem; und das Gebot: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin

heilig"*) — ist das Grundwort des alten Bundes, dessen ganzes Wesen eben dahin zielt, daß Alles durch Jehovah und für ihn geheiligt werde. Aber wie mächtig auch dieser Grundton die ganze alttestamentliche Oekonomie durchdringt: die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit selbst ist noch nicht die schlechthin vollkommene; es tritt darin weit mehr die unnahbare Majestät und Herrlichkeit Gottes, als seine Erbarmung und Herablassung hervor, es mangelt noch die volle Ausprägung seiner heiligen Liebe; und so hat auch das, was in Betreff menschlicher Heiligung und Heiligkeit gefordert wird, noch mehr einen gebietenden, gesetzlichen und ceremoniellen Charakter, als einen wahrhaft geistlichen, innerlichen und sittlichen. Nur wo in Gott das Urbild heiliger Liebe erkannt, der Mensch aber von innen heraus ein Abbild dieser Liebe ebenso in seiner Stellung zu Gott wie in seinem Wollen und Handeln nach außen geworden ist, da kann im vollen Sinn von Heiligkeit die Rede sein.

Dies finden wir im Christenthum. Es hat zuerst und allein die vollkommene Idee der heiligen Liebe, in welcher Frömmigkeit und Sittlichkeit untrennbar eins sind, und betrachtet diese Idee nicht blos als etwas über dem Leben Schwebendes, sondern hat die entschiedenste Zuversicht ihrer Verwirklichung auch im menschlichen Lebenskreis. Erst mit dem Christenthum erscheint eine Gemeinschaft, deren Grundcharakter und Ziel nicht nur irgend eine Tugend oder religiöse Uebung ist, sondern die Heiligung, und zwar eine Heiligung vom innersten Mittelpunkt aus durch alle Lebensverhältnisse hindurch, ein vollständiges Leben aus und in Gott, ebenso fromm in seinem Grunde, als sittlich in seiner Bethätigung. Woher diese tiefgreifende, wunderbare Veränderung? Ist sie etwa nur auf dem Wege des Denkens und Lehrens bewirkt worden? Das wäre gegen alle Analogie. Sie konnte mit dem Erfolg, wie er thatsächlich vorliegt, nur zu Stande kommen auf dem Wege des Lebens, d. h. dadurch, daß eine Persönlichkeit auftrat, welche den überwältigenden Eindruck solcher Heiligkeit in unverkennbarer Vollkommenheit machte und für dieses ganze Gebiet einen völlig neuen Maaßstab an die Hand gab; gerade wie auf dem Kunstgebiet der Typus des wahrhaft Classischen nicht dadurch herbeigeführt wird, daß irgend jemand vorher die Theorie desselben ausdenkt, sondern nur dadurch, daß es ein außerordentlich begabter Künstler vermittelst seiner Schöpfungen wirklich in's Leben hineinstellt.

Indeß, hier sind wir auf einen Punkt gekommen, der uns

*) 3 Mos. 11, 45. 19, 2.

noch zu einer besonderen Erörterung veranlaßt. Man könnte immer noch sagen: das bisher geltend Gemachte mag seine Richtigkeit haben: aber bedürfen wir zur Erklärung desselben nothwendig die Realität eines sündlosen Lebens? Schon die bloße Vorstellung von einem solchen, der bloße Glaube daran konnte ja gar wohl die gleichen Wirkungen hervorbringen. Hierüber also auch noch ein Wort!

c. Der Grund von allem diesem nicht ein bloßes Gedankenbild, sondern eine wirkliche Person.

Die eben berührte Einwendung hat ihre Grundlage in einer spiritualistischen Anschauungsweise, die sich überall aus der Wirklichkeit in die abgezogene Gedankenwelt flüchtet und alles Leben in Begriffe auflöst. In der That aber hat die bloße Vorstellung nicht die Macht, neues Leben zu schaffen, sondern Realität kommt nur aus Realität; und wenn wir nicht den ganzen Lebensinhalt der christlichen Welt selbst zu einem Inbegriff leerer Vorstellungen machen wollen, wenn wir darin vielmehr volle, durch Erfahrung bewährte Thatsächlichkeit erkennen, so müssen wir dafür auch den entsprechenden objectiven Anfangspunkt gelten lassen, weil nicht in der Wirkung sein kann, was nicht zuvor schon dem Keime nach in der Ursache war.

Es erhebt sich aber dabei besonders die Frage: woher würde denn doch die Vorstellung oder, wenn man es lieber so bezeichnen will, die Idee sündloser Vollkommenheit selbst gekommen sein? Es ist ja sonst überall Sein und Leben das Primitive, Vorstellung und Begriff das Abgeleitete. Hier aber würde ein Begriff vorliegen, der nicht nur keinen Grund in einem ursprünglichen Leben hätte, sondern dem überall gar nichts Wirkliches entspräche. Und wie hätte es sich wohl gefügt, daß dieser Gedanke gerade auf diesem Punkt der Geschichte in so entschiedener Ausprägung und mit so wirksamer Energie hervortrat, während wir Aehnliches oder gar Gleiches weder zu einer andern Zeit, noch zu derselben Zeit auf irgend einem andern Punkte finden?

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Gedanke der Sündlosigkeit gar nicht so als fertig ausgeprägte Form da lag, um nur ohne Weiteres auf Jesum angewendet werden zu können, sondern daß sich derselbe erst mit und an der Erscheinung Jesu entwickelte. Hier ist nun der Ort, diese Thatsache näher zu beleuchten. Dieselbe ist von nicht geringer Bedeutung. Denn wenn wir auf der einen Seite vor Jesu und außerhalb des christlichen Lebenskreises den Gedanken der Sündlosigkeit entweder gar

nicht bestimmt ausgeprägt oder, wo derselbe auftaucht, sofort mit der Gewißheit verknüpft finden, es sei unmöglich, ihn zu verwirklichen; auf der andern Seite aber sehen, wie innerhalb des Christenthums dieser Gedanke nicht nur in vollester Ausprägung auftritt, sondern zugleich der feste Glaube vorhanden ist an seine Verwirklichung in einer bestimmten Person: so werden wir ja nothwendig schließen müssen, daß zwischen Jenem und Diesem etwas in der Mitte liege, wodurch dieser auffallende Umschwung bewirkt worden, und als die allein natürliche Erklärung dafür bietet sich auch hier die Voraussetzung von der thatsächlichen Verwirklichung in der Person Jesu dar.

Es genügt jedoch nicht, dies nur so allgemeinhin ausgesprochen zu haben. Wir müssen es geschichtlich nachweisen und zu diesem Zweck auf Einzelnes eingehen.

Daß das gesammte Heidenthum die Idee reiner Heiligkeit nicht haben konnte, lag, wie bereits angedeutet, schon in dem nicht nur des durchgreifenden sittlichen Geistes ermangelnden, sondern auch mit unsittlichen Elementen versetzten Polytheismus: denn wo die göttlichen Urbilder nicht rein gehalten wurden, da hatte auch im Bereiche des menschlichen Lebens der Gedanke fleckenloser, nach allen Beziehungen vollendeter Tugend keinen Raum. Indeß besaß die heidnische Welt auch ein über die Gränzen der Volksreligion hinausgehendes Denken in poetischer und philosophischer Form, und auf diesem Gebiete finden wir allerdings sittliche Anschauungen von sehr hoher Art. Die Tragiker, insbesondere Sophokles, geben uns Bilder einer ebenso erhabenen, als frommen und anmuthvollen Tugend, und diejenigen Philosophen, deren System von sittlichem Geiste getragen ist, nähern sich selbst dem Begriff einer sittlichen Vollendung im Geiste der Heiligkeit, da es kaum möglich war, über ethische Gegenstände gründlich zu philosophiren, ohne an diesen Begriff wenigstens anzustreifen. Namentlich ist in dieser Beziehung Plato merkwürdig. Er entwirft im zweiten Buche seines Werkes vom Staat ein Bild des Gerechten, welches, indem es die vollkommene Gerechtigkeit als eine nothwendigerweise leidende Tugend darstellt, jeden sinnigen Betrachter an die höchste leidende Tugend, die wir kennen, erinnern muß, und unter den Ahnungen des Christlichen, die wir bei diesem tiefsinnigen Geiste finden, eine der bedeutsamsten ist*). Dem Ungerechtesten nämlich, der aber, um seine Ungerechtigkeit durchzusetzen, den Schein der

*) Schleiermacher Platons Werke, 3ten Theiles 1ster Bd. Anmerkungen S. 535.

Gerechtigkeit hat, wird der Gerechteste gegenüber gestellt, der schlichte und biedere Mann, der nicht gut scheinen, sondern sein will, und der, damit die Gerechtigkeit und die Liebe zu ihr ganz rein herauskomme, auch nicht einmal den Schein derselben haben darf, sondern unter dem Schein der Ungerechtigkeit leiden muß. Dieser Gerechte wird dann so geschildert*): „Ohne irgend Unrecht zu thun, habe er den größten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und Alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern uns unverändert bleibe auch bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist;" und für seine Zukunft erhält er die Weissagung, „daß er werde gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, auch noch gehängt werden." In diesem Bilde ist nun allerdings eine hohe und reine, und, was besonders merkwürdig, eine scheinlose und leidenvolle Tugend, eine Tugend in Knechtsgestalt vor Augen gestellt. Aber vom christlichen Standpunkt aus ist es doch immer zweierlei, was wir dabei vermissen: erstlich hält sich dieser Begriff der Tugend ganz innerhalb des Bereichs der Gerechtigkeit, von jener innigen Beziehung zur Frömmigkeit aber, wodurch die Tugend sich zur Heiligkeit erhebt, ist nicht die Rede; zweitens aber — und dies ist die Hauptsache — bleibt es beim bloßen Gedankenbild, die Gewißheit dagegen, daß diese nach allen Beziehungen vollendete Gerechtigkeit auch in der That ihre menschliche Verwirklichung habe, finden wir nicht.

Merkwürdigerweise aber spricht es auch ein Mann, der schon die ganze Entwickelung der antiken Welt überblicken konnte, Cicero, ausdrücklich aus, „daß er wenigstens einen vollendeten Weisen noch nicht gefunden habe," vielmehr gebe es nur Auseinandersetzungen der Philosophen darüber, „wie ein solcher beschaffen sein würde, wenn überhaupt je einer zu erwarten stünde**)." Cicero hatte sittliche und geschichtliche Bil-

*) *Plato* de Republ. L. II. P. III. Vol. 1. p. 65 u. 66 der bekker'schen Ausg. Bei Schleiermacher a. a. O. S. 128 u. 129. Vergl. über die Stelle Baur Apollonius von Thyana u. Christus S. 163—166.

**) In der bekannten Stelle im 2ten Buche der Tusculanen, wo er von der Besiegung des Schmerzes handelt und fordert, daß die pars inferior, das molle, demissum, humile im Menschen durch die domina omnium et regina ratio beherrscht werden solle. Hier sagt er II, 22: In quo vero erit perfecta sapientia — *quem adhuc nos quidem vidimus neminem:* sed philosophorum sententiis, qualis futurus sit, *si modo aliquando fuerit,* exponitur — is igitur, sive ea ratio, quae erit in eo perfecta et absoluta, sic illi parti imperabit inferiori, ut justus parens probis filiis. Zwar ist hier nur von einer Seite der

dung genug, um ein solches Urtheil fällen zu können, und wir dürfen wohl in seinem Ausspruche den Ausdruck des gebildeten Bewußtseins der alten Welt überhaupt anerkennen. In der That wäre auch im Bereich des Heidenthums eine Persönlichkeit, an welche der Glaube an sittliche Fehllosigkeit sich hätte anknüpfen können, nicht zu finden. Am ersten wäre dies bei Sokrates denkbar. Aber, wiewohl wir herrliche Schilderungen des großen Mannes von zwei verehrenden Schülern besitzen, dennoch hat keiner von ihnen und überhaupt auch sonst niemand die Behauptung aufgestellt, daß er von sittlichen Mängeln schlechthin frei und nach allen Beziehungen vollkommen gewesen sei*). Es herrschte vielmehr, genau genommen, in der heidnischen Welt

---

Sittlichkeit, der Ueberwindung des Schmerzes die Rede, aber wenn schon in dieser einen Beziehung, worin gerade das Alterthum, namentlich das heroische Römerthum, Großes geleistet hatte, Cicero an der Erscheinung des vollendeten Weisen zweifelte, wie vielmehr, wenn es sich um die Verwirklichung einer ganz reinen Tugend überhaupt handelte!

*) Die einzige Stelle, an die man erinnern könnte, wäre die in Xenophons Memorabilien Lib. I. Cap. 1. §. 11: *Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.* Allein aus der ganzen Tendenz dieser Vertheidigungsschrift, namentlich dem unmittelbar Vorhergehenden ergibt sich, daß hier mehr von Legalität, besonders soweit sie aus öffentlichen Handlungen und Reden erkannt wird, die Rede ist, als von Sittlichkeit im höchsten Sinne. Aber auch angenommen, daß die Worte im umfassendsten sittlichen Sinne zu verstehen seien, so fehlt die Hauptsache, das Selbstzeugniß des Sokrates. Dies ist aber unentbehrlich, weil nur er sich selbst durchschaute. Man wird aber dem Sokrates gewiß nicht Unrecht thun, wenn man voraussetzt, daß er das große Wort des Erlösers: Wer kann mich der Sünde zeihen? nicht würde auf sich angewendet haben. Schon, daß ihn das Dämonion zunächst nur von gewissen Dingen abmahnte, die er nicht thun sollte, während Christus Alles positiv aus dem reinsten Gottesbewußtsein, aus dem ihn treibenden göttlichen Geist heraus thut, begründet in sittlich-religiöser Beziehung einen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Christo. — Das Bild eines vollendeten Weisen nicht blos als Idee, sondern als Wirklichkeit ist allerdings auch in der Sphäre des heidnischen Lebens dargestellt von Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana, aber hier schon mit Beziehung auf das Christenthum und als ein in den Pythagoreismus und Platonismus übersetztes Nachbild Christi. Dies ist überzeugend nachgewiesen in der Schrift von Baur: Apollonius von Thana und Christus oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum, Tübingen 1832, wo S. 162 das Resultat der Untersuchung, soweit es uns hier berührt, so ausgesprochen ist: „An die Stelle dessen, welchen das Christenthum als den wahrhaft erschienenen Welterlöser vor Augen stellt, tritt hier nur ein durch Lehre und Beispiel wirkender Weiser, aber auch dieser ist, was der Hauptgesichtspunkt sein muß, keine lebendige Gestalt, sondern nur ein der selbständigen Realität und der Wirklichkeit des Daseins ermangelndes Bild, nur der schwache schattenähnliche Reflex eines lebensvollen Originals, ohne welches jenem Bilde sogar der schöpferische Gedanke, der es hervorrief, fehlen zu müssen scheint."

geradezu die Ueberzeugung, daß sittliche Vollkommenheit und Fehllosigkeit dem Menschen unmöglich sei. Dies drückt sich auf's bestimmteste in den Worten eines andern sittlich hochgebildeten Mannes aus, der gleichfalls als würdiger Sprecher des heidnischen Alterthums zu betrachten ist, in einer bedeutsamen Aeußerung Epiktets. Bei ihm tritt der Gedanke der sittlichen Fehlerlosigkeit bestimmter hervor; auf die Frage aber: ist es möglich, fehlerlos zu sein? antwortet er ohne Bedenken: „Nein, es ist unmöglich; nur das ist möglich, stets nach dem Nichtfehlen zu streben*)." So finden wir es in Betreff unsrer Frage auf den geistigen Höhepunkten der heidnischen Welt**).

---

*) Die Worte Epiktets IV, 12, 19 ed. Schweigh. sind: *Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον εἶναι ἤδη; Ἀμήχανον· ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατόν, πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς.* In einem Epigramm bei Demosthenes de Corona p. 322. wird der Vorzug, alles recht zu machen, nur den Göttern zugeschrieben.

**) Da der Begriff und das ihn bezeichnende Wort sich bedingen, so wird es nicht unpassend sein, auch einiges über die Ausdrücke *ἀναμαρτησία* und *ἀναμάρτητος* zu sagen. Sie zeigen sich allerdings schon sehr frühe in der Sprache des classischen Alterthums, aber anfänglich meist nur in äußerlichen Beziehungen, und auch später, auf das Sittliche angewendet, ohne die Inhaltsfülle, welche das christliche Denken hineingelegt hat. Bei Herodot kommt *ἀναμάρτητος* V, 39 von einer Frau vor, die sich nicht gegen ihren Mann verfehlt hat, und I, 55 von einer Stadt, die sich nichts hat zu Schulden kommen lassen. Bei Xenophon und Plato ist *ἀναμάρτητος* theils ein solcher, der nicht irren oder fehlen kann, theils einer, der sich wirklich nicht verfehlt, aber beides nicht im höheren Sinn, sondern in äußeren Lebensgeschäften. In der ersten Bedeutung sagt Plato de Republ. Lib. I: *Ποτέρων δὲ ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες, ἢ οἷοί τε καὶ ἁμαρτάνειν;* in der andern Bedeutung Xenophon: *Ὁρῶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐδένα ἀναμάρτητον διατελοῦντα.* Longin wendet das Wort *ἀναμάρτητος* in demselben Sinne an wie *καθαρός* und *ἀσφαλής*, um das Reine, Classische des Stils zu bezeichnen de Sublim. XXXII, 8, und macht in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen dem blos Fehlerfreien und dem Genialen de Sublim. XXXIII, 2. Bei Diogenes Laertius (VII, 122) und Epiktet findet es sich am bestimmtesten in sittlicher Bedeutung. Bei dem Letzteren liest man eine Reihe Stellen, wo er das Wort gebraucht, z. B. I. 4, 11: *ἐν ὁρμαῖς καὶ ἀφορμαῖς ἀναμάρτητος* — IV. 8, 6: *ἡ τοῦ φιλοσόφου πρόληψις καὶ ἐπαγγελία, ἀναμάρτητον εἶναι*, und besonders die oben schon erwähnte merkwürdige Stelle IV. 12, 19. In denselben Bedeutungen, doch seltener, kommt auch *ἀναμαρτησία* vor. Vergl. Stephan. Thesaur. Ling. Gr. Vol. II. p. 1920. ed. Lond. — Als technischer Ausdruck zur Bezeichnung vollendeter Sittlichkeit, sündloser Heiligkeit ist *ἀναμαρτησία* vorzugsweise erst in der christlichen Sprache gestempelt. Im neuen Testament tritt das Wort *ἀναμάρτητος* einmal auf, Joh. 8, 7, aber dort wohl auch mehr in Beziehung auf eine specielle Art der Versündigung. Die Kirchenväter dagegen, nach dem Vorgang des Hippolytus und Clemens von Alexandrien, haben den specifischen Sprachgebrauch ausgeprägt (s. namentl. Clem. Paedag. III, 12). Hierüber vergl. man die verschiedenen Stellen des Isidor v. Pelusium, Chrysostomus, Basilius u. a. in Suiceri Thesaur. eccl. I, p. 287 u. 88.

Mit mehr Wahrscheinlichkeit, als im Heidenthum, könnte man in den monotheistischen Religionen das Vorhandensein der Idee sündefreier Heiligkeit voraussetzen. Hier ist schon an sich vermöge der Einheit und Geistigkeit Gottes auch der Begriff der Heiligkeit voller ausgeprägt. Das alte Testament enthält auch wenigstens in prophetischer Hindeutung*) die Hoffnung, daß der Messias ein vollkommen reiner Diener Jehovah's sein werde. Keine der beiden monotheistischen Gesetzesreligionen jedoch, weder die das Christenthum vorbereitende mosaische, noch die trotz theilweiser Nachbildung desselben tief zurückgefallene muhammedanische, gibt eine klare Ausprägung der Idee sündloser Heiligkeit, noch weniger enthält eine oder die andere den Glauben an deren Verwirklichung in einem menschlichen Individuum. Vor allem müßten wir dies bei den Begründern der Religionen selbst erwarten; aber Moses und Muhammed, die wir natürlich nur unter diesem Gesichtspunkt hier neben einander stellen, konnten in keiner Weise auf Sündlosigkeit Anspruch machen, sie selbst erhoben sich nicht zu diesem Gedanken, sie wurden auch von den Bekennern ihres Glaubens nie als Sündefreie verehrt**). In

---

*) Jesai. 53, 9.

**) Für Moses ist der Vorzug der Sündlosigkeit niemals in Anspruch genommen worden. Es bedurfte auch, um dies unstatthaft zu finden, nur der Erinnerung an 2 Mos. 2, 12 u. 14. Von Muhammed kann vollends nicht die Rede sein. Was ihn angeht, so ist das hierher Gehörige schon nachgewiesen in den Beiträgen zu einer Theologie des Korans von Dettinger in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831, 3, S. 62 u. 63. Hier heißt es: „Der Begriff der Unsündlichkeit, übertragen auf eine menschliche Persönlichkeit, scheint dem Koran völlig fremd zu sein. Zwar könnte man dagegen die Stelle 12, 53 anführen, wo Joseph sagt: Ich will mich nicht von Schuld frei sprechen, denn jede Seele ist geneigt zum Bösen außer der, deren sich Gott erbarmt. Allein dieser Ausdruck will offenbar nur so viel sagen: Jeder Mensch kann sich verfehlen und in Sünde gerathen, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit sich seiner annimmt; damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß einer völlig sündlos werden könne. Ueberhaupt faßt der Koran die Sünde mehr als äußerliche, denn als innerliche Handlung auf; und selbst in dem prophetischen Berufe an und für sich ist noch keine völlige Freiheit von Sünden, nicht einmal von äußerlichen, auffallenden eingeschlossen; obgleich Muhammed, wenn sein Gewissen oder auch die Menschen ihm über seine Sünden Vorwürfe machten, eifrig bemüht ist, dieselben durch vorgegebene göttliche Offenbarungen zu entkräften." Noch Bestimmteres findet sich in Gerocks Christologie des Koran, Hamb. 1839. S. 100 u. 101. Da ist gezeigt, wie Jesus im Koran zwar als sittliches Vorbild dargestellt wird, aber nothwendig ohne das Prädikat der Unsündlichkeit, weil Muhammed größer als er ist und von diesem an vielen Orten Fehler und Uebereilungen zugestanden werden. Sur. 48, V. 1 u. 2 redet Gott Muhammed an: „Wir haben dir einen entscheidenden Sieg geschenkt, auf daß Allah dir deine Sünden vergebe, die

Betreff Muhammeds hat es sogar der Koran kein Hehl, daß er nicht fehlerfrei gewesen, er selbst läßt die Mahnung Gottes an sich ergehen, um Vergebung der Sünden zu bitten, und die Tradition der Seinigen hat nicht wenige Gebete aufbewahrt, in denen er dieser Aufforderung nachkommt*). Bei Beiden aber, dem Stifter des Islam und dem Gesetzgeber des alten Bundes, würde auch dem Prädikate der Sündlosigkeit nicht nur das Leben widersprochen haben, sondern selbst der Charakter ihrer religiösen Institute und ihrer ganzen Wirksamkeit. Beide, wiewohl in sehr verschiedener Weise, waren Staatsgründer und Heerführer, und schon dadurch zu sehr an den Gebrauch äußerer Mittel gewiesen, als daß sie jene Reinheit des Sinnes und Handelns hätten bewahren können, die nur dem möglich ist, der, vollkommen auf dem religiösen Gebiete sich haltend, gegen jede Gewalt, auch die ungerechteste, nur geistige Waffen gebraucht. Aber Beider Lehre und Anstalt ist auch nur Gesetz, und die vollendete Heiligkeit gehört einer höheren Sphäre an als der des Gesetzes; sie ist erst da möglich, wo die gesetzliche Stufe völlig überwunden und an die Stelle des Gesetzesgehorsams der Glaubens- und Liebesgehorsam getreten ist, für den das Gesetz in seiner Aeußerlichkeit nicht mehr besteht, weil er es im Herzen trägt**).

Dies ist also geschichtlich die Lage der Sache. In der Zeit vor Christo nicht einmal der bestimmte Gedanke sündloser Vollkommenheit und, wo derselbe aufdämmert, die Gewißheit seiner Unerfüllbarkeit; seit der Erscheinung Christi dagegen nicht nur der Gedanke selbst in aller Klarheit, sondern auch die felsenfeste Gewißheit seiner Erfüllung. Auf der einen Seite ein Plato, der den Gerechten groß und herrlich schildert, aber nur als ideales Bild ohne Wirklichkeit; ein Cicero, der die Realisirung vollkommener Weisheit höchlichst in Frage stellt; ein Epiktet, der schon bestimmter die Vorstellung des Fehllosseins hat, aber mit der Ueberzeugung von ihrer Undurchführbarkeit; auf derselben Seite auch der Stifter des alten Bundes, der eine makellose Gerechtigkeit weder für sich in Anspruch nimmt, noch im Besitze derselben von den Seinigen gedacht wird; der größte Prophet der vorchristlichen Zeit, der zwar eine Ahnung hat von der Wirklichkeit heiliger Reinheit, aber so, daß sie erst künftig im Knechte Gottes kommen soll; endlich der Stifter des Islam, der seiner sittlichen

---

vorhergegangenen und die nachfolgenden." Sur. 40, V. 57 liest man die Erinnerung an Muhammed: „Bitte um Vergebung deiner Sünde." Ebenso S. 80, V. 1 ff. S. 4, V. 104.

*) S. Gerock a. a. O. S. 101, Anmerkung.

**) 1 Timoth. 1, 9. Dorner, Jes. sündl. Vollk., S. 41.

Mängel geradezu geständig ist und in diesem Sinne sogar in der Ueberlieferung seiner Gläubigen lebt. Auf der andern Seite die schlichten, weder den Poeten noch den Philosophen zugehörigen Apostel, bei denen nicht nur die Idee sündloser Heiligkeit in bestimmtester Gestalt auftritt, sondern auch der Glaube an deren Verwirklichung in der Person Jesu zu einer Welt und Tod überwindenden Macht wird, von denen zugleich eine Schilderung des reinen und heiligen Lebens Jesu gegeben ist, die auch in andern dieselbe Zuversicht hervorruft und bis heute noch als das unnachahmbare Bild des Vollkommensten betrachtet werden muß, was wir auf dem religiös-sittlichen Gebiete kennen.

Was werden wir aus dieser Lage der Dinge schließen? Werden wir etwa schließen, die Apostel hätten — ähnlich dem platonischen Gott, der auf die Ideen schauend die Welt bildete*) — nur hinblickend auf die Idee der Vollkommenheit und Heiligkeit, als den Inbegriff des Wesens der Menschheit, das Bild Jesu aus ihrem eigenen Inneren heraus entworfen und die Züge seines Lebens mit dichterischer Freiheit ausgemalt? Aber dann müßte ja nothwendig erst dargethan werden, daß das, worauf sie hingeblickt haben sollen, auch wirklich für sie vorhanden war, und davon haben wir eben das Gegentheil gesehen; es müßte erst annehmbar gemacht werden, nüchterne Männer hätten an ein Product ihrer Phantasie, indem sie es für Wirklichkeit hielten, dergestalt geglaubt, daß sie für dessen Wahrheit Alles, was sonst dem Menschen werth ist, hinopferten, und darin liegt ein innerer Widerspruch. Nein! wir werden viel einfacher und historischer so schließen: wenn den Aposteln in aller Klarheit eine Idee aufging, die den größten Denkern und Dichtern des Alterthums entweder noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen war oder nur in der Ahnung aufdämmerte, so konnte dies nur vermöge der Anschauung eines wirklichen Lebens geschehen; und wenn in ihnen, während bis dahin fehllos zu sein für unmöglich galt, der Alles überwindende Glaube an die Wirklichkeit eines sündlosen Lebens sich erzeugte, so lag der Grund davon in dem überwältigenden Eindruck dieses Lebens selbst, das sich vor ihren Augen entfaltete.

Solchen Schluß aber werden wir um so zuversichtlicher machen, je mehr diese Auffassung auch noch in andrer Beziehung der Natur der Sache entspricht. Denn wenn freilich die Idee sündefreier Lebensvollendung an und für sich dem menschlichen

*) Eine Vergleichung, die bekanntlich von Strauß zur Begründung seiner ganzen Christologie angewendet wird.

Geiste zugehört und die Grundlage seiner ganzen sittlichen Entwickelung bildet, so wird doch den Gesetzen des sittlichen Lebens gemäß ein klares, mit lebendigem Inhalt erfülltes Bewußtsein derselben, vollends aber der Glaube an ihre Verwirklichung nicht eintreten können, so lange die Sünde ihre Herrschaft über die Menschheit übt; darum werden wir, wenn die Idee klar und lebenvoll zum Vorschein kommt und sich zugleich die unerschütterliche Gewißheit von ihrer Realisirung ausspricht, zur Folgerung berechtigt sein, es sei dies geschehen vermöge thatsächlicher Ueberwindung der Sünde und wirklicher Offenbarung eines heilig vollendeten Lebens. Wir bleiben also dabei: es ist nicht anders denkbar, als daß der, welcher in seinen Zeitgenossen und durch diese in der christlichen Welt die sichere, das ganze Leben und Denken umgestaltende Ueberzeugung von einer durchaus reinen und heiligen Tugend erweckte, auch in der That ein Reiner und Heiliger war.

So haben wir — wenn wir auf das Bisherige zurückblicken — eine Reihe sich gegenseitig stützender Momente. Für die sittliche Größe Jesu überhaupt spricht schon die innerlich richtende und scheidende Wirkung, die sein Auftreten nach allen Seiten hervorbringt, sowie die Art und Weise, wie sich Menschen von verschiedenster Gesinnung zu ihm verhalten: die Feinde mit ihrem tödtlichen Haß, die scheinbar Unbetheiligten, die sich aber doch dem Eindruck seiner geistigen Macht nicht entziehen können, der Verräther, der sich in Verzweiflung selbst verurtheilt, und die Freunde, die sich ihm in Liebe und Verehrung bis in den Tod hingeben. Bestimmter zur Begründung sündloser Heiligkeit bieten sich vorerst reichliche Zeugnisse aus dem apostolischen Kreise dar, theils in ausdrücklich darauf bezüglichen Aussprüchen, theils in der Lebensschilderung Jesu, die dazu den bestätigenden Commentar liefert; dann aber vor allem die erhabene Selbstbezeugung aus Jesu eigenem Munde, welche uns nicht zweifelhaft läßt, wessen er sich selbst in Betreff seiner sittlichen Beschaffenheit und der dadurch bedingten Stellung zu Gott und der Menschheit bewußt war. Aber auch dies steht nicht isolirt, sondern wird getragen und bewährt durch weltgeschichtliche Wirkungen, die auf dem religiös-sittlichen Gebiet von Jesu ausgegangen und in ihrer Einzigartigkeit so angethan sind, daß sie eine genügende Erklärung nur dann finden, wenn die sittliche Selbstbezeugung Jesu und deren Wiederhall im apostolischen Zeugniß als thatsächlich begründet anerkannt wird.

Sicherlich gibt alles dies zusammen eine mächtige Bürgschaft für Jesu sündlose Vollkommenheit. Wenn es sich jedoch darum handelt, daß die Gewißheit davon zur lebendigen Ueberzeugung des Einzelnen werde, so tritt auch noch ein Weiteres hinzu. Es ist die eigene Erfahrung, die jeder machen kann und soll, indem er sich unmittelbar an die Quelle in den Evangelien wendet, deren einfach gewaltige und lebensfrische Darstellung ohnedies durch keine andre ersetzt werden kann. Thut er dies mit unverworrenem, offenem Sinn, so wird ihm das Lebensbild Jesu klar genug vor die Seele treten, und dieses Lebensbild wird nicht nur, wie ein Erzeugniß der Poesie oder Redekunst, seinen Geist mit Bewunderung erfüllen, sondern als eine sittliche Macht sein Herz, seinen ganzen inneren Menschen ergreifen. Er wird finden, daß hier etwas ist, was ihn unmittelbar über alles Irdische, Niedrige und Gemeine hoch empor hebt, was ihn unmittelbar reinigt und mit dem Gefühl der göttlichen Nähe durchdringt; er wird sich sagen müssen, daß er, wenn er sich mit dieser Erscheinung innerlich in's Reine setzen wolle, selbst von Grund aus ein anderer Mensch werden müsse; und er wird auch, wenn er sich weiter umsieht, die Ueberzeugung gewinnen, daß es keine andre sittliche Erscheinung auf Erden gibt, die eine gleiche Wirkung hervorbringt und darum auch keine, welche so wie diese auf eine höhere Ordnung der Dinge und auf einen über den menschlichen Zusammenhang hinausliegenden göttlichen Ursprung hinweist*).

In diesem Sinne müssen wir sagen: den besten und stärksten Beweis für seine Wahrheit und Einzigkeit führt das sittliche Lebensbild Jesu selbst durch die ihm unmittelbar einwohnende Lebensmacht. Wie der Dichter**) auf die Frage, „woher der Sonne Himmelsfeuer stamme," die Antwort gibt: „die alle Welt verklärt, erklärt sich selbst; Ihr Licht bezeugt, daß sie vom Lichte stamme" — so kann das Gleiche auch von dem Lebensbilde dessen gesagt werden, der das Licht der sittlichen Welt, die „Sonne der Gerechtigkeit" ist. Wer das Licht der Sonne schaut und ihre Wärme empfindet, wird nicht an ihrer Existenz und Wirkungskraft zweifeln. Ebenso wird auch keiner, der einmal die einzigartige Kraft des evangelischen Bildes Jesu an seinem Inneren erfahren hat, über die Realität und den Lebensgrund dieses Bildes im Zweifel sein.

---

*) Vergl. Dorner, Jes. sündl. Vollk., S. 43 und Schaff on the mor. Char. of Chr. p. 53.

**) Schiller, in der Braut von Messina.

Dritter Abschnitt.

Einwürfe.

Da, wie wir von vornherein ausgesprochen, in Betreff unsres Gegenstandes eine demonstrative oder logisch zwingende Ueberführung nicht möglich ist, so sind allerdings auch Zweifel nicht schlechthin ausgeschlossen. Und sie sind auch nicht ausgeblieben. Während manche neuere Theologen sich nur skeptisch in Betreff der Sündlosigkeit verhalten haben, sind andere zur bestimmten Bestreitung derselben fortgeschritten und haben Gründe aufgestellt, die immerhin erheblich genug sind, um eine eingehende Erörterung nothwendig zu machen. Einer solchen unterziehen wir uns nun im Folgenden um so mehr, als sonst eine vollständige und zusammenhängende Behandlung der hierher gehörigen Fragen nicht gegeben zu werden pflegt*).

Im allgemeinen können wir die Einwürfe, welche zur Sprache kommen müssen, in folgender Weise eintheilen. Sie gehen entweder davon aus, daß die Sündlosigkeit in Jesu nicht wirklich, oder davon, daß Sündlosigkeit an und für sich im Bereich des menschlichen Lebens nicht möglich sei. Im erstern Fall wird die Sündlosigkeit Jesu bestritten theils aus dem auf Jesum und sein Werk angewendeten Gesetz der Entwickelung, theils aus der Natur des Versuchtwerdens, theils aus bestimmten Aeußerungen und Thatsachen, die uns von ihm berichtet sind. Im andern Fall werden die Gründe gegen die Sündlosigkeit einerseits aus der Erfahrung, andrerseits aus dem Wesen der Idee und ihrer

*) Kürzere Ueberblicke findet man bei Lutz bibl. Dogm. S. 294—299 und Schumann Christus B. 1. S. 289—296.

Realisirung geschöpft, sind also entweder mehr empirischer oder mehr speculativer Art.

Diese Eintheilung befolgend, gehen wir zugleich vom Besonderen zum Allgemeinen, vom minder Gewichtigen zum Gewichtvolleren fort. Ein leiserer, den Charakter nicht unmittelbar antastender Zweifel ist es noch, wenn man bei Jesu an die Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen erinnert; schwieriger vereinbar mit Sündlosigkeit ist schon der innere Reiz zum Bösen in der Versuchung; der stärkste Gegenbeweis aber wäre eine wirklich unsittliche Aeußerung oder That. Könnten wir indeß auch alles in diese Kategorien Gehörige beseitigen, so würde es doch fruchtlos sein, wenn dargethan zu werden vermöchte, daß sündlose Vollkommenheit im Bereich des menschlichen Daseins überhaupt unmöglich sei, wenn gegen deren Verwirklichung in einem menschlichen Individuum entweder die Erfahrung oder die Natur der sittlichen Idee selbst eine nicht zu beseitigende Instanz bildete.

Dies sind die Schwierigkeiten, die uns entgegentreten. Indem wir sie zu lösen suchen, werden wir allerdings bemüht sein, das Verschiedenartige auseinander zu halten; allein da bis zu einem gewissen Grad die Einwürfe von beiderlei Art in einander greifen, wird schon im ersten Theile manches zu berühren sein, was dann im zweiten seine vollständigere Lösung findet.

1. Gründe gegen die Wirklichkeit der Sündlosigkeit Jesu.

Wenn wir vorerst von der Frage: ob Sündlosigkeit im Bereich der Menschheit möglich sei? gänzlich absehen und, diese Möglichkeit voraussetzend, nur deren *Wirklichkeit* in Jesu in's Auge fassen, so handelt es sich um Thatsächliches und dieses, insofern es noch fraglich ist, würde zunächst am wirksamsten damit zu bestreiten sein, daß ihm anderes Thatsächliche von unzweifelhafter Geltung entgegengestellt werden könnte. Solches hat man nun auch in gewissen Bestandtheilen der evangelischen Berichte zu finden geglaubt. Und zwar hat man in diesem Sinn vor allem darauf hingewiesen, daß im Leben Jesu eine *Entwickelung*, also ein Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen statt gefunden habe, eben dadurch aber der Begriff absoluter Vollkommenheit ausgeschlossen werde. Diese Instanz aber hat man nach zwei Seiten geltend gemacht: einmal in Beziehung auf die *Person* Jesu selbst, dann in Beziehung auf seinen messianischen *Plan*. Nach beiden Seiten haben wir sie näher zu betrachten.

a. Die Entwickelung der Person Jesu.

Unleugbar spricht die Schrift von einem Zunehmen der Weisheit bei Jesu, also von einem Wachsthum, einem Fortschreiten in seinem geistigen Leben, und nicht minder von einem Vollendetwerden seines sittlichen Wesens. Wäre dies auch nicht in einzelnen Stellen*) ausdrücklich gesagt, so würde es schon daraus hervorgehen, daß die ganze Lebenserscheinung Jesu überall im neuen Testament als wirklich und unverkürzt menschliche aufgefaßt wird. Wenn aber Jesus geistig fortschritt und sich sittlich vollendete, so folgt daraus, sagt man, ein mangelhafter Anfang seiner Bildung und dies schließt ursprüngliche und gleichmäßige Vollkommenheit aus.

Darauf ist zu entgegnen. Allerdings, die Allmählichkeit, das Successive in der Entwickelung Jesu muß festgehalten werden. Aber Wachsen und Zunehmen setzt nicht schon an und für sich einen Uebergang vom Mangelhaften zum Genügenden, einen inneren Gegensatz der Sünde oder eine Ueberwindung des damit zusammenhängenden religiösen und sittlichen Irrthums voraus, sondern nur eine in bestimmtem Zeitverlauf sich vollziehende Entfaltung. Diese Entfaltung selbst kann dabei eine durchaus reine sein. Nur dafür liefert der Begriff des Wachsens auch einen Beweis, daß Jesus Alles, was in der That zur menschlich endlichen Natur gehört, theilte. Dies wird jedoch ebensowenig von irgend jemandem geleugnet, als auf der andern Seite dargethan werden kann, daß in aller menschlichen Entwickelung schon als solcher etwas Sündhaftes sei. Sie ist an sich auch als eine ganz normale denkbar, bei welcher wohl verschiedene Stufen auf einander folgen, auf jeder aber, frei von wesentlicher Störung, nur das noch ausgeprägter hervortritt, was in der vorangehenden vorbereitet und in der ursprünglichen Anlage schon der Potenz nach enthalten war**). Daß dem bei Jesu

---

*) Für das geistige Zunehmen Jesu haben wir die klassischen Worte: προέκοπτε σοφίᾳ — Luc. 2, 52; für sein sittliches Vollendetwerden mehrere Stellen des Hebräerbriefs, namentlich Hebr. 2, 10—18 und 5, 7—9. Vergl. *Scholten* Oratio de vitando in Jesu Christi historia Docetismo, S. 15—19, de Wette Wesen des christl. Glaubens §. 53. S. 269, und Riehm Lehrbegr. des Hebräerbriefs 1, S. 327 ff. Die einzelnen Momente in der „menschlichen Entwickelung Jesu" hat neuerdings vornehmlich Keim in dem Vortrag unter diesem Titel anschaulich zu machen gesucht — vielfach treffend, aber auch auf manchen Punkten so, daß wir nicht beizustimmen vermögen. In anderem, entschieden positivem Sinn Geß, Lehre von der Person Christi an vielen Stellen, besonders von S. 210 und wieder von S. 304 an.

**) Nicht im Begriff der Entwickelung an sich liegt es, daß dieselbe durch Gegensätze und Kämpfe hindurchgehe „und jeder Fortschritt

wirklich so war, können wir freilich nicht in dem ganzen Verlauf seines Lebens positiv aufzeigen, aber noch weit weniger kann das Gegentheil davon nachgewiesen werden; vielmehr gilt hier nicht nur im allgemeinen der Schluß von der späteren Vollkommenheit auf die normale Art ihres Zustandekommens, sondern wir haben auch im besonderen zur Bewährung und Veranschaulichung dieser Entwickelung den bedeutsamsten Anhaltspunkt an dem Bericht aus dem zwölften Lebensjahre Jesu*). Hier finden wir schon das, was den Mittelpunkt seines Wesens überhaupt ausmacht, das Bewußtsein des ganz einzigen Verhältnisses zu Gott; aber wir finden dies zugleich so ausgedrückt, wie es der Entwickelungsstufe des Knabenalters entspricht. Die Erzählung enthält einen Typus der ganzen Entwickelung Jesu; „sie stellt seine Idealität in kindlicher Form und eben deßwegen auch die Idealität der Kindheit überhaupt dar**)."

Mit dem Gedanken solcher normalen Entwickelung gerathen wir auch keineswegs in's Gebiet des Magischen oder Doketischen, vielmehr wird dadurch eine Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihre Integrität, eine reine und heilige Natürlichkeit ausgedrückt. Denn in der Natur, wo sie nicht durch innere oder äußere Hemmung gestört wird, liegt gerade eine gesetzmäßige, fehllose Entwickelung. Die Natur in ihrer göttlichen Ursprünglichkeit ist eben das Reine. Es soll nichts Widernatürliches in das geistige Wesen Jesu gebracht werden, so daß er als Kind schon überreif gewesen wäre, als Knabe bereits die Wahrheitserkenntniß, den sittlichen Ernst und die Tiefe des Mannes besessen

---

zugleich die allgemeine Hemmung durch das Böse zu überwinden, irgend ein störendes Element derselben außer Wirksamkeit zu setzen habe," sondern dies gilt von der Entwickelung des Einzelnen und der Menschheit nur dann, wenn das Böse eine Macht gewonnen, also in einem, sittlich genommen, naturwidrigen Zustande. „Nur Abhängigkeit von einer beschränkten Empirie, deren Inductionen schon auf das Naturgebiet nicht mehr passen, kann diese gegenwärtige Gestalt für das Wesen der Entwickelung überhaupt ausgeben. Das wäre vielmehr die rechte Entwickelung, die auf keiner Stufe etwas verlöre von dem wirklichen Gehalt der bisherigen, weil sie eben nichts zu verlieren brauchte, weil auf keinem Punkte etwas Störendes, der Bestimmung des sich entwickelnden Wesens Widerstreitendes vorkäme." J. Müller Lehre von der Sünde, I, 80—86 der 3. Aufl. Auch ist bei dem Begriff der sittlichen Entwickelung das eigentlich Entscheidende nicht die negative Seite, Ueberwindung des Bösen, sondern die positive, Wachsthum im Guten, und gerade in letzterem Sinn ist er auf Jesum anzuwenden. S. Riehm a. a. O. S. 328.

*) Luc. 2, 41—51.

**) Lange Leben Jesu nach den Evv. B. 2. S. 127.

hätte*). Das wäre nicht ein gotteswürdiges Wunder, sondern abenteuerliche Unnatur. Er erfüllte nur in jedem Stadium des Daseins das Maaß geistigen und sittlichen Lebens, dessen die menschliche Natur, ohne in sich selbst zerstört zu werden, auf diesem Punkte fähig und empfänglich ist; er war das, was der Mensch auf jeder Lebensstufe sein kann, ganz. Wie vollkommener Mann, so war er auch vollkommener Knabe und Jüngling, gewiß nicht fremd der Vorstellungs- und Anschauungsweise der Kindheit und Jugend, aber auch dieses in heiliger Reinheit und Schönheit. Man kann seine Entwickelung vergleichen mit dem durch nichts gehemmten Aufgehen einer herrlichen Blume, von der wir auch nicht verlangen, daß sie als Keim zugleich Knospe, als Knospe zugleich ausgebreitete Blüte, sondern nur, daß sie in jedem Entwickelungsmoment das sei, was sie darin sein soll**).

Ebenso wenig soll das Individuelle, Nationale in der Bildung Jesu und die Einwirkung äußerer Einflüsse auf dieselbe schlechthin geleugnet werden. Alles Menschliche ist unter solche Bedingungen gestellt. Aber, wie schon überhaupt für den, welchen wir mit Recht genial nennen, das von außen ihm Zukommende nicht zum wesentlich Bestimmenden, sondern vorwiegend nur zu einem Mittel der eigenen Entwickelung und der Darstellung dessen wird, was ursprünglich in ihm lebt: so ist gar wohl ein Geist zu denken, von dem dies in so eminenter und uneingeschränkter Weise gilt, daß ihm alles durch äußere Bedingungen Gegebene nur Mittel und Stoff einer Selbstentfaltung wird, in deren völlig selbständigem Verlauf er nichts von dem Beschränkten und Verwerflichen, sondern nur das Gute und Heilsame des solcher Weise Gegebenen sich aneignet***). Wir stellen nicht in Abrede, daß in dem religiösen Glauben des Volks, dem er angehörte, und in der Beschaffenheit der Familie und der Zeitumgebung, in der er aufwuchs, gar Manches war, was fördernd oder warnend auf Jesum einwirken konnte. Die heiligen Worte und Vorbilder

---

*) Solche Abenteuerlichkeiten, von denen die gesunde evangelische Darstellung nichts weiß, kommen bekanntlich in den Apokryphen vor. S. meine Schrift: Historisch oder Mythisch? Im 4ten Abschn.

**) Den Grundgedanken hiervon hat schon Irenäus in der bekannten Stelle adv. haeres. II, 22, 4 ausgedrückt, wo es u. a. heißt: Jdeo (Christus) per omnem venit aetatem et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem; in juvenibus juvenis etc. Unter den Neueren s. Schleiermacher Gl.-Lehre II, 178 und Olshausen bibl. Comment. I, 134.

***) S. Martensen Dogm. §. 141. S. 315.

des alten Testaments waren für ihn gewiß ebenso wenig vergeblich vorhanden, als die ganze Summe dessen, was ihm in Menschheit und Natur unmittelbar vor Augen gestellt war. Aber daraus wird doch niemand das Eigenthümliche seines ganzen geistigen Wesens erklären wollen? Bei andern hervorragenden Persönlichkeiten sind in der Regel bis zu einem hohen Grad die Elemente nachzuweisen, aus denen heraus sie sich entwickelten. Aber wer denkt heute noch daran, das Christenthum aus dem Essäismus oder aus ägyptischer Priesterweisheit abzuleiten, oder Jesum die Mitte zwischen Pharisäismus und Sadducäismus halten zu lassen? Oder wem könnte es einfallen, daß er sich irgend eine Gestalt des alten Testaments, einen Abraham, Moses, Elias, zum Vorbild genommen habe? Nein, wenn es je auf dem geistigen und sittlichen Gebiet eine originale, schöpferisch ursprüngliche Erscheinung gegeben hat, so ist es die Erscheinung, der Charakter Jesu*). Er entwickelte sich in lebendigster Wechselwirkung mit der Welt**), aber nicht in Abhängigkeit von ihr und von Nachahmung kann hier in keiner Weise die Rede sein. Mit dieser höchsten Originalität ist aber zugleich auch vollkommene Allgemeingültigkeit, eine Mustergültigkeit für die ganze Menschheit verbunden, und beides zusammen gibt zugleich eine sehr gewichtige Bürgschaft für das Gesunde und Normale seiner Entwickelung, weil sich diese, ohne ablenkende Einflüsse von außen, in allem Wesentlichen aus seinem eigenen Inneren heraus vollzog und ihn doch eine Höhe einnehmen ließ, auf welcher er als unübertroffenes Vorbild für alle Zeiten dasteht.

Allerdings ist durch alles dies nur die Möglichkeit anschaulich gemacht, eine vollkommen reine Entwickelung in Jesu zu denken. Aber mehr bedürfen wir hier auch nicht, wo es sich nur darum handelt zu zeigen, daß nicht schon mit der Entwickelung selbst auch die Sünde gegeben sei. Die positive Gewißheit der sündlosen Entwickelung Jesu erweist sich von einer andern Seite her: dadurch vornehmlich, daß sie die unentbehrliche Voraussetzung ist, wenn das, was Jesus nachher wirklich war, seine genügende Erklärung finden und nicht ohne Zusammenhang mit seinem früheren Leben in der Luft schweben soll.

b. Die Entwickelung des messianischen Planes.

In einer noch bestimmteren, tiefer greifenden Weise ist der Vorwurf des Fortschreitens vom Unvollkommenen zum Vollkom-

*) Vergl. Schaff S. 12 ff. und Young Chr. nach der Weltgesch. S. 197.
**) Nachweisung im Einzelnen bei Keim a. a. O. S. 12 ff.

menen in Beziehung auf den messianischen Plan*) Jesu gemacht worden. Nicht gleich bei seinem ersten Auftreten — so hat man die Sache aufgefaßt — erkannte Jesus seinen Lebenszweck in voller Klarheit, sondern erst in Folge einer inneren und äußeren Katastrophe. Allerdings war die Bildung der Menschheit zur Gemeinschaft durch religiöse Liebe von Anfang an die Grundlage seines Planes; aber zuerst mit beigemischter politischer Tendenz, indem er hoffte, durch Erhöhung Israels einen sichtbaren Gottesstaat zu gründen, in den allmählig alle Völker hineingezogen werden sollten; später erst, als dieser Gedanke an dem Sinn der Nation und ihrer Lenker scheiterte und sich dadurch als verwerflich darstellte, erhob sich in der Seele Jesu nicht ohne Kampf die Idee eines geistigen Gottesreiches, und so wuchs in ihm selbst aus dem jüdischen Messias der religiöse Weltheiland heraus.

Diese Ansicht, früher schon angedeutet, ist in neuerer Zeit vollständig und scharfsinnig durchgeführt worden**). Der Haupt-

---

*) Man hat sich in der neueren Zeit so an den Ausdruck Plan Jesu gewöhnt, daß es paradox scheinen kann, denselben zu beanstanden, und doch ist er durchaus nicht angemessen. Das Entwerfen eines Planes bezeichnet viel zu sehr eine individuelle und subjective Geistesthätigkeit und das stets planmäßige Handeln entspringt viel zu sehr aus einseitiger Herrschaft der Reflexion, als daß wir Jesu beides zuschreiben dürften. Was Jesus thun und gründen sollte, war ihm von Gott und der Geschichte vorgezeichnet, wurde von ihm erkannt, nicht ersonnen; und wenngleich er nicht zusammenhanglos handelte, sondern durch und durch von der höchsten Idee beherrscht war, so stellt ihn doch die Annahme eines überall absichtvollen Handelns im gewöhnlichen Sinn auf eine Stufe, auf welcher Er, der Geist- und Gotterfüllte, keineswegs stand. Die älteren Ausdrücke Amt und Werk Christi sind viel sachgemäßer, als der moderne Ausdruck Plan. Will man das Wort Plan, als einmal gangbar, doch gebrauchen, so bezeichnet es nur, wie es Hase Leben Jesu §. 40 richtig bestimmt, „die subjective Auffassung des Amtes, dazu ihn Gott bestellt hat, ohne die Nebenbedeutung des Willkürlichen, blos durch Reflexion Ersonnenen." Vergl. Neander Leben Jesu S. 123 ff. der 5. Aufl.

**) Nach dem Vorgange v. Ammons, de Wette's u. A. hatte zuletzt Hase in der ersten Auflage seines Lebens Jesu, Leipz. 1829. §§. 38. 39. 68. 84 den Gedanken eines zwiefachen, anfänglich theokratischen, dann erst rein religiösen Planes Jesu ausführlich dargelegt. Gegen seine Entwickelung traten auf: Heubner in einer Beilage zur 5ten Ausg. von Reinhards Plan Jesu, Wittenb. 1830. S. 394—407 — Lücke in zwei Programmen v. 1831: Examinatur, quae speciosius nuper commendata est, sententia de mutato per eventa, adeoque sensim emendato Christi consilio — J. E. Osiander über die neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu in der Tüb. Zeitschrift für Theologie 1831, I, S. 145—148. Auch war meine Polemik in der 2ten Auflage dieser Schrift gegen Hase gerichtet. Diesem Widerspruch, besonders dem am meisten motivirten von Lücke hat Hase theils in seinen theolog. Streitschriften, Leipz. 1834, S. 61—102, theils in den folgen-

repräsentant derselben hat sie zwar im Wesentlichen zurückgenommen, doch hat sie vor kurzem, wenn auch in modificirter Gestalt, auf's neue einen Fürsprecher gefunden*). Dieselbe würde, wenn sie begründet wäre, allerdings von bedeutenden Folgen sein: sie würde das Bild Jesu, welches die Christenheit bisher in den Evangelien gefunden und in ihrem Glauben bewahrt hat, die Idee eines vollendet weisen und heiligen Erlösers, der eben vermöge dieser geistigen Hoheit im Stande ist, von Irrthum und Sünde frei zu machen, wesentlich alteriren. Denn, so aufgefaßt, ist Jesus nicht einmal in hohem Maaße einsichtsvoll, geschweige vollkommen geistesstark: er ringt sich nicht nur überhaupt vom Irrthum zur richtigeren Erkenntniß durch, sondern auch von einem solchen Irrthum, vor dem er sich bewahren konnte, wenn er den Gesammtzustand seines Volkes vor dem Beginn seiner Thätigkeit gründlich erwog; er hat nicht den ganzen Umfang seines Planes durchdacht, denn was er, im Besitze der höchsten theokratischen Gewalt, der bestehenden Römerherrschaft gegenüber gethan haben würde, bleibt eine unaufgelöste, aber nicht geringe Schwierigkeit; er besitzt nicht jene hohe, unabhängige Geisteskraft, die der sittliche Befreier der Menschheit haben mußte, denn nicht sicheren Schrittes, wie es dem wahrhaft Selbständigen geziemt hätte, geht er durch Schwierigkeiten und Hemmungen hindurch, sondern erst durch die ungünstige Wendung der Dinge kommt er zur wahren Besinnung, und, statt nun den höheren Gedanken auch mit erhöhter Freudigkeit zu ergreifen, wird er sogar wehmüthig beim Rückblick auf die zertrümmerten Hoffnungen und erbangt vor einer Zukunft, die ihm statt des Thrones das Kreuz

---

den Auflagen seines Lebens Jesu mit Wahrheitsliebe Rechnung getragen. Er hat, so viel seine Ueberzeugung zuließ, von den Widersachern angenommen, und die entgegengesetzten Ansichten in folgendem Resultate §. 50 zu einigen gesucht: „Abgesehen von einzelnen politischen Institutionen, die ihrer Natur nach vergänglich sind, war Jesu Plan eine sittliche Reformation und ein geistiges Reich: aber das göttliche Gesetz, das er geltend machte, war allerdings bestimmt, im Laufe der Zeiten die Welt zu überwinden, oder vielmehr als höchstes Weltgesetz zu durchdringen, und der König der Wahrheit auch ein König der Welt zu werden." „Jesus hat irgend einmal die theokratische Messiashoffnung erwägen und überwinden müssen, da der Messiasglaube nur in dieser Gestalt an ihn gelangen konnte: aber es ist nicht zu erweisen, daß dieses nicht vor der That durch die klare Besonnenheit seines Geistes, sondern erst inmitten seines Werkes durch schwere Erfahrungen geschehen sei."

*) Keim die menschliche Entwickelung Jesu S. 28 ff. Er nimmt an, daß erst in einem bestimmten Zeitpunkt seines öffentlichen Wirkens die Erkenntniß des leidenden Missiasthums in der Seele Jesu aufgegangen sei, und ebenso auch seine Idee von einem zunächst jüdisch messianischen Reich zu der von einem universellen geistigen Kreuzreich sich erweitert habe.

zeigt*). Ein solcher Jesus beherrscht nicht die Umstände, sondern die Umstände beherrschen ihn; er setzt sich nicht mit bewußter Klarheit selbst sein Ziel, sondern es entwickelt sich ihm erst aus den Verhältnissen; er ist nicht ein Herr, sondern ein Geschöpf der Zeit. Schwerlich könnte diesen Christus, wenn er historisch wäre, die christliche Kirche als Licht der Welt verehren; er würde den Forderungen, die wir an den Erlöser der Menschheit machen müssen, nicht entsprechen. Theuer würde also diese Einsicht in den Plan Jesu zu stehen kommen, wenn sie Grund hätte. Aber glücklicher Weise hat sie ihn nicht.

Im Wesentlichen stützt sich die Meinung vom ursprünglich theokratischen Plane Jesu darauf, daß er sich den Messiascharakter zueignet, in diesen aber schon bei den Propheten, noch mehr bei den Zeitgenossen Jesu politische Elemente eingeschlossen waren. Man sagt: wollte Jesus nicht auch politische Hoffnungen wecken, so durfte er sich gar nicht für den Messias erklären; erklärte er sich für den Messias, so nahm er auch das politische Element mit auf. Diese Folgerung läßt sich jedoch nur ziehen, wenn einzelne Aeußerungen Jesu isolirt genommen und aus dem Ganzen seiner Lehre und Lebensbethätigung herausgerissen werden. Jesus eignete sich die Messiasidee als eine wahre und ewige an, aber er verklärte sie auch, in der Gewißheit der Verheißene zu sein, zu höchster religiöser Vollendung. Indem er dies that, würde er sehr zweckwidrig gehandelt haben, wenn er mit theoretischen Erörterungen begonnen hätte. Vielmehr hatte er vor allem die Idee des Messias im Leben zu verwirklichen und dann sich so, wie es hier thatsächlich zu schauen war, als den Verheißenen darzustellen. Dabei aber sagten es doch auch von Anfang an die mannichfaltigsten Erklärungen Jesu, daß er nur ein Gottesreich der Frömmigkeit und Liebe, eine auf sittliche Erlösung gegründete Einigung der Menschheit stiften wollte.

Von seinem Reiche sprechen ist bei Jesu so viel, als von seinem Plane sprechen. Daß aber sein Reich ein himmlisches, ewiges, nur von innen heraus sich verwirklichendes sein sollte, darüber läßt er uns in keinem Momente seines Lebens zweifelhaft. Das kündigen auf's bestimmteste schon die Seligsprechungen der Bergpredigt an, die unleugbar unter die frühesten öffentlichen Aeußerungen Jesu gehören. Dazu stimmen alle Gleichnisse, in denen er sich über das Wesen des Gottesreiches, namentlich dessen senfkornartige Entwickelung, dessen sauerteigartige Einwirkung

*) Hase in der 1sten Aufl. §. 48. Anders in der zweiten §. 49 und in den späteren Ausgaben.

ausspricht. Damit harmonirt auch die Stellung, die er Johannes dem Täufer anweist als dem größten der Propheten, der aber doch klein sei in der Oekonomie des neuen Gottesreiches*). Und nicht minder stimmt dazu die ganze in großartiger Einheit durchgeführte Haltung seines Lebens, besonders wie es uns im Johannesevangelium entgegentritt. Der Begründer einer neuen bürgerlichen Ordnung, die nur durch den Sturz der bestehenden herbeizuführen war, hätte völlig anders handeln müssen, und der überlegene Geist Jesu, so wie der Zustand der Nation hätten dazu reiche Mittel geboten. Es wäre dann auch nicht bei flüchtigen, von Jesu selbst verschmähten Volksbewegungen**) geblieben, sondern gewiß zu sehr entscheidenden Ereignissen gekommen. Aber dem allem ist Jesus so fremd, daß seine Thatlosigkeit unerklärbar wäre, wenn es mit dem vorausgesetzten Plane seine Richtigkeit hätte. Vielmehr würde dadurch sein Handeln nicht nur planlos, sondern widerspruchsvoll werden: denn es ist auch nicht eine Maaßregel im Leben Jesu nachweisbar, die entschieden als Mittel zu politischen Zwecken betrachtet werden könnte. Der ganze Charakter seines Wirkens ist nur begreiflich, wenn er von Anfang an eine innerliche Erneuerung der Menschheit vor Augen hatte. Ebenso der Charakter seiner Reden. Oder wo fände sich nur eine einzige Aeußerung, die bestimmt eine äußere Theokratie ankündigte? Die etwa hiefür zu gebrauchenden Worte Jesu***), worin er seinen Jüngern hundertfältige Vergeltung im Reiche des Menschensohnes verheißt, verlieren den Schein des äußerlich Theokratischen und erhalten ihre allein angemessene Deutung als bildliche Darstellung künftiger Herrlichkeit, wenn wir andere Stellen gehörig berücksichtigen, in denen Jesus jede ehrgeizige Absicht der Seinen auf's strengste zurückweist, ihnen vielmehr die leidenvollsten Kämpfe voraussagt und nur die dienende Liebe als das Siegel der Hoheit im Reiche Gottes bezeichnet.

Wenn man zwischen den Segnungen Jesu bei seinem ersten Auftreten†) und den späteren unheilverkündenden Worten über Städte, die ihn verwarfen††), einen Contrast erblicken will, der auf eine veränderte Absicht hindeute, und aus der Androhung

---

*) Neander Leben Jesu 5. Aufl. S. 133.

**) Joh. 6, 15.

***) Matth. 19, 27—30. Der Ausspruch gehört auch aller Wahrscheinlichkeit nach in die späteste Lebenszeit Jesu, wo ja der theokratische Plan bereits von ihm aufgegeben gewesen sein soll.

†) Luk. 4, 18—24.

††) Matth. 11, 20—24.

vom Untergange der Jehovahstadt Jerusalem*) schließt, Jesus habe dieselbe ursprünglich auch politisch retten wollen und erst später sie in dieser Beziehung aufgegeben, so ist auch dies nicht begründet. Keine jener ursprünglichen Segnungen ist im wahren Sinn unerfüllt geblieben; die Verwünschungen über einzelne Städte aber stehen damit nicht in unmittelbarem Zusammenhang, sondern waren die natürliche Folge ihres Unglaubens. Jerusalem und das jüdische Gemeinwesen würde Jesus auch zu erhöhtem bürgerlichem Heil geführt haben, aber nur mittelbar, durch sittliche Erneuerung; dies wünschte er nicht minder am Schluß, als am Anfang seiner Laufbahn**); nur sprach sich am Schluß die Liebe zu seinem Volke häufiger und stärker als Schmerz über dessen Verkehrtheit aus und zuletzt erfolgte die prophetische Drohung, daß die Verschmähung des inneren Heils unausbleiblich zugleich das äußere Verderben herbeiführen werde***). Darin hauptsächlich lag auch der Grund der Wehmuth Jesu, die wohl augenscheinlicher am Ende seiner Laufbahn sichtbar wird, aber zugleich unverkennbar über sein ganzes Leben verbreitet ist†). Es war nicht schwachmüthige Betrübniß über fehlgeschlagene Hoffnungen, sondern die viel tiefere Trauer, theils über die Versunkenheit seines Volkes, theils über die Macht des Bösen in der Menschheit überhaupt, die gerade in der Herbeiführung seines Todes sich auf der furchtbarsten Höhe zeigte. Diese Trauer drückt sich individuell auch in Beziehung auf Jerusalem aus, aber nicht, weil Jesus nun erfahren, daß politisch nicht zu helfen sei, sondern weil seine Volksgenossen jetzt bis auf's äußerste verworfen hatten, was zu ihrem wahren Frieden diente††).

Aber man macht es auch noch specieller als ein Stück der „menschlichen Entwickelung" Jesu geltend: es sei in ihm der Gedanke des leidenden Messias nicht schon beim Beginn seiner Laufbahn vorhanden gewesen, sondern erst während derselben in einem bestimmten Zeitpunkt als ganz neue, die frühere ablösende Bewußtseinsstufe entstanden†††). Wie verhält es sich damit?

---

*) Luc. 19, 41—44.

**) Vergl. de Wette, Wesen des christl. Gl., §. 52. S. 268.

***) Matth. 23, 37—39.

†) Mit Recht findet Osiander a. a. O. S. 147 in der stetigen Harmonie des innern Lebens Jesu auch eine Bürgschaft für die Einheit seines Planes und bezeichnet den Gegensatz von Heiterkeit in der ersten Periode seines öffentlichen Lebens und von trübem Ernst in der spätern nur als einen angeblichen; was dann im Einzelnen schön nachgewiesen wird.

††) Luc. 19, 42.

†††) Keim a. a. O. S. 28—32 u. ff.

Wir stellen nicht in Abrede, daß im Innern Jesu der Gedanke des Leidens und Sterbens nur nach und nach mit steigender Macht in den Vordergrund trat, wie er denn auch denselben erst von einem ausdrücklich bezeichneten Moment an seinen Jüngern unumwunden und feierlich aussprach*). Es gehört dies mit zu der auch von uns anerkannten successiven Entfaltung. Dagegen bestreiten wir entschieden, daß dieser Gedanke als ein ganz neuer und im Gegensatz gegen Früheres erst während des öffentlichen Wirkens entstanden sei. Das wäre nicht ein Entwickelungs-Moment, sondern eine ungeheure Revolution, eine völlige, auch ein ganz anderes Verhalten nach außen bedingende Umkehr in den Grundanschauungen Jesu gewesen, und davon müßten wir, hätte sie wirklich statt gefunden, auch deutliche Spuren haben, theils in Aeußerungen Jesu selbst, theils in Andeutungen der Apostel, deren Wahrnehmung die Sache nicht hätte entgehen können. Wir finden aber vielmehr das Gegentheil; und zwar steht uns dafür, auch ohne Berufung auf den, zwar in frühe Zeit fallenden, aber auch etwas dunkeln Ausspruch vom Abbrechen des Tempels**), Anderweitiges genug zu Gebote.

Schon an der Schwelle des öffentlichen Lebens Jesu begegnen wir der Versuchungsgeschichte, als deren Kern ja doch nur die, allem Wirken im Einzelnen vorangehende Verwerfung eines äußerlich herrlichen Messiasthums angesehen werden kann***). War aber dieses zurückgewiesen, was blieb dann übrig, als der Weg durch Kampf, Leiden und Opfer zu einer ganz andern Art von Herrlichkeit? Jesus hätte in der That sein Volk und das Römerthum, den Pharisäismus und die Priesterschaft, sich selbst und die sündige Welt schlecht kennen müssen, wenn er nicht, schon blos menschlich genommen, die schwersten Conflicte und schließlich auch einen tragischen Ausgang hätte voraussehen sollen. Und wie spricht er sich selbst aus? Die Gedanken von der Selbstverleugnung, Aufopferung und Hingabe des Lebens, vom Verlieren desselben, damit man es gewinne, und vom Ersterben des Samenkorns, damit es Frucht bringe, gehen ja wie ein rother Faden durch alle seine Reden hindurch von der ersten Zeit bis zur letzten. Er sendet seine Apostel wie Schafe mitten unter die Wölfe, verkündet ihnen Drangsale aller Art und führt ihnen nur das Eine zu Gemüthe, es möge dem Jünger genügen, daß es ihm nicht anders gehe als dem Meister†). Er sagt schon in der Berg-

*) Matth. 16, 21.
**) Joh. 2, 19.
***) Vergl. namentlich Matth. 4, 8—11.
†) Matth. 10, 16—25.

predigt allen seinen Gläubigen Haß und Verfolgung um seines Namens willen voraus*); Er erkennt nur den als seinen wahren Nachfolger an, der, sich selbst verleugnend, sein Kreuz auf sich nimmt**); Er weiß für die Seinen überall nichts von Macht und Herrschaft, sondern allein von Dienen, sich Unterordnen und sanftmüthigem Ertragen des Unrechts bis zur alleräußersten Gränze. Erhalten wir wohl durch dies Alles das Bild eines äußerlich triumphirenden Messias? Gewiß nicht, sondern vielmehr eines solchen, der vor allen andern selbst das Kreuz auf sich nehmen und die Bahn des Leidens bis zur vollen Selbstaufopferung vorangehen mußte. Und daß sich Jesus als Messias in diesem Sinn erkannte, ist außer der oben berührten dunkleren Stelle auch sonst von ihm schon frühe klar genug angedeutet***).

Wir können nicht anders, als auch in diesem Punkt ebenso wie in Beziehung auf den Plan Jesu die Einheitlichkeit festhalten; und wenn wir auch eine Entwickelung einräumen, so ist es doch nur eine solche, die sich nicht erst aus einem inneren Zwiespalt in Jesu herausgearbeitet hat.

c. Das Versuchtwerden.

Als besonders schwierig tritt uns ferner das Problem entgegen, ob bei Jesu ein Reiz zur Sünde statt gefunden habe? Es handelt sich hier besonders um die Anwendung des Begriffs der Versuchung und die Hauptschwierigkeit beruht auf der Frage: ob Jesus wirklich versucht werden und doch sündlos bleiben konnte? In der Versuchung liegt ja ein Reiz zum Bösen, in dem Reize ein Minimum des Bösen selbst, und damit ist die vollkommene Reinheit unvereinbar.

Leichten Kaufes kann man sich dieser Schwierigkeit entledigen, wenn man eine oder die andere der beiden Seiten, die hier zusammen zu fassen sind, wie gar nicht vorhanden betrachtet; also entweder sagt: Jesus ist nicht wirklich versucht worden, oder: es ist mit der Sündlosigkeit nicht so genau zu nehmen. Auch finden wir nicht Wenige, die entweder die Realität der Versuchung leugnen, oder den strengen Begriff der Sündlosigkeit aufopfern. Aber so wird das Problem nicht gelöst; vielmehr, da die Schrift ursprünglich beides enthält, das Versuchtwerden und die Sündlosigkeit, so hat die Theologie auf die Frage zu antworten, ob beides

*) Matth. 5. 10—12.
**) Marc. 8, 34 u. 35. Matth. 10, 38 u. 39.
***) Z. B. Matth. 9, 15. Weiteres bei Dorner, Jes. sündl. Volk. S. 31 u. 32.

ohne Beeinträchtigung beisammen sein könne, oder ob eines das andere ausschließe? Den Kanon zur Beantwortung liefert eigentlich schon die bekannte Stelle des Hebräerbriefs*). Jesus ist versucht in allen Beziehungen, aber ohne Sünde, d. h. er ist so versucht, wie man versucht werden kann, ohne daß damit die Sünde zusammen zu denken ist; sein Versuchtwerden ist zu denken mit der Bestimmung des Freibleibens von der Sünde, und sein Freibleiben von Sünde als durch jede Art von Versuchung hindurch gegangen. Es gibt hiernach Versuchung ohne Sünde und Versuchung mit Sünde; es gibt eine Gränze, diesseits welcher die Versuchung ohne Sünde ist, jenseits welcher sie in Sünde übergeht. Die Aufgabe ist nun, den Punkt, wo die Versuchung Sünde wird, festzustellen, und zu diesem Zweck haben wir das Verhältniß von Sünde und Versuchung näher zu beleuchten. Ist dies genügend geschehen, so bietet die Versuchungsgeschichte nur eine untergeordnete Schwierigkeit für unsre Frage dar.

Bei Entwickelung des Begriffs der Sünde haben wir gesehen, wie dieselbe, obwohl sie im Willen ihren Brennpunkt hat, doch nicht auf diesen zu beschränken ist. Es kommt dabei das Leben des Menschen nach allen ihm wesentlichen Seiten in Betracht; es findet eine Wechselbeziehung statt, wobei nicht nur der von der Sünde ergriffene Wille verderbend auf die andern Lebenssphären wirkt, sondern auch von den andern Lebenssphären her, wenn sie sündhaft erregt sind, ein verderbender Einfluß auf den Willen geübt wird. Die Sünde vollzieht sich nicht einfach durch einen abstrakten Willensact, sondern kommt nur zu Stande vermöge gleichzeitiger Verblendung der Erkenntniß und Einbildungskraft, vermöge falscher Erregung des Gefühls und der Sinnlichkeit. Die von diesen verschiedenen Punkten her eintretenden Wirkungen gestalten sich verschieden nach Maaßgabe der Individualitäten und der sündhaften Zustände selbst. Aber zugleich werden wir auch in Betreff der einzelnen Lebenssphären selbst wohl zu unterscheiden haben zwischen dem, was als natürliche Lebensaction, und dem, was als wirklicher Anfang des Bösen zu betrachten ist.

Daß das Böse und Sündhafte, theils als objectiv Vorhandenes, theils als Mögliches, dem Verstande und der Einbildungskraft sich darstelle, kann noch nicht als selbst sündhaft angesehen werden: denn dies gehört zu den Dingen, deren der Mensch als sittliches Wesen sich gar nicht entschlagen kann. Ebenso wenig

*) Hebr. 4, 15. S. hierzu Riehm, Lehrbegr. des Hebr.-Br. 1. S. 317 ff. u. S. 321 ff.

kann es als an sich schon sündhaft betrachtet werden, daß durch bestimmte Gedanken oder Bilder der Gegensatz von Lust oder Unlust hervorgerufen, eine anziehende oder zurückstoßende Wirkung geübt wird: denn dies gründet sich darauf, daß der Mensch Gefühl und sinnliche Leiblichkeit hat, und darin müssen wir, weil es unveräußerliche Bestandtheile seiner Natur sind, etwas Gottgeordnetes anerkennen*). Die Vergegenwärtigung des Bösen durch Verstand oder Einbildungskraft ist nur dann etwas schon an sich mit Sünde Behaftetes, wenn der Gedanke oder das Bild aus dem eigenen Innern emporsteigt, weil dies einen verdorbenen Grund der Seele voraussetzt; und beginnt, insofern beides von

---

*) Darin, daß Jesus Leiblichkeit und damit Sinnlichkeit hatte, lag keine Ursache oder unmittelbare Veranlassung zur Sünde, vielmehr wird ihm σάρξ in vollkommen gutem Sinne zugeschrieben, mit Beziehung allerdings auf menschliche Beschränkung und Niedrigkeit, aber ohne alle Beziehung auf Sünde. Dagegen behaupten manche, meist schwärmerisch tingirte Leute, wie in älterer Zeit Dippel, Eschrich, Fend und Poiret, in neuerer Zeit der bekannte Irving, durch den dieser Punkt in England Gegenstand einer theologischen Controverse geworden ist: es werde Christo nicht blos Fleisch, sondern sündliches Fleisch beigelegt, und wenn auch in Beziehung auf Geist und Wille die Freiheit von actueller und habitueller Sünde festzuhalten sei, so müsse man doch zugeben, daß er in der Sinnlichkeit und deren sündlich reizenden Trieben nicht von anderen Menschen verschieden gewesen sei. Diese Männer nehmen es dann freilich mit der Sündlosigkeit nicht streng, denn dazu gehört, daß die Sinnlichkeit nicht unabhängig vom Geist und im Gegensatz gegen denselben auftritt, sondern von ihm in allen Momenten beherrscht wird. Aber sie haben auch in dem apostolischen Ausspruch, von dem sie ausgehen, keinen zureichenden Grund. In der Stelle Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας bezieht sich ὁμοίωμα wesentlich auf σαρκός, nicht auf ἁμαρτίας, und der Sinn ist: Gott sandte seinen Sohn in einer solchen Gestalt des Fleisches und der Leiblichkeit, wie sie der unsrigen, die durch die Sünde aus ihrem ursprünglichen Zustande gekommen, gleichartig war — nicht gleich in Betreff des sündigen Hangs, was den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringen würde (2 Cor. 5, 21.), aber gleichartig in Beziehung auf die Endlichkeit, Beschränktheit, Bedürftigkeit des leiblichen Lebens; Christus, obwohl selbst nicht sündig, ward doch ein Mensch, ganz wie wir, die Sünder, es sind und denselben Bedingungen des sinnlichen Daseins unterworfen. Vergl. Flatt, Tholuck u. a. Ausl. zu d. St. Auch J. Müller, Lehre von der S., Aufl. 3, I, 407 u. 434 ff. und Nitzsch, System der christl. L., §. 129. In der neueren Zeit hat J. E. W. Gericke in einem Aufsatz über die Wirkungen des Todes Jesu in Beziehung auf seine eigene Person (Stud. u. Krit. 1843, 2. S. 261 ff.) die Ansicht vorgetragen: Vermöge der Gemeinschaft mit dem menschlichen Geschlecht sei auch auf die menschliche Natur Jesu die erbliche Verdorbenheit — wenn auch nur in einem Minimum — übergegangen; doch sei dieser sündhafte Reiz stets durch das göttliche Princip in ihm überwunden und von seiner Person ferngehalten, durch Tod und Auferstehung aber vollkommen aufgehoben worden. Auch diese Auffassung ermangelt — von anderm abgesehen — eines sichern Schriftbeweises und steht mit Grundanschauungen des n. Test. im Widerspruch.

außen, von der umgebenden Welt dargeboten wird, erst dann in das wirklich Sündhafte überzugehen, wenn die Seele bei diesem Gedanken oder Bilde andauernd und mit Wohlgefallen verweilt, sich ihnen hingibt und mit ihnen spielt, weil damit eine Trübung des sittlichen Bewußtseins und eine Neigung nach der Seite des Bösen hin eintritt. Gleicherweise ist auch die dem seelisch-leiblichen Leben angehörige Empfindung von Lust und Unlust, von dem zu Begehrenden und zu Fliehenden nur dann schon eine sündhaft befleckte, wenn sie ausgeht von einem im persönlichen Leben bereits vorhandenen Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, oder wird zu einer sündhaft befleckten, wenn sie diesem Gegensatz Raum gibt und Wünsche erzeugt, deren Verwirklichung aus der göttlichen Lebensordnung herausführen würde.

So dringt das Böse allerdings durch die Sphären des Gedankens und der Einbildungskraft, des Gefühls und der Sinnlichkeit in den Menschen ein. Aber dabei haben wir nicht nur anzuerkennen, daß es zur eigentlichen Entscheidung erst in der Willenssphäre kommt, weil nur durch die Willensbestimmung der Mensch das Böse sich wirklich aneignet und zu seiner verantwortlichen innern oder äußern That macht; sondern wir haben auch wohl im Auge zu behalten, daß es in jenen andern Sphären Gränzlinien gibt, welche das Natürliche und das Sündhafte sehr bestimmt von einander scheiden.

Es frägt sich nun, wie verhält sich zum Bösen die Versuchung? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns Begriff und Wesen der Versuchung vergegenwärtigen*). Versuchung ist jede Einwirkung auf eine zum sittlichen Handeln bestimmte Persönlichkeit, wodurch dieselbe eine Richtung vom Guten ab auf das Böse erhalten kann, jeder durch irgend einen Lebenseindruck hervorgerufene Reiz zur Sünde, insbesondere ein solcher, bei dem, wenn er von einer andern Persönlichkeit ausgeht, die Absicht zu Grunde liegt, daß es wirklich zur Sünde komme. Das Versuchende kann in der Person selbst liegen, als ungeordnete Lust und Neigung**), oder objectiv gegeben sein, als ein von

*) Ueber den Gebrauch der Ausdrücke *πειράζεσθαι* und *πειρασμός* im neuen Testament s. Tholucks Auslegung der Bergpredigt S. 432 ff. und Kern, Brief Jacobi, S. 125 ff. Mehreres in der Monographie über diesen Gegenstand von Köster: die biblische Lehre von der Versuchung, Gotha 1859, womit Palmers Artikel „Versuchung" in Herzogs theol. Real-Encykl. zu verbinden.

**) Dies ist die *ἐπιθυμία*, von der Jacobus als dem gewöhnlichen Anfangspunkt der Sünde spricht, Jac. 1, 14. Diese Art der Versuchung, die schon einen Keim des Bösen im Inneren des Menschen selbst voraussetzt, ist mit sittlicher Vollkommenheit im strengen Sinn nicht vereinbar.

außen sich darbietendes Motiv sündlichen Handelns. Doch muß auch das von außen Versuchende irgendwie durch das Denken, die Phantasie oder sinnliche Eindrücke für den Geist vermittelt sein, sonst ist es für ihn gar nicht vorhanden. Auch muß es irgendwie unter der Gestalt des Guten sich darstellen: denn das Böse rein als solches ist, wenigstens für den nicht schon ganz satanisch Gesinnten, nicht versuchend, sondern nur das Böse unter dem Schein des Guten, in der Vorspiegelung eines wünschenswerthen Besitzes, Genusses oder sonstigen Erfolges.

Versuchbar ist jedes Wesen, dessen Natur einerseits für das Gute empfänglich ist, andrerseits die Möglichkeit des Bösen nicht schon an und für sich ausschließt. Gott ist unversuchbar, weil er als der absolut Heilige *über* aller Versuchung steht. Das unvernünftige Geschöpf ist unversuchbar, weil es sich, des wahrhaft Guten unfähig, *unter* der Versuchung auch zum Bösen befindet. Versuchbar ist nur der wahlfreie Mensch, insofern er eine sittliche, aber doch nicht schon ihrer innern Natur nach heilige Persönlichkeit ist. Für ihn tritt die Versuchung dann ein, wenn sich ihm das Böse von irgend einem Punkt des inneren oder äußeren Lebens her so vergegenwärtigt, daß es nun unmittelbar von ihm aufgenommen werden kann. Die Möglichkeit des Bösen aber und die versuchende Kraft desselben legt sich dem Menschen wesentlich in doppelter Weise nahe: entweder so, daß vorgehaltene Lockung ihn zur wirklichen Sünde verführen, oder so, daß drohendes sowohl als zugefügtes Leiden ihn vom Guten abziehen will. Das erste nennen wir positive, das zweite negative Versuchung; jene ist veranschaulicht in der Erzählung von Herkules am Scheidewege, diese in den Leiden Hiobs*). Gleich dem Bösen selbst, welches die Gesammtheit des Lebens umfaßt, bezieht sich auch die Versuchung dazu auf dessen verschiedene Seiten, um von da aus den Willen zu ergreifen. Es gibt daher eine Versuchung ebenso durch Gedanken und Vorstellungen, wie durch Gefühl und Sinnlichkeit, und jede derselben ist möglich in der bezeichneten zwiefachen Weise, durch Lust oder Leiden.

Wo ist nun der Punkt, auf welchem in der Versuchung die Sünde beginnt, oder diese selbst zur Sünde wird? Er ist da, wo das herantretende Böse anfängt, einen *bestimmenden* Eindruck *auf* das Gemüth zu machen. Wir sagen nicht überhaupt nur einen Eindruck — denn ohne diesen wäre es gar keine Ver-

*) *Luther* stellt die Versuchungen durch Leiden auf die linke, die durch Lust auf die rechte Seite und erklärt damit die letzteren für die stärkeren und gefährlicheren. W. B. 7. S. 1165.

suchung — sondern einen bestimmenden, d. h. einen solchen Eindruck, der zunächst das Innere überhaupt in Aufruhr setzt und verwirrt, dann aber auch insbesondere den Willen ergreift und in eine der göttlichen Willensordnung widerstreitende Richtung bringt*). Hiermit entzündet sich im Menschen ein Gegensatz, der schon nicht denkbar ist ohne ein Vorhandensein des Bösen, sei es auch nur in geringstem Grade. Ungeordnete Lust, innerliche Neigung zum Bösen enthält bereits den Anfang der Sünde selbst; entspringt aber diese Lust aus dem eigenen Inneren, so führt sie nicht blos zur Sünde, sondern setzt diese als verdorbenen Grund des inneren Lebens schon voraus. Dann ist es die Sünde selbst, die zur Sünde lockt: die Sünde als Zustand, die zur Sünde als That reizt. Dagegen ist in der Versuchung noch keine Sünde, wo das Böse, als ein von der Außenwelt Entgegengebrachtes, sich dem Gemüthe nur lockend vergegenwärtigt, aber durch die innewohnende Kraft des Geistes zurückgewiesen wird, oder wo durch Leiden, sei es der Seele oder der sinnlichen Natur, Erschütterungen eintreten, die wohl unter Umständen auch eine ungöttliche Gemüths- und Willensrichtung hervorrufen könnten, aber durch eine höhere sittliche Macht vollständig überwunden werden.

Betrachten wir von diesem Gesichtspunkt aus das Leben Jesu, so wird begreiflich, wie er versucht werden konnte ohne Sünde. Er ward versucht in allen Beziehungen, das heißt: in der zwiefach möglichen Weise, so daß ihm Lockendes entgegen trat, welches ihn zum Bösen bestimmen, und Schmerzliches auf ihn eindrang, welches ihn von der Bahn des Göttlichen abziehen konnte; und zwar geschah dies im Großen und im Kleinen, in den verschiedensten Lebenslagen, vom Anfang bis zum Ende seiner Laufbahn. Aber gegen jedwede Art der Versuchung bewährte sich rein und unangetastet die Macht seines sittlichen Geistes und seiner heiligen Gottesliebe. Die Versuchung der ersteren Art hat ihren Höhepunkt im Angriff des Satans auf Jesum, die der zweiten im Kampf von Gethsemane sowie im Gefühl der Gottverlassenheit am Kreuze, und beides ist nun näher zu erörtern.

Die Versuchungsgeschichte**) erörtern wir hier nur unter einem Gesichtspunkt, in ihrem Verhältniß zur Sündlosigkeit

*) Sehr treffend unterscheidet Luther zwischen sentire tentationem und consentire tentationi. Empfunden muß der versuchende Eindruck werden, sonst ist es keine wirkliche Versuchung, aber zugestimmt, nachgegeben darf ihm nicht werden, sonst kommt es zur Sünde.

**) Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12. 13. Luc. 4, 1—13.

Jesu, in Beziehung auf die Schwierigkeit, die sie der vollen Anerkennung derselben entgegenzusetzen scheint*). Doch ist es unvermeidlich, auch auf verschiedene Auffassungsweisen Rücksicht zu nehmen. Denn da es Erklärungen gibt, bei welchen die Sündlosigkeit außer aller Frage bleibt, und andre, bei welchen sie in Gefahr kommt: so muß zwischen diesen verschiedenen Erklärungen eine Entscheidung getroffen werden**).

Als Auffassungsweisen, welche mit der Sündlosigkeit gar nicht in Conflict treten, sind die anzusehen, welche in der Darstellung der Evangelien nicht ein wirkliches Ereigniß, sondern nur eine aus dem christlichen Lebenskreis heraus gebildete Gedankenschöpfung erblicken, sei es daß diese von Jesu selbst herrühre, als Parabel, oder von den Gläubigen, als Mythus. Denn, wie man auch sonst über diese Erklärungen urtheile, so viel ist klar, daß bei keiner derselben die Sündlosigkeit Jesu bedroht ist: da weder eine Parabel, in der Jesus die Grundmaximen der Thätigkeit für sein Reich veranschaulicht, noch ein Mythus, in welchem die Gemeinde Ihn als Sieger über den Satan verherrlicht hätte, irgend etwas in sich schließen würde, was als reeller Widerspruch gegen die Sündlosigkeit gelten könnte. Wenn nun aber auch gerade dieser Umstand für manche Theologen***) mitbestimmend geworden ist, eine dieser Erklärungen, namentlich die parabolische, vorzuziehen, so sind doch wir durchaus nicht gemeint, uns auf diesem Wege der Schwierigkeit zu entledigen, weil wir die zu Grunde liegende Auffassung überhaupt für unzulässig halten. Der Gesammtcharakter der betreffenden Erzählung, vornehmlich aber die Stellung, welche sie zwischen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu einnimmt, spricht allzu stark dafür, daß wir es hier mit Thatsächlichem zu thun haben; und selbst wenn wir, was zunächst dahingestellt bleibe, eine Einkleidung anzuerkennen hätten, die nicht auf allen Punkten geschichtliche Wirklichkeit wäre, so würden wir doch einen Grundkern des Factischen festzuhalten haben: denn die Wirklichkeit des

---

*) Es sind in dieser Beziehung folgende Aufsätze, die auf meine eigene frühere Darstellung Rücksicht nehmen, zu vergleichen: Usteri über die Versuchung Christi, Stud. u. Krit. 1829, 3 u. 1832, 4; Hasert ebendaselbst 1830, 1; Hocheisen Bemerkungen über d. Vers. Gesch. in der Tüb. Zeitschrift 1833, 2; Kohlschütter zur Verständigung über d. Vers. Gesch. in Käuffers bibl. Studien, Jahrg. 2. Hierzu kommen noch die Verhandlungen von E. Pfeiffer in der deutschen Zeitschrift, Mai 1851, von Rink ebendas. Sept. 1851, und von Laufs in den Stud. u. Krit. 1853, 2.

**) Hier nur in der Kürze; vollständiger in einer besonderen Beilage.

***) Z. B. für Schleiermacher und Usteri.

Menschseins Jesu fordert, daß er auch versucht wurde, das ganze Evangelium weiß von keinem andern Erlöser als einem solchen, der wirklich versucht worden ist, und die Natur der Sache brachte es mit sich, daß ihm das, was wesentlich versuchlich für ihn war, beim Beginn seiner Laufbahn in besonderer Stärke entgegentrat.

Halten wir nun daran fest, daß uns der Bericht von einem wirklichen Versuchtsein Jesu vorliegt: so sind, wie man weiß, auch von diesem Gesichtspunkt aus noch verschiedene Auffassungen möglich. Bevor wir jedoch hierauf eingehen, scheint es zweckmäßig, die wesentliche Bedeutung der Versuchungsgeschichte und hiermit das festzustellen, was unter allen Umständen seine Geltung hat, wie man auch den Verlauf im einzelnen näher bestimme.

Indem die Versuchungsgeschichte als wesentliches Stück des Evangeliums von Jesus als dem Christus, als Bestandtheil des Messiaslebens Jesu auftritt und in dieser Eigenschaft mitten inne steht zwischen dem messianischen Weiheact der Taufe und dem wirklichen messianischen Hervortreten, ist damit, wenn auch nur indirect, so doch deutlich genug ausgesprochen, daß der Versuchung selbst auch eine Beziehung auf das Messiasthum Jesu zukomme, daß sie nicht blos als Prüfung allgemein menschlicher Art, sondern speciell auch als Messiasprüfung zu betrachten sei. Dies zeigt sich klar in der dritten Versuchung, in der Darbietung der Weltherrschaft; aber auch in den beiden andern ist es bestimmt angedeutet durch die Anrede: „wenn du der Sohn Gottes bist" — denn diese Worte gehen ja nicht auf das allgemein Menschliche in Jesu, sondern nur auf seine höhere Würde; und zugleich setzen auch diese Versuchungen offenbar eine Persönlichkeit voraus, die, wie der Messias, außerordentliche Kräfte von Gott empfangen hatte und unter seinem besonderen Schutze stand. Hiernach werden wir als das Wesentliche der Versuchung nach dieser Seite hin anzusehen haben, daß Jesus in einem die ganze Zukunft in sich schließenden Momente seines Lebens das Verlockende äußerlich messianischer Herrlichkeit als ein Ungöttliches, Sündhaftes mit voller Energie zurückwies, dagegen für ein messianisches Wirken in durchaus gottgefälligem Sinne sich ein für allemal entschied.

Die einzelnen Versuchungen sind in dieser Verknüpfung so aufzufassen: die erste, Verwandlung der Steine in Brod, enthält die Aufforderung, die dem Messias verliehene Wundergabe zur Befriedigung eigenen unmittelbar drängenden Bedürfnisses anzuwenden; die zweite, Sichherabwerfen von der Zinne des Tempels, enthält die Aufforderung, den Schutz, welchen Gott seinem Erkorenen zu Theil werden lasse, im Aufsuchen augenscheinlicher

Gefahr zu erproben*); die dritte, Hinweisung auf die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, enthält die Aufforderung, den Gedanken theokratischer Weltherrschaft mit den Mitteln, welche die Welt darbot, zu verwirklichen. Daß dies der Sinn der Versuchungen sei, zeigen die Erwiederungen. Auf die erste entgegnet Jesus, der Mensch lebe nicht allein vom Brode, von dem, was das sinnliche Bedürfniß befriedigt, sondern auch von jeglichem Wort aus dem Munde Gottes**); auf die zweite, man solle Gott den Herrn nicht versuchen, seinen Schutz nicht willkürlich herausfordern; auf die dritte, mit Beziehung darauf, daß die Gründung äußerer Herrschaft nur hätte erfolgen können im Dienste des Fürsten der Welt, man dürfe nur Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen. Alle drei gehen wieder zusammen in eine Grundanschauung, und diese liegt in dem Gedanken eines Reiches, welches, wenn auch scheinbar Gottesreich, doch nur ein Reich von dieser Welt gewesen wäre, entgegengesetzt dem wahren, von innen heraus sich entfaltenden Gottesreiche***). Ein Reich der Welt konnte nur gegründet werden durch Verwendung der höheren Gaben zu Zwecken des äußeren Lebens und der sinnlichen Selbstliebe, in vermessenem Vertrauen auf den Schutz Gottes auch auf selbstgewählten, gefährlichen Wegen, ja zuletzt nur im Bunde mit dem Fürsten der Welt und in seinem Dienst. Das Gottesreich dagegen sollte gegründet werden im Geiste entbehrungsfreudiger Selbstverleugnung, auf den Wegen, die Gott vorgezeichnet, in entschiedenem Bruch mit jeglicher Macht und Herrlichkeit dieser Welt. So war es der Grundgegensatz zwischen einem Reich, wie es, dem fleischlichen Sinn zusagend, rasch und gewaltsam zu verwirklichen stand, und einem Reich opfernder Liebe, welches nur allmählig von innen heraus zu Stande kommen konnte, der sich dem zur Gründung der wahren Theokratie Berufenen beim Antritt seiner Laufbahn darstellte und seine klare, volle, endgültige Entscheidung für die eine oder andere Seite forderte.

Ist nun dieses messianische Moment in der Versuchung Jesu nicht zu verkennen, so würde doch unsre Auffassung eine viel zu abstracte sein, wollten wir hierbei stehen bleiben. Der Versucher redet freilich Jesum als Sohn Gottes an und fasset ihn

---

*) Die Annahme, daß in der zweiten Versuchung von einem Schau-Wunder die Rede sei, scheint mir jetzt entschieden zurückzustehen gegen die oben angedeutete Fassung. Vergl. Kohlschütter in Käuffers bibl. Stud. Jahrg. 2. S. 75.

**) Nach anderer Auffassung: man dürfe dem Befehle Gottes, der tausend Mittel habe, das Leben zu erhalten, nicht vorgreifen.

***) Vergl. Neander, Leben Jesu, 5. Aufl. S. 118.

sehr bestimmt von dieser Seite; aber der Gottessohn in ihm ist ja nicht zu trennen vom Menschensohn, und nur dadurch, daß die Messiasprüfung zugleich das Menschliche in Jesu ergriff, wurde sie zur wahren, wirklichen Versuchung. Eine blos theoretische Wahl zwischen falschem und rechtem Messiasgedanken wäre noch keine Versuchung gewesen. Dazu gehörte, daß der falsche Messiasgedanke etwas Blendendes und Bestechendes, etwas für die sinnliche Selbstliebe höchst Verlockendes hatte*); und daß er dies hatte, ist ebenso unzweifelhaft, als es klar ist, daß er es für Jesum nur haben konnte, insofern auch in ihm die allgemein menschliche Empfänglichkeit für den Gegensatz von Lust und Unlust, Freude und Schmerz vorhanden war. Nur unter dieser Voraussetzung konnte auch gesagt werden: Jesus sei nach allen Beziehungen versucht worden „in Gleichheit" mit uns**). So hat allerdings die Versuchung zugleich einen allgemein menschlichen Charakter und zeigt den geistigen Stammvater der Menschheit gleicherweise im Stande des Geprüftwerdens, wie der leibliche es gewesen, nur mit umgekehrtem Erfolg.

Als menschlich Versuchendes aber erscheint in den einzelnen Zumuthungen das, was theils für den Menschen überhaupt, theils insbesondere für Menschen höherer Art und Bestimmung verführerisch werden kann. Es ist erstlich die Neigung, gottverliehene Gaben im Dienste der Selbstliebe zu gebrauchen; sodann die Empfänglichkeit für den Gedanken, daß der mit einer göttlichen Mission Betraute, als bevorzugter Schützling Gottes, unbedenklich sich jeder Gefahr aussetzen und diese selbst herausfordern könne; endlich die Lust an der Herrschaft der Welt und ihrer Herrlichkeit. Das Erste gilt von den Menschen insgemein; das Zweite von solchen, die das Bewußtsein höherer Sendung haben; das Dritte von denen, die eine Bestimmung zum Herrschen in sich fühlen; und alle drei Momente können auf Jesum angewendet werden: auf Ihn, der Mensch war, wie wir, der die Gewißheit der höchsten Mission hatte, und der von sich sagen konnte: ich bin ein König.. Zugleich einigen sich die drei Versuchungen auch von dieser Seite in einer Alles zusammenfassenden Grundversuchung und diese liegt in der Wahl zwischen Genuß und Opfer, zwischen Willkür und göttlicher Ordnung, zwischen dem Dienst des Weltfürsten und dem alleinigen Dienst des heiligen Gottes: jenem als dem Princip eines Reiches von dieser Welt, diesem als dem Grundgesetz des Reiches Gottes.

---

*) Dies ist mit Recht besonders von Kohlschütter hervorgehoben worden, a. a. O. S. 68—71.

**) Hebr. 4, 15, wo das Wort κατ' ὁμοιότητα nicht umsonst steht.

Ist dies die Bedeutung der Versuchungsgeschichte und hat sie zugleich den Charakter des Thatsächlichen, so kann freilich das Thatsächliche in ihr noch verschieden gedacht werden. Man hat sich die Sache wohl auch so vorgestellt, daß Jesus die Grundzüge der unter den Zeitgenossen herrschenden Messiasidee sich selbst vergegenwärtigt und demnach nur im eigenen Inneren die Wahl zwischen dem falschen und wahren Messiasthum vollzogen habe. Diese Auffassungsweise ist jedoch offenbar zu spiritualistisch und steht mit dem Charakter der evangelischen Erzählung nicht im gehörigen Einklang. Im Sinn der Evangelisten müssen wir uns das Ganze ohne Zweifel realistischer denken, d. h. in der Weise, daß die versuchenden Gedanken von außen durch eine ihm objectiv und persönlich gegenüberstehende Versuchungsmacht an Jesum gebracht wurden. Auch gibt dies dem Kampf und Sieg Jesu, wenn er es dabei mit dem Versucher im eminentesten und allgemeinsten Sinn zu thun hatte, unverkennbar eine erhöhte universelle Bedeutung von ebenso persönlicher wie principieller Art. Indeß, wie entschieden man auch dieses objective Moment betonen mag, immer muß man doch zugleich einräumen, daß, wenn der Vorgang nicht eine bloße Scheinversuchung, sondern eine wirkliche sein sollte, die versuchenden Gedanken auch in das Innere Jesu eingehen mußten, so daß er das Versuchende nicht blos hörte, sondern auch dachte und empfand, daß es einen Eindruck auf ihn machte. Und da erhebt sich dann die für uns wesentlichste Frage: konnten solche verlockende Gedanken — auf welchem Wege auch herbeigeführt — mit irgend einer Wirkung *in die Seele Jesu eintreten*, ohne daß dadurch seine sittliche Reinheit getrübt, seine Sündlosigkeit aufgehoben wurde?

Wir sagen: ja dies ist sehr wohl denkbar; nur muß dabei auf's bestimmteste eine zwiefache Vorstellung ferne gehalten werden: einmal, die versuchenden Gedanken könnten in irgend einem Sinn ihren erzeugenden Grund in der Seele Jesu selbst gehabt haben; und dann, sie hätten auf das Gemüth, den Willen, das Leben Jesu einen bestimmenden Einfluß gewonnen. Daß aber beides nicht der Fall gewesen, kann deutlich genug nachgewiesen werden.

Allerdings, das *Erzeugtsein* der versuchenden Gedanken in Jesu selbst würde einen sittlich unreinen, verderbten Grund in seiner Seele voraussetzen; es wäre dann auch in ihm die Sünde als böse Lust vorhanden gewesen. Allein zu dieser Vorstellung haben wir auch gar keinen zureichenden Grund. Sie fällt von vorne herein weg, wenn wir bei der Anerkennung eines objectiv vor Jesu erscheinenden Versuchers stehen bleiben. Wäre aber

auch anzunehmen, Jesus habe sich durch eigene Geistesthätigkeit die falsche Messiasvorstellung vergegenwärtigt, so hebt sich selbst dann das Bedenkliche, sobald wir nur zwischen Vergegenwärtigung und Erzeugung des Gedankens gehörig unterscheiden. Die weltliche Messiaserwartung war ja nicht erst zu ersinnen; sie war vielmehr ganz und gar ein Gegebenes, auf welches Jesus in der umgebenden Welt unvermeidlich stieß. Er konnte ja nicht einmal den wahren Messiasgedanken im ganzen Umfang vollziehen, ohne auch die Gegenseite, das ihm widerstreitende Falsche, in sein Denken aufzunehmen; sollte er sich jenen mit voller Entschiedenheit aneignen, so mußte er diesen zugleich ausschließen und dann natürlich auch vor seine Seele treten lassen. Wir haben es also unter allen Bedingungen nur mit dem Denken eines thatsächlich Gegebenen zu thun und solches Denken, selbst wenn das Gegebene alle Elemente der Sünde in sich schlösse, kann nimmermehr an sich verunreinigend sein.

Freilich gehört dazu auch das Zweite: die versuchende Vorstellung darf, wenn die sittliche Reinheit nicht verletzt werden soll, keinen bestimmenden Einfluß auf das innere Leben gewinnen; und dieses zu behaupten, scheint schwierig, sobald wir mit dem Begriff der Versuchung Ernst machen. Man muß ja einräumen: das Denken des Bösen für sich allein ist noch nicht Versuchung; es ist dazu auch erforderlich, daß es sich als ein der Selbstliebe, der sinnlichen Natur Zusagendes, als Reizendes darstelle. Dies lag auch, mochten sie vom Teufel oder der Welt an Jesum gebracht sein, in den Vorstellungen des falschen Messiasthums, und dafür mußte in Jesu selbst so gewiß eine Empfänglichkeit sein, als er wirklicher Mensch war, und dem Menschen, seiner Natur nach, der Genuß lieber ist als die Entbehrung, die Ehre lieber als die Schmach und ein Thron lieber als ein Kreuz. Sind doch auch Lebensfreude, Ehre und Herrschaft nicht an sich sündhaft, sondern nur unter gewissen Bedingungen. Aber darin, daß dies empfunden wird, liegt auch nicht schon an sich etwas Verunreinigendes, sondern nur darin, daß es eine das lautere sittliche Gefühl trübende Wirkung hat, daß es das Urtheil verkehrt, daß es dem Wollen und Handeln eine ungöttliche Richtung gibt. Von dem Allem jedoch zeigt schon die Versuchungsgeschichte selbst das Gegentheil. Nicht wie die Stammältern der Menschheit*), bei welchen eben daraus der Fall hervorgeht, verweilt Jesus mit Wohlgefälligkeit bei der versuchenden Erscheinung oder läßt gar den Zweifel „sollte Gott wohl gesagt haben" in seinem

*) 1 Mos. 3, 6.

Gemüth aufsteigen, sondern mit einer aus der ganzen Darstellung hervorleuchtenden raschen Entschiedenheit, ohne alles zögernde und gelüstende Schwanken, schlägt er die Verlockungen nieder und so unmittelbar stellt er mit dem dreimal wiederholten „es stehet geschrieben" jeder verführerischen Zumuthung ein wappnendes Gotteswort entgegen, daß schon hiernach kein Raum für die Annahme bleibt, das Böse sei irgendwie störend und befleckend in sein Gefühl und seine Phantasie, in sein Herz und seinen Willen eingedrungen*). Als Hauptbürgschaft aber für seine auch hier behauptete Lauterkeit dient uns sein ganzes späteres Leben und das sittliche Bewußtsein, wie er es in allen Momenten desselben ausdrückt. Daraus leuchtet eine so fleckenlose Reinheit hervor, daß es nicht denkbar ist, die Versuchung, obwohl eine wirkliche, könnte bei ihm irgend etwas von beginnendem Fall oder gar von Sünde in sich geschlossen haben.

Die positive Versuchung, wenn gleich in einen zeitlich begränzten Act sich concentrirend, war doch nicht auf diesen Punkt allein beschränkt**); sie kehrte für Jesum so oft wieder, als von außen Eindrücke auf ihn gemacht wurden, welche von der vollen Treue in der Gottesliebe, von der reinen Thätigkeit für das Reich Gottes abziehen konnten. Noch häufiger aber trat für ihn in der Folgezeit die andre Art der Versuchung, die durch Leiden ein, und diese culminirt in zwei Momenten, dem Kampf in Gethsemane und jenem Augenblick am Kreuz, da er ruft: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?"

Das ganze Leben Jesu, wie es die Evangelien schildern, war von Leiden durchzogen: es waren Schmerzen der innersten Art, die im Conflict seines Liebeswillens mit der Sünde der Welt seine Seele durchdrangen; es gesellten sich zu diesem Seelenschmerz auch leibliche Leiden; und Beides vereinigt erreichte in der Qual

---

*) Deßhalb kann auch, wie Hocheisen in der Tüb. theol. Zeitschrift 1833, 2. S. 115 richtig bemerkt, die Versuchung Christi nicht eigentlich paralleliſirt werden mit der Erzählung des Prodikus von Herkules am Scheidewege: denn von einer schwankenden Wahl, von einem Scheidewege kann bei ihm nicht die Rede sein. Um alles Bedenkliche abzuschneiden, will Menken in s. Betrachtungen über den Matthäus I, 104 den ganzen Act nicht als Versuchung, sondern nur als Prüfung aufgefaßt wissen. Dies ist jedoch nicht schriftmäßig. Da der Satan als πειράζων auftritt, so wenden wir mit Recht den Unterschied an, den schon Tertullian macht: Deus *probat*, Diabolus *tentat*.

**) Lucas 4, 13 sagt: der Satan sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιροῦ. Jesus selbst spricht auch von seinen Anfechtungen in der Mehrzahl, Luc. 22, 28.

der Kreuzigung eine Höhe, über welche hinaus etwas Stärkeres und Tiefergehendes auf diesem Gebiet nicht zu denken ist. Jesus suchte das Leiden nicht selbstbeliebig auf und brauchte dies nicht zu thun, weil es sich von selbst darbot; noch weniger entzog er sich ihm willkürlich, weil es ihm ein wesentlicher Bestandtheil seines göttlichen Berufes war. Aber indem er in Alles, was über ihn ergeht, sich willig ergibt, bewährt er jenen Dulderſinn, der in keinem Augenblick das Menschliche verleugnet und zugleich jederzeit das Göttliche zum Siege kommen läßt.

Als Instanzen gegen diese Behauptung könnte man jedoch eben die beiden in Frage stehenden Zustände geltend machen: den Kampf in Gethsemane, in welchem das Seelenleiden besonders hervortritt, und den bezeichneten Moment am Kreuze, in welchem das zum Seelenschmerz hinzutretende leibliche Leiden seinen Höhepunkt erreicht. In beiden Fällen scheint Jesus nicht die Seelenstärke zu bewähren, die dem sündlos Vollkommenen zukommt, sondern der Schwäche der menschlichen Natur zu unterliegen.

Zunächst hat es nicht an solchen gefehlt, welche in dem Kampf von Gethsemane*), namentlich in dem vermeintlichen Sträuben gegen den Tod, einen Zug gefunden haben, der zur sonstigen Größe Jesu nicht passe. Sie haben, um aus dem Bilde Jesu den nach ihrer Meinung entstellenden Zug zu entfernen, zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, die ganze Ueberlieferung für unglaubwürdig zu erklären**). Allein das betreffende Stück der evangelischen Erzählung ist äußerlich und innerlich viel zu gut verbürgt, als daß solche Gewaltsamkeit irgendwie gerechtfertigt wäre. Wir werden uns auch in dieses Paradoxon des Lebens Jesu finden müssen, und wenn wir es unbefangen betrachten, verliert es nicht nur viel von seinem Auffallenden, sondern gewinnt auch für die Person Jesu und deren Stellung zu uns die besonderste Bedeutung: es zeigt uns Jesum in seiner ganzen Menschlichkeit, in seiner vollen Menschennähe. Jesus als Mensch konnte das Herz nicht haben, das ganz von heiliger Liebe erfüllt war, ohne den für seine Hingebung ihm gewordenen Haß, in welchem sich zugleich die ganze Fülle der die Welt beherrschenden Sünde offenbarte, bis zur Todesbetrübniß zu empfinden; er

*) Matth. 26, 36—47. Marc. 14, 32—43. Luc. 22, 39—47.

**) S. Usteri in den Stud. und Krit. 1829, 3. S. 465. Er meint, wenn die Ueberlieferung wahr wäre, würde Jesus unter Sokrates herabsinken. Vergl. dagegen die schöne Parallele zwischen dem Tod Jesu und dem des Sokrates bei de Wette, Wesen des christl. Glaubens, §. 53, S. 270. Prägnant sagt in seiner Art Rousseau: „Wenn Sokrates litt und starb wie ein Philosoph, so litt und starb Jesus wie ein Gott."

konnte auch die frische, erregbare Lebensfülle nicht besitzen, die er überall zeigt, ohne beim Herannahen des martervollsten Todes in sich zu erbeben. In dem Schmerz der Liebe aber über unverdienten Haß, in dem Ringen eines hohen Gemüthes mit der Sünde der Welt und in dem Naturschauer des gesunden Lebens vor dem Tode, der nicht zu verwechseln ist mit einem reflexionsmäßigen Widerstreben gegen den Tod, liegt nichts Sündhaftes*). Das sind rein menschliche Zustände, die eben alle zur Gleichartigkeit des seelischen und leiblich-sinnlichen Lebens Jesu mit dem unsrigen**) gehören. In das Sündhafte wären sie nur dann übergegangen, wenn sie alterirend auf Gesinnung und Willen gewirkt hätten. Daß aber dies nicht der Fall war, daß sich gegen alle Erschütterungen des Gemüthes und der Leiblichkeit siegreich der Geist und die Gottesliebe in Jesu erhob, beweist das Wort: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst;" und beim zweiten Flehen in voller, rückhaltloser Ergebung: „Mein Vater, ist es nicht möglich — so geschehe dein Wille***)!" In diesen Worten verklärt sich alles Vorangegangene, in ihnen ist die vollständige innere Ueberwindung gegeben und Jesus auch in diesem Seelenleiden als unbefleckt bewährt.

Auf das Vorgefühl des Leidens in Gethsemane folgte indeß erst die volle Wirklichkeit in allem dem, was dem Kreuzestod voranging und ihn begleitete, und hier am Kreuz steigerte sich der Schmerz Jesu bis zum Gefühl der Gottverlassenheit, welches in dem bekannten, dem Psalmisten†) entlehnten Ausrufe hervorbrach††). Selbstverständlich ist hierbei nicht in gnostischer Art an Gottverlassensein im objectiven Sinn, an ein Sichzurückziehen des Göttlichen von der Person Jesu zu denken, sondern nur an ein subjectives Gefühl der Gottverlassenheit. Aber auch dieses hat man, als vermeintlich Jesu unwürdig, völlig zu beseitigen gesucht. Jesus — so sagt man — hat zwar allerdings nur die Anfangsworte des Psalms ausgerufen, aber eigentlich hat er doch dessen ganzen Inhalt und besonders den Schluß im Sinn gehabt, welcher, weit entfernt hoffnungslos zu klingen, vielmehr die höchste Zuversicht auf den künftigen Sieg des Gottesreiches ausdrückt. Diese Wendung der Sache ist jedoch offenbar willkürlich

*) Richtig bemerkt Hasert (Stud. u. Krit. 1830, 1. S. 72), daß der Trieb der Sinnlichkeit, sich vor Vernichtung zu sichern, eine Lebensäußerung ist, die wesentlich zu ihrem Charakter gehört und darum nicht an sich sündlich sein kann.

**) Röm. 8, 3.

***) Matth. 26, 42.

†) Psalm 22, 1.

††) Matth. 27, 46 und dazu der Commentar von Meyer.

und verpflanzt das Ganze, im Widerspruch mit der Situation selbst, vom Boden der unmittelbaren Empfindung auf den des reflectirenden Denkens. Dagegen wird das Richtige das sein, daß wir einfach das geschichtlich Gegebene in seiner ganzen Stärke anerkennen, aber dabei auch die Regel befolgen, ein einzelnes Wort nicht als schlechthin isolirt und abgelöst für sich geltend zu behandeln, sondern dasselbe so zu würdigen, wie es der Lebensgrund, von dem es ausgegangen ist, und der Zusammenhang, in welchem es steht, mit sich bringt*).

Der fragliche Zustand und Ausruf bildet augenscheinlich, wenn auch in verstärktem Maaße, ein Gegenstück zu dem Kampf in Gethsemane. Jesus hatte dabei, indem zu dem tiefsten Seelenschmerz nun auch noch die furchtbarste leibliche Qual hinzutrat, in der That augenblicklich ein Gefühl der Gottverlassenheit. Aber dieses Gefühl, welches mit der Unwillkürlichkeit einer Naturgewalt auf ihn eindrang, war bei ihm, dessen ganzes Leben in Gott gewurzelt war, nur ein momentanes, wurde in seinem Innern nicht irgendwie bleibend oder bestimmend, sondern räumte unmittelbar wieder dem Bewußtsein des rechten Verhältnisses zu Gott seine Stelle ein. Wie im Kampf von Gethsemane über den natürlichen Wunsch, den Kelch nicht zu trinken, alsbald die volle Ergebung in den Willen des Vaters siegt, so löst sich auch hier die unwillkürliche Empfindung der Gottverlassenheit sofort in ein Höheres auf, zunächst in die Worte**): „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist"; dann in den Alles abschließenden Ausruf***): „Es ist vollbracht!" Ja schon in dem Ausdruck der Gottverlassenheit selbst finden wir den Anfang der Auflösung, denn Jesus ruft nicht „o Gott!", sondern „mein Gott! mein Gott!" Er eignet sich hiermit den Gott, von dem er sich verlassen fühlt, zugleich wieder als seinen Gott an, hält also im Gefühl des Verlassenseins doch auch noch die Gemeinschaft fest; das Gefühl der Gottverlassenheit aber ist ihm ein an sich so fremdes, daß er es nicht in der Form positiver Behauptung, sondern in der Form einer Frage ausdrückt, welche auf Unbegreifliches, man könnte wohl sagen Unmögliches, hindeutet†).

---

*) Das läßt z. B. Pécaut unbeachtet, der auch diesen Punkt besonders scharf hervorhebt, le Christ et la Consc. S. 265 ff.

**) Luc. 23, 46.

***) Joh. 19, 30.

†) Wohl war beides durch die Psalmstelle gegeben; indeß würde sich Jesus derselben nicht in dieser Form bedient haben, wenn sie nicht wirklich seinem Gefühl entsprochen hätte. Aber auch die Psalmstelle

So erscheint Jesus auch in diesen Lagen in lauterer Reinheit. Freilich zugleich als Mensch mächtig bewegt und stark empfindend. Aber anders kann es auch nicht sein. Die ganze evangelische Darstellung verbietet, aus dem Charakter Jesu ein Ideal stoischer Apathie und Ataraxie zu machen*). Er ist auch nach der Seite des Bedürfnisses und des Schmerzes, der Erregbarkeit des Seelenlebens und der Erschütterbarkeit des leiblichen Lebens ganz ein Bild des Menschlichen. Dies stellt ihn jedoch nicht tiefer, sondern höher, als den stoischen Weisen. Hier gerade liegt die Unwahrheit der stoischen Moral. Denn die höchste sittliche Aufgabe des Menschen besteht nicht im Widermenschlichen, sondern im Reinmenschlichen, also nicht darin, das wahrhaft Natürliche, welches immer auch ein Gottgeordnetes ist, zu unterdrücken, sondern es in den Dienst göttlichen Geistes und heiliger Liebe zu stellen und dadurch zu verklären. Das finden wir bei Jesu, aber darin kann auch das sittlich strengste Urtheil so wenig etwas Sündliches sehen, daß wir vielmehr werden sagen müssen: gerade dies bringt ihn uns so nahe, zeigt ihn als unsern Bruder und macht ihn fähig, ein wirklich menschliches Vorbild zu sein. Ja nur unter dieser Bedingung wurde er auch ein wahrhaft menschlicher Versöhner als der Hohepriester, der selbst versucht und erprobt war, der selbst in den Tagen des Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Rufen und Thränen geopfert hatte, und dadurch des vollen Mitleidens fähig geworden war mit unserer Schwachheit**).

d. Anderweitige Thatsachen und Aeußerungen Jesu als Gründe gegen die Sündlosigkeit.

Wenn nun weder in der zeitlichen Entwickelung Jesu, noch in seinem Versuchtwerden etwas liegt, was seine Sündlosigkeit gefährdet, so entsteht noch die Frage, ob nicht in seinen Handlungen und Reden selbst manches vorkommt, was mit sittlicher Vollkommenheit streitet? Das wäre dann der schlagendste

---

selber will ja nicht lediglich und als bleibende Stimmung nur die Gottverlassenheit ausdrücken, wie auf's klarste der ganze weitere Verfolg des Psalms bezeugt. Schon im Munde des Psalmisten ist es nicht zulässig, das Wort abstract für sich zu nehmen, also noch weniger im Munde Jesu.

*) Wie es unter den alten Lehrern Clemens von Alexandrien zu thun geneigt war, der deshalb auch auf Christum den Ausdruck ἀνεπιθύμητος anwendet. Nachweisungen bei Hagenbach, Dogmengesch. 1, §§. 66 u. 67.

**) Hebr. 4, 15 u. 5, 7.

Gegenbeweis. Mehreres dieser Art ist schon von den Zeitgenossen Jesu, anderes in neuerer Zeit geltend gemacht worden*). Einiges erscheint fast kleinlich und kaum der Erwähnung werth, doch wird auch die Beseitigung untergeordneter Mißverständnisse nicht zu tadeln sein, wenn sie eine so erhabene Gestalt zu entstellen drohen.

Aus der früheren Lebensperiode Jesu ist uns unter den sparsamen Ueberlieferungen jene Erzählung von der eigenthümlichen Reife des Zwölfjährigen erhalten**), die wir schon oben als so bedeutsam für die Geistesentwickelung Jesu hervorgehoben haben. Aber dem Bewundernswerthen scheint auch ein Makel beigegeben: es ist der Vorwurf des Ungehorsams, der Eigenmächtigkeit, den man dem im Tempel zurückbleibenden Knaben machen könnte. Betrachten wir indeß die Sache genauer, so ist dazu kein ausreichender Grund vorhanden. Nicht ein Wort deutet darauf hin, daß das Zurückbleiben ein verschuldetes, aus Widerstreben gegen den elterlichen Willen hervorgegangenes war; der Ausruf der Mutter ist ein natürlicher Ausdruck zärtlicher Sorge, und es lassen sich bei minder gebundenen Familienverhältnissen mancherlei Umstände denken, durch welche die Trennung veranlaßt sein konnte, ohne Nachlässigkeit der Eltern oder Eigenwilligkeit des Sohnes. Dagegen ist allerdings in dem außerordentlich entwickelten Knaben schon etwas von dem Manne vorgebildet, der über die Familienschranken sich erhebend und alles Besondere seinem Berufe unterordnend, sagen konnte: Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder? und bei andrer Gelegenheit: Weib! was habe ich mit dir zu thun? — Sein Wirken sollte dem Ganzen der Menschheit angehören, und der Sinn, der hierzu erforderlich war, mußte sich schon frühe regen***).

In der eigentlich messianischen Lebensperiode Jesu kommt mehreres vor, was schon den Zeitgenossen Anstoß gab, aber, tiefer erwogen, nur ein Beweis mehr für die Hoheit seines sittlichen Lebens ist. Solcher Art sind die Vorwürfe, daß er nicht, wie die Pharisäer und Johannes der Täufer, streng enthaltsam lebe, sondern esse und trinke, wie andere Menschen; daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre; daß er den Sabbath entweihe durch Krankenheilungen und ähnliches. Gerade solchen Engher-

*) Am vollständigsten und mit lebhafter Beredsamkeit in der Schrift von Pécaut le Christ et la Conscience, Lettre XVI—XXVII, besonders von S. 252 an.

**) Luc. 2, 41—52.

***) Vergl. die Ausführung von Riggenbach Leben Jesu S. 220 ff.

zigkeiten gegenüber offenbart Jesus durch Wort und That die Grundsätze freier, aus dem Quell göttlicher Liebe entsprungener Sittlichkeit, die das Evangelium so weit über jeden Gesetzesdienst erheben; gerade hier fand er Veranlassung, die reinmenschliche, durch keine falsche Askese verdüsterte, alle Gottesgaben mäßig und dankbar genießende Heiterkeit des wahrhaft frommen Lebens zu bewähren und jene einfachen Lehren, daß die Sittlichkeit auf der Gesinnung beruhe, daß Liebe mehr sei als Opfer, daß die Satzungen um des Menschen willen da seien, nicht der Mensch um der Satzungen willen, auszusprechen und als ewige Wahrheiten in zeitgemäßer Form festzustellen.

Manche Handlungen Jesu erzählen die Evangelisten in höchster Unbefangenheit, mit der ihnen eigenen reflexionslosen Objectivität, ohne daran zu denken, daß sie je sittlichen Anstoß geben könnten. Nur dem zärtlichen Sinne der neueren Welt sind sie auffallend geworden. Einzelnes von dieser Art bedarf kaum der Erörterung, wie z. B. die Verwünschung des Feigenbaumes*), wo der Vorwurf des Eingriffs in fremdes Eigenthum auf keinen Fall zu begründen und fast zu trivial ist, um nur ausgesprochen zu werden. Aber auch die Vorstellung, Jesus handle hier wie ein persönlich Gereizter gegen ein lebloses Object, verschwindet bei der Betrachtung, daß er unverkennbar voll hohen Ernstes eine prophetische Handlung vollzieht, die in symbolischer Form den Untergang des geistlich unfruchtbaren jüdischen Volkes verkündigen sollte. Anderes erfordert genauere Erwägung und bietet zum Theil auch wirkliche Schwierigkeit dar. Mit scheinbar größerem Rechte könnte Jesus des Eingriffs in fremden Besitz bei jener merkwürdigen Handlung auf dem Gebiete der Gadarener**) beschuldigt werden, wo allerdings die durch ihn bewirkte Heilung unmittelbar mit einem Schaden für die Bewohner der Gegend verknüpft war. Beinahe jeder Erklärer dieser Stelle glaubte eine Apologie Jesu liefern zu müssen, und natürlich ist diese sehr verschieden ausgefallen, je nach dem Standpunkt der Betrachtung. Man wird Bedenken tragen, Jesum, wie neuere Ausleger thun, mit dem Nichtvoraussehen des Erfolgs zu entschuldigen***), weil dies der Idee widerstreitet, welche uns die Evangelien von ihm geben. Dagegen könnte man sagen: Jesus handelt hier, wie überhaupt bei seinen Wundern, als Bevollmächtigter Gottes. Wenn Gott zu höheren Zwecken

*) Matth. 21, 17—22. Marc. 11, 11—26.

**) Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39. Pécaut S. 256.

***) Hase, Leben Jesu, 3te Ausg. §. 75. S. 134.

Einzelnes zerstört, wenn er durch Naturgewalten menschliche Besitzthümer vernichten läßt, wer kann ihn anklagen? Der Complex des Ganzen fordert es, und das Einzelne erfolgt nach dem Plan einer über unser Denken erhabenen Weisheit. Auf diesem Standpunkt höherer Weisheit und Vollmacht steht auch Jesus, und wer es verschmäht, ihn aus der Fülle göttlicher Befugniß handeln zu lassen, kann ihn schwerlich in einer mit der Anschauung der Evangelien übereinstimmenden Weise rechtfertigen. Allein mit einer Beweisführung solcher Art wird offenbar das apologetische Gebiet überschritten: denn auf diesem haben wir Jesum nach den Gesetzen, nicht des göttlichen, sondern des menschlichen Handelns zu beurtheilen. Wir bleiben darum einfach dabei stehen, daß Jesus hier, wie überall, wenn auch nicht ohne Voraussicht des Erfolges, so doch ohne sich dadurch bestimmen zu lassen, seiner Sendung genügte. Diese verlangte, Menschenleben zu retten und Menschenseelen zu heilen, und davon konnte ihn auch der mögliche Untergang unvernünftiger Wesen, ein Schaden, der wieder zu ersetzen war, nicht abhalten; vielmehr leuchtet gerade aus seinem Verhalten in diesem Fall recht stark der hohe Werth hervor, den er dem Menschen als Ebenbilde Gottes zuerkannte*).

Wenn man sich bei dem Verwünschen des Feigenbaumes Jesum nicht leidenschaftlich erregt denken darf, so ist doch ein anderer Auftritt in der evangelischen Geschichte erzählt, von dem sich die Vorstellung des Leidenschaftlichen kaum trennen läßt, das Austreiben der Verkäufer und Käufer aus dem Tempel**). Ja, man kann diese Handlung auf eine Art ausmalen, wodurch ihr selbst der Charakter des Unedeln und Gewaltthätigen aufgedrückt wird***). Dazu hat man freilich kein Recht: denn es war gewiß nicht das Aufbieten äußerer Zucht- oder Schreckmittel, sondern der heilige Ernst und das persönlich Gebietende, was dem Thun Jesu Nachdruck gab; es war das Gefühl, daß Er Recht und sie Unrecht hätten, was die Krämer zum Tempel hinaustrieb. Aber dennoch bleibt in der Handlung etwas von zürnender Aufwallung, was gegen Jesu sonstige Milde zu contrastiren scheint, und auch die Apostel erblickten in seinem Verfahren einen verzehrenden Eifer†). Allein hier tritt der Unterschied ein zwischen der persönlichen Leidenschaft und dem edeln Zorn des höheren Berufes. Jesus steht nicht als jüdischer Rabbi

*) S. Riggenbach, L. J., S. 464.

**) Matth. 21, 12—17. Marc. 11, 15—19 Luc. 19, 45—48. vergl. mit Joh. 2, 14—18.

***) Dies thut in sehr starken Farben Pécaut S. 252.

†) Joh. 2, 17.

jüdischen Krämern, sondern er steht als göttlich berufener Reiniger der Theokratie den Schändern des Heiligthums Gottes gegenüber, und diese Stellung gab ihm das Recht, auf eine Weise zu verfahren, die nicht durch hergebrachte Regeln legitimirt zu sein brauchte. Mag das sogenannte Recht der Eiferer bestanden haben oder nicht: es ist ganz unnöthig, sich zur Rechtfertigung Jesu darauf zu berufen. „Es war die Macht des wahrhaft prophetischen Strafamtes, das zu allen Zeiten und unter allen Völkern, wenn die irdischen Verhältnisse und der Rechtslauf der vorhandenen Gesetze das wachsende Verderben nicht zu hemmen vermögen, von den dazu berufenen höheren Naturen geübt wird und geübt werden soll*)." Solch eine Handlung konnte gar nicht vollzogen werden ohne tief erschütternden Ernst und kräftig zürnenden Eifer; dieser göttlich eifernde Ernst aber ist auch des Reinsten nicht unwürdig, weil ohne ihn in verdorbenen Zeiten nichts Großes vollbracht werden kann.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet auch das Verhältniß zwischen Jesus und Judas dar**). Wenn Jesus den Judas durchschaute, warum nahm er ihn, seinen künftigen Verräther, unter die Apostel auf; und wenn er ihn nicht nur durchschaute, wie steht es um den sittlichen Tiefblick Jesu? Liegt nicht hier auf jeden Fall ein Fehlgriff vor? Bei Beantwortung dieser Frage hängt Alles davon ab, wie man den sittlichen Zustand des Judas bei seiner Berufung in die Gemeinschaft Jesu zu denken hat. Darüber sind aber im Wesentlichen drei Ansichten möglich, und jede derselben begründet eine andere Lösung. Die erste: Judas trug schon damals die Keime seiner nachmaligen Sünden, namentlich Ehr- und Geldliebe in sich, aber das Gute war in ihm noch überwiegend; Jesus hoffte ihn gründlich zu bessern und sich dann seiner als kräftigen Werkzeuges für die gute Sache zu bedienen, wurde aber in dieser menschenfreundlichen Absicht getäuscht***). Die zweite: Judas war, als er in Berührung mit Jesu kam, dem Bösen bereits unrettbar verfallen†); und Jesus

---

*) S. Lücke's Commentar zu dieser Stelle. Th. 1. S. 536 u. 537. Dorner, J. sündl. Volk., S. 17, Anmerk. 1.

**) Vergl. über dieses Verhältniß und dessen verschiedene Auffassungsweisen: Dr. Gust. Schollmeyer, Jesus und Judas, Lüneburg 1836. Neander, Leben Jesu, 5. Aufl., S. 192 u. S. 679—689. Hase, Leben Jesu, §. 110. S. 182 ff. der 3. Aufl.

***) Dies ist nach Art damaliger Theologie durchgeführt in dem Aufsatz: Wie konnte der Menschenkenner Jesus einen Judas zum Lehrer der Menschheit wählen? In Augusti's theol. Blättern, B. 1. S. 497.

†) In diesem Sinn ist Judas aufgefaßt von Daub in seinem

wählte ihn, nicht nur mit der bestimmten Voraussicht, daß er sein Verräther werden würde, sondern auch — da der Verrath zum Zweck des Erlösungstodes doch einmal vollzogen werden mußte — mit der ausdrücklichen Absicht, damit er es werden sollte und in ihm das anschaulichste Beispiel aufgestellt werde, wie auch ein durch und durch Verruchter schließlich nur der Ausführung göttlicher Rathschlüsse dient. Die dritte: Bei Judas war, als er berufen ward, das Böse zwar schon überwiegend, aber nicht vollständig herrschend; die Nähe Jesu konnte zwiefach auf ihn wirken, zum Guten oder Schlimmen, und es lohnte sich, daß der Versuch gemacht ward. Wurde er für das Gute gewonnen, so war er einer der kräftigsten Apostel; ging er verloren, so mußte er auch so den Plan Jesu fördern. Jesus war auf jeden Ausgang gefaßt; er erkannte auch schon in der ersten Zeit des Zusammenlebens*), wie Judas sich entscheiden würde; aber nun stieß er ihn doch nicht aus, theils weil er die äußerste Langmuth üben wollte, theils weil die Nähe des Judas auch im noch tieferen Verfall den weiteren Absichten Jesu entsprach.

Die erste dieser Auffassungsweisen setzt nicht nur eine Täuschung bei Jesu voraus, wie sie mit seinem Tief- und Scharfblick unvereinbar ist, sondern verkennt auch die Natur der sittlichen Entwickelung: denn um die Stufe des Bösen zu erreichen, auf der wir den Judas schließlich erblicken, dazu gehörte ein längeres Heranwachsen der Sünde im ganzen Zusammenhange des Lebens; wäre er mit überwiegender Offenheit für das Gute in die Gemeinschaft Jesu getreten, so wäre das Resultat ein anderes gewesen. Aber, was entscheidend ist, diese Ansicht steht auch in offenbarem Widerspruch mit der Aussage des Johannes**), daß Jesus schon ganz frühe das Verrätherische in Judas erkannt habe. Die zweite Auffassungsweise zerhaut den Knoten mehr, als daß sie ihn löste; sie betrachtet die Sache nur nach ihrer Zweckbeziehung, während sie zunächst vom Standpunkt der bestimmenden Ursache zu erörtern wäre; sie macht einen Sprung vom Historischen in's

---

Judas Ischarioth oder über das Böse im Verhältniß zum Guten, Heidelb. 1816, bes. Heft 1. S. 16—20. Judas erscheint hier als das Böse, welches die Menschheit abgelegt, als eingefleischter Teufel, der zum Verräther wird an dem menschgewordenen Gott, dessen (prädestinirte) Verzweiflung selbst jede Regung des Guten ausschloß. Aehnlich, wenn auch etwas modificirt, Olshausen im bibl. Commentar B. 2. S. 438 ff.

*) Der Ausdruck ἐξ ἀρχῆς Joh. 6, 64 braucht nicht nothwendig auf die Zeit vor oder unmittelbar bei der Aufnahme des Judas bezogen zu werden; es heißt, wie Joh. 16, 4: in frühester Zeit, bald nach der Aufnahme, lange bevor die Gesinnung des Judas sich ganz offenbarte.

**) Joh. 6, 64. 70.

Metaphysische und erklärt das Dunkle durch Dunkleres; sie setzt einen Grad der Bosheit bei Judas voraus, wodurch dieser von allem Menschlichen entkleidet wird, während doch in seiner, wenn auch verkehrt wirkenden, Reue noch eine Regung des Guten und sogar im Verzweiflungstode eine Spur ehemaliger Größe zum Vorschein kommt; sie nimmt endlich als nothwendig an, was es bei der Offenkundigkeit des Lebens Jesu nicht war, daß gerade ein Glied des vertrautesten Kreises ihn verrathen mußte.

Sind die beiden ersten Ansichten verwerflich, so bleibt uns nur die dritte, die freilich auch Schwierigkeiten hat, aber durch Folgendes gerechtfertigt wird. Die ganze Erscheinung Jesu, die auch auf Erden schon eine richtende war, hatte die Bestimmung, Göttliches und Ungöttliches, Gutes und Böses zu scheiden, jenes zu wecken und zu beleben, dieses zu strafen und geistig zu überwinden. An ihm und durch ihn sollten der Herzen Gedanken offenbar werden, den Einen zur Auferstehung, den Andern zum Fall. Beide Erfolge, der gute und schlimme, konnten an sich auch bei Judas eintreten. Er war als Mensch noch erlösungsfähig; er konnte fallen, aber vielleicht auch, wie Petrus, wieder aufstehen; der Strahl heiliger Liebe konnte auch noch in seine Seele dringen. Daß dies nicht geschah, war mit Bestimmtheit nicht vorauszusehen; denn eben das Böse, als ein Willkürliches, ist in seiner Entwickelung unberechenbar. Im Hinblick auf die Möglichkeit einer guten Wendung wählte ihn Jesus. Allein durch einen Act der Bosheit, der in seinem letzten Grund ebenso wenig erklärbar ist, wie das Böse überhaupt, verstockte sich Judas gerade gegenüber der reinsten Güte, und die göttliche Liebe, die auch erlösend hätte wirken können, wirkte auf ihn verhärtend. War aber einmal diese Verhärtung eingetreten, dann mußte er, wie alles Böse dem Guten, auch in diesem Zustande dem Zweck Jesu dienen. Er stellte im Gegensatz zu der Reinheit Jesu die Sünde in ihrer ganzen Schwärze dar; er führte mit der Katastrophe des Todes Jesu die Begründung des Heilswerkes so herbei, daß Jesus in das Todesleiden eingehen konnte, ohne es selbst zu suchen; er zeugte endlich noch durch den eigenen Verzweiflungstod für die Reinheit dessen, den er verrathen. Doch ist in dem allem nicht der Zweck für die Wahl des Judas zu suchen, sondern nur eine Folge derselben. Die Wahl selbst geschah aus den angedeuteten Motiven und diese haben wir, weil sie sich auf die Heilshoffnung auch für einen Judas stützten, als reine anzuerkennen.

Aber — ruft man endlich noch fast triumphirend aus — hat denn nicht Jesus das Prädikat „gut" und damit die sünd-

lose Vollkommenheit selbst von sich abgelehnt? Hat er nicht dem Jüngling, der ihn als „guten Meister" begrüßte, mit dürren, unmißverständlichen Worten erwiedert*): „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als allein Gott"? Kann man mehr verlangen, als Zeugniß gegen seine Sündlosigkeit aus Jesu eigenem Munde**)? Hierauf antworten wir: Ja, jenes Prädikat hat Jesus abgelehnt; aber er hat das nicht in dem Sinn gethan, um damit seine Sündlosigkeit auszuschließen, sondern in einer ganz andern Richtung. Es hängt auch hier Alles davon ab, den Anlaß seiner Aeußerung und den Zusammenhang, in dem sie steht, gehörig zu würdigen.

Der Jüngling, der ihn anging, glaubte, wie der Verfolg des Gesprächs zeigt, bereits das ganze Gesetz erfüllt zu haben und stand im Wahne, daß ihm in dieser Beziehung nichts mehr fehle; er wollte nur von Jesu als anerkanntem Meister noch etwas in ganz ausnehmender Weise „Gutes" erfragen, womit er außer den Verheißungen des Gesetzes auch noch das ewige Leben erwerben könne. Kann man nun glauben, Jesus werde einem jungen Manne solcher Art, der das inhaltschwere Wort „gut" zweimal in einem Athem so leichtzüngig und verständnißlos gebrauchte, damit entgegengetreten sein, daß er ihm eine Belehrung über die sittliche Beschaffenheit und zwar speciell die sittliche Unvollkommenheit oder gar die Sündigkeit seiner, d. h. Jesu eigener Person ertheilte? Offenbar that ja dem Jüngling etwas völlig anderes noth. Er litt bei allem guten Willen an Selbstgefälligkeit und großer Oberflächlichkeit in seinem ganzen sittlichen Wesen. Was ihm noth that, war Selbsterkenntniß, Erkenntniß der göttlichen Heiligkeit und der eigenen Sünde. Das erkannte Jesus schon bei der Anrede und auf diesen Punkt ist dann auch Alles, was er dem Jüngling sagt, allein gerichtet. Vor allem faßt er ihn bei der obenhin ausgesprochenen Begrüßung „guter Meister", um ihn auf eine, wenn auch für den Augenblick von dem Frager noch nicht völlig verstandene, so doch möglichst starke Weise, gleichsam mit einem mächtigen Schlag auf die unermeßliche Tiefe und Fülle dessen hinzuweisen, was in dem Wörtlein „gut" liegt. „Gut", sagt ihm Jesus, ist nur Gott; was er aber näher damit sagen wollte, ist wieder aus der

---

*) Matth. 19, 17. Marc. 10, 18. Luc. 18, 19.

**) S. Strauß, Glaubensl. II, 192, Fritzsche Comment. de ἀναμαρτ. Jesu II, 1. p. 7 u. Pécaut a. a. O. S. 268. Dagegen aber auch die neueren Ausleger zu d. Stelle; J. Müller, Lehre von der Sünde I, 143 und Dorner, sündl. Vollk., S. 12. Auch Wimmer in den theol. Stud. und Krit. 1845, 1. S. 115—53.

Bedeutung zu bestimmen, die der Ausdruck „gut" gerade hier hat, und diese Bedeutung kann im Gegensatz zu dem leichtfertigen Gebrauch des Jünglings und nach dem ganzen Charakter des Ausspruchs Jesu nur die denkbar prägnanteste sein.

Ohne Zweifel gibt es einen Sinn, in welchem das Gutsein nur von Gott ausgesagt, und einen andern, in welchem es auch auf den menschlichen Lebenskreis angewendet werden kann. Der erstere ist der schlechthin eminente, und daß dieser in unsrer Stelle festgehalten werden muß, ergibt sich unmittelbar aus deren Inhalt. In diesem Sinn ist Gott gut als der in sich ewig Vollkommene und unantastbar Heilige, der seinem Wesen nach nicht anders sein *kann* als gut und zugleich die Urquelle aller Güte ist. Wenn nun aber Jesus, indem er dies andeutet, zugleich Alles, was nicht Gott ist, vom Gutsein ausschließt, so will er zuverlässig ein Doppeltes *nicht* thun: weder will er damit, wie ältere Theologen annahmen*), indirect auf seine Gottheit hinweisen, noch auch will er damit, wie Neuere behaupten, sich selbst allgemeinhin als nichtgut und sündig darstellen: denn Ersteres wäre doch eine Hindeutung von allzu undeutlicher und künstlicher Art, und Letzteres ein so greller Selbstwiderspruch**), wie ihn in der That niemand in den Mund Jesu legen darf. Dagegen wollte er allerdings das Gutsein in jenem schlechthin eminenten Sinn, das Gutsein rein göttlicher Art von sich zurückweisen. Und das that er nicht ohne Grund. Seine sittliche Vollkommenheit gehörte ja nicht, wie die rein göttliche, der Sphäre des ewigen Seins***), sondern der des zeitlichen Werdens an, sie war nicht wie jene eine völlig unversuchbare und über allen Wandel erhabene, sondern eine sich entwickelnde, durch Versuchungen, Kämpfe und Leiden hindurch sich vollendende; er befand sich noch mitten in der Lösung seiner großen Lebensaufgabe und die schwersten Leidensproben standen ihm sogar erst noch bevor. So gefaßt, schließt der Ausspruch keineswegs das Vollkommensein, wie es innerhalb des menschlichen Lebenskreises möglich ist, sondern nur die Eigenschaft des göttlich Absoluten, also nicht die Sündlosigkeit, wohl aber die Unversuchbarkeit vom sittlichen Wesen Jesu aus. Wir haben darin ein Zeugniß Jesu selbst

---

*) Unter den neueren, obwohl mehr nur andeutend, auch *Stier*, Reden Jesu, Th. 2, S. 282 ff.

**) Nicht nur mit Joh. 8, 46, sondern auch mit Joh. 10, 14 u. a.

***) Von einer τελείωσις, wie sie Hebr. 2, 10—18. 5, 7—9 u. a. in Beziehung auf Christum ausgesagt wird, kann bei Gott, der an und für sich und schlechthin τέλειος ist, nicht die Rede sein.

für das wahrhaft und wirklich Menschliche in seinem ethischen Charakter und einen großartigen Ausdruck der Demuth, die sich noch im Kampfe begriffen weiß, gegenüber der Selbstgefälligkeit, die da fragen konnte: „was fehlt mir noch?" — nimmermehr aber ein Geständniß der Sündigkeit.

Hiermit glauben wir alle bedeutenderen, aus dem Einzelnen entnommenen Schwierigkeiten gelöst zu haben*). Doch scheint auch noch ein allgemeineres Wort in Beziehung auf den französischen Schriftsteller**) erforderlich, der in neuerer Zeit diese Einzelpunkte am stärksten betont hat.

Dieser Schriftsteller befindet sich auf einem eigenthümlichen Standpunkt. Er will kaum ein entschiedener Gegner, sondern mehr nur ein ernster Bezweifler der Sündlosigkeit Jesu sein. Doch läuft seine Bezweiflung bei weitem mehr auf Verneinung als auf Bejahung hinaus. Einerseits erkennt er auf Grund der evangelischen Darstellung die in ihrer Art einzige sittliche Größe Jesu nicht nur willig an, sondern spricht davon selbst vielfach mit Begeisterung und hält in seiner Art an Jesu als höchstem Meister fest***). Andrerseits liegt für ihn zwischen dem nur relativ Großen, auch wenn es die höchste Höhe erreichte, und dem schlechthin Vollkommenen nichts Geringeres als ein Abgrund†) und über diesen Abgrund zum Glauben an den sündlos Vollkommenen hinweg zu schreiten, daran hindert ihn theils die Erwägung, daß uns doch das sittliche Wesen Jesu nicht bis in die innersten Gesinnungsmotive hinein und durch alle Lebensstadien hindurch erkennbar vorliege††), theils der Hinblick auf einzelne Aeußerungen und Handlungen Jesu, welche der Anerkennung seiner Sündlosigkeit kaum zu beseitigende Schwierigkeiten entgegenzustellen scheinen†††).

---

*) Zu unerheblich für ausführlichere Besprechung sind die Instanzen, die man aus Joh. 7, 8 und 10, sowie aus Luc. 24, 28 entnehmen könnte. In der ersten Stelle verschwindet die Schwierigkeit, wenn man οὐκ, wie Joh. 6, 17 in der Bedeutung von οὔπω nimmt; in der zweiten, wenn man das προσεποιεῖτο nicht auf die Absicht Jesu bezieht, sondern als Bezeichnung des Eindrucks auffaßt, den sein Verhalten auf die mitwandernden Jünger machte.

**) Pécaut in der mehrfach angeführten Schrift. Zur Beurtheilung derselben im Ganzen s. auch Waizsäcker in den Jahrb. für deutsche Theol. VI, 1. S. 178 ff.

***) Pécaut a. a. O. Brief 17, S. 244, 247 u. ff.

†) Ebendas. S. 241 u. 42.

††) Ebendas. S. 237.

†††) Ebendas. S. 231 u. a.

Wir können diesen Standpunkt nicht als haltbar ansehen. Geht man einmal so weit, die sittliche Größe Jesu in dem Maaß anzuerkennen, daß man über ihn hinaus auf dem Gebiet des Menschlichen nichts Größeres weiß, und thut man dies auf Grund der evangelischen Darstellung: dann muß man auch noch den weiteren Schritt zum Glauben an seine sündlose Vollkommenheit thun: denn derselbe Jesus, der aus den Evangelien als so groß erkannt wird, ist es ja auch, der sich in den nämlichen Urkunden durchweg eine sittlich-religiöse Beschaffenheit und Stellung beilegt, welche wir nicht anders, denn als eine — natürlich in dem von ihm selbst an die Hand gegebenen Sinn — absolute bezeichnen können. Kann oder will man aber diesen Schritt nicht thun, dann wird man sich entschließen müssen, nach der entgegengesetzten Seite weiter zurückzugehen und mit Darangebung des geschichtlichen Grundes in den Evangelien, gleich neueren deutschen Kritikern, die Größe Jesu überhaupt für eine völlig unbestimmbare zu erklären. Mit einem Wort: Ist Jesus, geschichtlich erkennbar, so groß, wie Pécaut einräumt, dann ist er auch vollkommen groß; soll er aber letzteres unter den gegebenen Voraussetzungen nicht sein, dann ist er gar nicht wahrhaft groß, sondern die ihm zugeschriebene Größe schwindet bis auf einen Grad zusammen, der sich gar nicht näher feststellen läßt.

Was aber die Schwierigkeiten im Einzelnen betrifft, so ist unsre Meinung gewiß nicht, daß man dieselben von vorne herein niederschlagen solle; vielmehr haben wir sie ja auch unsrerseits zu lösen versucht. Gesetzt aber auch, weder unsre Lösung noch die Lösungen Anderer wären im Stande, alle Bedenken zu beseitigen: was folgt daraus? Folgt daraus, daß man die Sündlosigkeit Jesu sofort aufzugeben oder auch nur als völlig problematisch anzusehen habe? Gewiß nicht. Die sündlose Vollkommenheit Jesu ist nicht eine Privatvorstellung oder Sectenmeinung, nicht ein vereinzeltes Hirngespinnst dieses oder jenes Theologen, sondern es ist die durch den überwältigenden Eindruck der Erscheinung Jesu und ihrer Wirkungen hervorgebrachte Ueberzeugung der ganzen Christenheit in allen Jahrhunderten; und eine solche, auch durch das Leben bewährte Allgemeinüberzeugung wird man doch nicht, wie irgend eine Hypothese, deßhalb aufgeben, weil man in einigen dunkleren Stellen auf Schwierigkeiten stößt, die man nicht vollkommen lösen oder mit deren Lösung durch Andere man nicht völlig einverstanden sein kann? Bei einer Erscheinung von so unergründlicher Tiefe und Größe, wie die Persönlichkeit Jesu, muß es der Natur der Sache nach auch Punkte geben, die immer etwas Räthselhaftes behalten Das Höchste würde eben

dieses nicht sein, wenn es in allem ganz plan und verständlich wäre, wenn es nicht für unsern Sinn auch Paradoxien in sich schlösse. Haben wir uns aber überall bei solchen Erscheinungen vor allem an den unbezweifelbaren Grund- und Gesammteindruck zu halten und von da aus dann das Einzelne zu würdigen, insbesondre aber auch in der Schrift nicht das Dunklere zum Maaßstab für das Hellere zu machen, sondern umgekehrt nach dem Klareren das minder Verständliche zu beurtheilen, so leuchtet ein, was sich hieraus für unsern Fall ergibt. Die sündlose Vollkommenheit Jesu ist in der Schrift sonnenklar bezeugt, während der Inhalt und die Beziehungen der Stellen, die dabei Bedenken erregen können, gar nicht nach allen Seiten so durchsichtig vor uns liegen, daß man daraus das entscheidende Moment für die Beurtheilung des sittlichen Charakters Jesu zu entnehmen berechtigt wäre.

Unser Gegner hebt wiederholt den Grundsatz hervor*), das Handeln Jesu sei nur nach dem allgemein sittlichen Maaßstab, nicht nach dem einer gleichsam übermenschlichen Moral zu messen, und macht davon dann die Anwendung, daß er gewisse Aeußerungen und Forderungen Jesu — wie namentlich die Anrede an seine Mutter bei Verrichtung des ersten Wunders, die Worte an das kananäische Weib und das Gebot an den Jüngling, der noch seinen Vater begraben wollte**) — übertrieben streng und hart findet. Hierüber ist unser Urtheil dieses. Wird der Grundsatz so gefaßt, daß man dabei die sittlichen Principien, die erst durch das Christenthum in die Welt gekommen sind, mit einschließt, so ist er an sich nicht unrichtig. Er wird es aber, wenn man jene Principien ausschließt und nur ein Abstractum von allgemeiner Moral zu Grund legt. So ist es bei Pécaut. Er läßt überall die Mission Jesu außer Acht, die doch von seiner Person in keinem Momente zu trennen ist. Jesus spricht und handelt ja in solchen Fällen nicht wie irgend ein beliebiges, zu ungebührlicher Autorität sich aufwerfendes Individuum, sondern als der, welcher unzweifelhaft gewiß war, Stifter und Haupt des Gottesreiches zu sein; und was er in diesem Sinn sagt oder thut, erhält zugleich immer sein bestimmtes Gepräge durch die Rücksicht ebenso auf das jeweilige Entwickelungsstadium dieses Reiches, wie auf das besondere Heilsbedürfniß der betreffenden Personen, deren Glaube durch ein stärkeres, ja wohl selbst scharfes Mittel entwe-

*) Z. B. S. 255 und sonst mehrfach bei einzelnen Fällen.

**) Joh. 2, 4. Matth. 15, 22—28. Luc. 9, 59 u. 60. S. bei Pécaut S. 257, 259 u. a. St.

der zu beleben oder zu erproben oder vor Rückfall zu bewahren war. Hierdurch werden für ihn zwar die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Lebens nicht andere, aber sie gewinnen in der Anwendung doch nothwendig die Gestalt, welche die Natur des Gottesreiches mit sich brachte. Dieses Reich aber hat zu seinem Grundgesetz Selbstverleugnung und Entsagung und will als ein höchstes Gut über alles andre gestellt sein. Danach und nur danach hatte auch Jesus seine Forderungen zu bemessen und dadurch war ihm bei aller sonstigen Milde für manche Fälle ganz offenbar ein durchschneidenderes Verfahren vorgezeichnet, als es einer Persönlichkeit in gewöhnlicher Stellung zugestanden hätte.

2. Gründe gegen die Möglichkeit der Sündlosigkeit überhaupt.

Ist das Thatsächliche, was man gegen die Sündlosigkeit Jesu geltend gemacht hat, nicht beweisend, so bleibt immer noch übrig, die Möglichkeit sündloser Heiligkeit im Bereich des menschlichen Lebens überhaupt in Abrede zu stellen. Denn wenn freilich solche Vollkommenheit im menschlichen Lebenskreis an sich unmöglich wäre, so würde sie auch von Jesu, insofern er diesem Kreis angehörte, nicht haben verwirklicht werden können. Solche Unmöglichkeit hat man nun auch behauptet und dafür Gründe gebraucht, welche theils aus der Erfahrung geschöpft sind, theils aus der Natur der sittlichen Idee selbst, so wie der Art und Weise, wie sich dieselbe verwirklicht. Es liegt uns noch ob, die Gründe von beiderlei Art im einzelnen zu prüfen.

a. Aus der Erfahrung geschöpfte Gründe.

Die Erfahrung wird allerdings für Viele eine Quelle des Unglaubens an die Reinheit menschlicher Tugend, des Mißtrauens gegen wahre Güte und Größe im Bereich des Menschlichen. Je tiefer wir mit ernstem Blick in das Treiben der Welt und ins eigene Herz schauen, desto schwerer kann uns die Ueberzeugung werden, daß je einmal ein durchaus Reiner und Vollkommener gelebt haben sollte. Ueberall, wohin wir sehen, begegnet uns, wenn auch in tausend schmeichelnde Formen versteckt, Eitelkeit und Ehrgeiz, Jagen nach Besitz, Herrschaft und Genuß, Lieblosigkeit und Neid, vor allem aber das Uebel aller Uebel, der Egoismus, der sich in den feinsten Windungen auch in das edlere Wollen und Handeln hineinzieht; selten erfreuen wir uns des Anblicks einer völlig lautern That; nirgends entdecken wir

einen Menschen, dessen Leben das ungetrübte Bild sittlicher Vollkommenheit darböte. Unser Geistesauge wird nach und nach so sehr an dieses Grau in Grau des Menschenlebens gewöhnt, daß es zuletzt in Gefahr kommt, die Empfänglichkeit für die Aufnahme einer reinen sittlichen Erscheinung ganz zu verlieren. Auch ist es nicht zu leugnen, daß bei Vielen die Menschenkenntniß, deren sie sich rühmen, in das trostlose Resultat des absoluten sittlichen Skepticismus ausläuft.

Allein die Menschenkenntniß, welche zu solchem Ziele führt, hat eigentlich schon ihren Anfang im Princip des Mißtrauens; sie ist von vorne herein geneigt, nur Fehler zu sehen, das Gute aber entweder nicht zu beachten, oder aus schlechten Triebfedern abzuleiten; sie zeigt sich auch darin als eine unächte, daß sie ein Ergebniß liefert, welches auf die edelsten Kräfte, Glauben und Liebe, vernichtend wirkt und alle aufopfernde Thätigkeit für die Menschheit in der Wurzel tödtet. Der consequent durchgeführte sittliche Skepticismus hat überall keinen festen Haltpunkt mehr für ein sittliches Urtheil und löst schließlich alle höheren Verhältnisse, die auf solchem Urtheil beruhen, innerlich auf*). Ihm gegenüber wird der von Sophistereien unbestochene Menschensinn immer daran festhalten, daß wenigstens in der Gesammtrichtung des Lebens die sittlichen Unterschiede unter den Menschen wohl zu erkennen seien, zwar nicht mit Untrüglichkeit, aber doch für den ernsten und nüchternen Sinn sicher genug; und dem mit solchem Sinn in Liebe Prüfenden wird auch der Glaube an ein sittlich Gutes in der Menschheit nicht verloren gehen. Und zwar wird dies um so weniger geschehen, als sich dieser Glaube durchaus nicht blos auf die Erfahrung stützt, sondern zugleich auf ein Höheres, auf die Erkenntniß der Zwecke Gottes in und mit der Menschheit, weßhalb er auch, wie der Glaube an Gott selbst, mit dem er zusammenhängt, unabhängig von der Erfahrung, ja selbst im Widerspruch mit derselben seine Geltung behauptet. Der Mensch ist von Gott zum Guten bestimmt und das ewige Gesetz seines Wesens liegt nicht in der Selbstsucht und Sünde, sondern in der Heiligkeit und Liebe. Was berechtigte uns nun wohl zu glauben, es könne überall und nothwendig nur Ausnahmen von diesem Gesetze, nie und nirgends aber eine Erfüllung desselben geben? Der lebenskräftige Glaube an die Bestimmung der Menschheit erhält sich immer offen für die Anerkennung, daß irgend Einer einmal das werden könne und wirklich geworden sei, was der Mensch eigentlich sein soll: ein Bild seines

*) Vergl. Reinhards Moral Th. III. Cap. 1. §. 369.

heiligen Schöpfers. Und wenn sich dies als Thatsache wohl bewährt, so darf uns die ganze Summe entgegengesetzter Erfahrungen nicht davon zurückhalten, diese eine Thatsache anzuerkennen. Auch daß wir diese Erfahrung nicht unmittelbar selbst machen, darf uns nicht hindern. Wollten wir uns auf dem sittlichen Gebiet nur an das halten, was wir aus eigener Anschauung kennen, so wäre unser Gesichtskreis sehr arm und beschränkt: wir würden damit nicht nur des Glaubens an die absolut reine Tugend Jesu verlustig gehen, sondern auch des Glaubens an die sittliche Vortrefflichkeit aller derer, die außerhalb unseres Lebenskreises stehen. Liegt in der sittlichen Natur des Menschen eine Verpflichtung, an höhere Tugend überhaupt zu glauben, auch wenn sie nicht in den Kreis unmittelbarer Erfahrung fällt, so können wir uns auch dem Glauben an vollkommene und reine Tugend nicht entziehen, insofern Alles, was ihre Wirklichkeit verbürgen kann, befriedigend vorhanden ist.

Ist es aber nicht, läßt sich ferner fragen, eine allgemeine, zweifellose Wahrheit, daß der Mensch schon vermöge seiner Natur nicht vollkommen gut sein könne? Bringt nicht schon das Menschsein, wie es erfahrungsmäßig ist, Sündhaftigkeit und wirkliche Sünde mit sich? Dies ist eine Frage von umfangreicher Beschaffenheit; wir werden wohl thun, ihre verschiedenen Bestandtheile einzeln in's Auge zu fassen *).

„Wenn wir Jesu," hat man zunächst bemerkt, „die Möglichkeit zu sündigen beilegen, so denken wir ihn auch der Sündhaftigkeit unterworfen: denn diese besteht nicht in der Summe wirklich begangener Sünden, sondern eben in der Möglichkeit zu sündigen. Die Sündhaftigkeit schließt immer ein Minimum von Sünde ein, also die absolute Unsündlichkeit aus **)." Allerdings die formale Möglichkeit der Sünde kann bei Jesu, wenn er vollständiger Mensch war, nicht geleugnet werden. Diese Möglichkeit liegt unmittelbar in der menschlichen Natur, insofern dieselbe eine sittlich sich entwickelnde ist. Setzt man nun solche Möglichkeit der Sünde als gleichbedeutend mit Sündhaftigkeit, so folgt daraus freilich, daß mit der sittlichen Natur an sich auch ein Keim der Sünde gegeben ist. Offenbar aber besagt der Ausdruck Sündhaftigkeit weit mehr, als bloße Möglichkeit des Sündigens: bei der letzteren

*) Die Schwierigkeiten von dieser Seite sind am vollständigsten ausgesprochen von de Wette in seiner christlichen Sittenlehre Th. 1. S. 182—193, wo der ganze Abschnitt über „Christus den Heiligen" zu vergleichen ist. Positiver spricht sich de Wette in Betreff der Sündlosigkeit in der Schrift: Wesen des christl. Glaubens §. 53. S. 272 ff. aus.

**) de Wette, Sittenlehre. Th. 1. S. 188.

ist Indifferenz des Willens und Entwickelung von reiner Unschuld zu bewußter Sittlichkeit ohne Dazwischenkunft der Sünde denkbar; die erstere dagegen setzt immer schon einen positiven Hang zum Bösen voraus, aus welchem dann die wirkliche Sünde entspringt. Wenn wir die Möglichkeit des Sündigens bei Jesu zugestehen, so räumen wir damit noch keineswegs Sündhaftigkeit oder auch nur ein Minimum von wirklich Bösem ein.

Eine andre Frage ist: ob nicht außer der, der sittlichen Persönlichkeit als solcher zukommenden Möglichkeit des Sündigens auch noch ein Hang zur Sünde, das was man Erbsünde nennt, in Jesu gewesen sei? Hierauf werden die Antworten verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der theologischen Denkweisen. Abgeschnitten wird die Schwierigkeit, wenn man sagt: es gibt gar keine Erbsünde; der Mensch tritt unschuldig, mit voller Integrität der sittlichen Kräfte in's Leben und kann sich, zumal unter begünstigenden Umständen, ganz rein entwickeln. Diese Antwort können wir uns nicht aneignen; wir erkennen einen herrschenden Hang zur Sünde in der menschlichen Natur an und haben uns darüber im ersten Abschnitt deutlich ausgesprochen. Und auch der Ansicht vermögen wir uns nicht anzuschließen: daß in Folge jenes Hanges nur eine Schwierigkeit vorhanden sei, das Gute zu wählen*), daneben aber auch eine Freiheit bestehe, die in jedem einzelnen Fall fähig wäre, sich für dasselbe zu entscheiden und daher auch eine vollkommen sündlose Entwickelung denkbar mache. Denn sobald die sittliche Kraft als eine solche gedacht wird, die mit inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, ist ein reiner Anfang auf jedem beliebigen Punkt nicht mehr möglich, sondern ein innerer Zwiespalt gesetzt, und damit ist die sündlose Entwickelung, wie wir sie Jesu zuerkennen, nicht vereinbar.

Bei der Annahme allgemeiner Sündhaftigkeit bleibt, um das Reinsein Jesu von aller Befleckung zu erklären, nichts anderes übrig als die Anerkennung einer schöpferischen göttlichen Einwirkung auf den Ursprung seiner Persönlichkeit**). Es trat, weil Gott es so wollte und bewirkte, durch eine neue Schöpfung in den Zusammenhang des sündhaften Lebens eine mit reinen, frischen und ungetrübten sittlichen Kräften ausgestattete Persönlichkeit ein, damit ein heiliges, gottgefälliges Leben zuerst in diesem Einzelnen

---

*) Difficultas boni nennt es Augustin in vorpelagianischen Schriften.

**) „Jedes individuelle Leben ruht auf einem ursprünglich bestimmten Sein, das auf den Schöpfer zurückweist." Hase L. J. 4te Aufl. §. 32. S. 58 Und in bestimmter Beziehung auf die Sündlosigkeit Jesu Streitschriften 3, S. 105 ff.

und dann von ihm aus in der Menschheit zu Stande käme. Die Einwendung, daß hiermit die Sache in die Sphäre des Wunderbaren gerückt werde, macht uns nicht irre. Wohl ist der neue sittlich-religiöse Lebensanfang in Christo ein Wunder und nicht anders zu erklären, als durch göttliche Causalität. Aber einmal ist das Neue, welches hierdurch hervorgerufen wird, nicht ein Widernatürliches, sondern die Wiederherstellung der reinen Natur selbst*); und dann ist die Entstehung des Christenthums so wie aller wahren Religion überhaupt nur unter der Bedingung zu erklären, daß Gott mit der Menschheit in reale Gemeinschaft tritt und auf deren Entwickelung eine schöpferische Wirkung übt, was wieder nicht denkbar ist, ohne daß diese Wirkung in einzelnen Persönlichkeiten und in deren ganzem Sein durch alle Momente hindurch sich in eminenter Weise kund gibt. Wer ohne göttliche Thätigkeit den Verlauf des religiösen Lebens und insbesondre den Ursprung des Christenthums erklären zu können meint, verkennt von vorn herein dessen eigentlichste Natur.

Wichtiger scheint der Einwurf, daß auf diese Weise die Bedeutung des *Beispiels* Jesu für uns wegfalle. Ist Jesus ursprünglich von Sündhaftigkeit frei durch besondere göttliche Wirkung, und ist er mit neuer sittlicher Kraft ausgerüstet durch besondere göttliche Begabung: so kann er, meint man, in seiner sittlichen Vollendung denen, die dies nicht sind, kein wahres, verpflichtendes Vorbild sein. Hierauf antworten wir. Der Satz von der Vorbildlichkeit Jesu und der Nachahmung seines Beispiels ist vor allen Dingen richtig zu verstehen. Derselbe bezieht sich offenbar nicht auf *Alles*, was Jesus war und gethan hat. Denn er hatte ja ein Werk von völlig einziger Art zu vollbringen, welches auch wieder eine Persönlichkeit von einziger Art voraussetzte, und hierin kann natürlich niemand in der Weise sein Nachfolger sein, daß er das Gleiche zu sein und zu thun hätte. Es kann also von Vorbildlichkeit immer nur in Beziehung auf das Religiös-Sittliche von allgemeiner Art, auf die vollkommen heilige Gesinnung und den durchaus reinen Wandel Jesu die Rede sein, und auch hier nicht in dem Sinn, daß wir unmittelbar *sein* sollen, wie Jesus war, sondern daß wir etwas seinem Wesen Entsprechendes *werden*, uns in sein Bild verklären lassen

*) Christus als der zweite Adam. — *Geß*, Lehre von der Person Chr., S. 338 ff. bezeichnet als die religiös-sittliche Anlage Jesu einen natürlichen, mit besonderer Stärke zu Gott und dem Guten hinziehenden *Adel der Seele*, der ihm jedoch ebensowenig Versuchungen und Kämpfe, als immer neue Willensentscheidungen und Opfer der Selbstverleugnung erspart habe.

sollen*), was jedoch eine Aufgabe ist, deren Lösung sich nicht mit einem Schlage vollzieht, sondern über das ganze Leben erstreckt, ja über dessen irdische Gränzen hinausgreift. Ein wirklich vollkommenes, allgültiges Vorbild solcher Art aber konnte Jesus nur werden, wenn er in der That sündlos rein und heilig war, und Letzteres war wieder nur möglich, wenn sich nicht schon in der sittlichen Grundlage seiner Persönlichkeit ein Hemmniß für reine Entwickelung vorfand. Sagt man nun dagegen, nur ein Solcher könne für uns wirkliches Vorbild werden, der uns schlechthin in allem, auch den ursprünglichen Hang zur Sünde nicht ausgenommen, gleich sei: so muß man entweder den Begriff eines wahrhaft vollkommenen Vorbildes aufgeben, oder man muß verlangen, daß ein Solcher es aufstelle, der dies der Natur der Sache nach nicht zu thun vermag. Also entweder kein vollkommenes Vorbild oder für dessen Verwirklichung eine schon der ursprünglichen sittlichen Anlage nach außerordentliche Persönlichkeit. An Letzteres dürfen wir uns aber um so weniger stoßen, als es sich ähnlich**) auch auf andern Gebieten verhält. Auch auf dem Gebiet der Poesie und bildenden Kunst kommt das wahrhaft Mustermäßige und Classische nur durch außerordentlich begabte Geister zu Stande, und es fällt niemandem ein zu fordern, daß dieselben, um wirkliche Vorbilder zu sein, sich eigentlich auch durch alle die inneren Hemmungen und Schwierigkeiten hätten hindurcharbeiten müssen, denen gewöhnliche Menschenkinder unterworfen sind.

Man erinnert weiter***): „Insofern Jesu Tugend menschlich war, hatte sie auch eine sinnliche Beimischung, wovon kein menschlicher Entschluß ganz frei ist; in diesem Unterworfensein unter das Gesetz der Sinnlichkeit liegt aber eine Unvollkommenheit, wodurch die absolute sittliche Vollendung aufgehoben wird." Auch hierin findet sich ein Körnlein Wahrheit. Wir können die sinnliche Beimischung, wodurch die frische Lebendigkeit des Wollens und Thuns bedingt ist, in der Tugend Jesu nicht leugnen. Es war in ihm derselbe Zusammenhang des Geistes mit der Leiblichkeit, wie in dem Menschen überhaupt. Allein es ist unrichtig, daß in diesem sinnlichen Bestandtheil des Wollens und Handelns an sich etwas Sündhaftes sei. Sobald die letzte entscheidende Bewegung vom höchsten Princip, vom Geiste (Pneuma) ausgeht, ist der Willensact und die That gut, wenn sich ihr auch, was

*) 2 Kor. 3, 18.

**) Wir sagen nicht gleich, sondern ähnlich. Die Unterschiede sind sehr gut hervorgehoben von Geß, Lehre von der Person Christi, S. 339 ff.

***) de Wette, Sittenl., Th. 1., S. 188.

unvermeidlich, im Ursprung oder Verfolg eine Lebhaftigkeit sinnlicher Art beimischt. Alle Sinnlichkeit wird ja nur sündlich im Widerstreit mit dem Pneumatischen. Wer sie als sündhaft an und für sich ansehen wollte, würde den Urheber der menschlichen Natur als Verursacher der Sünde anklagen müssen*). Daß aber die sinnlichen Triebe irgend einmal in ungeordneter Erregtheit Grund der Willensbestimmung Jesu geworden, oder daß sie, wo sie naturgemäß erregt waren, in Widerstreit mit dem Höheren getreten seien, wird man nicht darthun können; nicht leidenschaftliches Aufwallen, sondern die besonnenste Ruhe und Selbstbeherrschung ist der Grundtypus aller seiner Worte und Handlungen**).

Endlich bemerkt man von dieser Seite noch***): „Nur aus dem Bewußtsein der Unvollkommenheit und Beschränkung, irgend eines Minimums von Sündhaftigkeit erklärt sich bei Jesu auch das Gefühl der Demuth. Durch sie reinigt sich der Mensch von der ihm anklebenden Schuld, und so ist Jesus, indem er sich als endliches Wesen vor dem himmlischen Vater demüthigt, auch in dieser Beziehung Vorbild." Soll in dem Wesen Jesu innere Einheit sein, so kann auch diese Behauptung nicht zugegeben werden. Denn der nämliche Jesus, der sich von jeder Sünde frei spricht, der in seinem ganzen Leben den Vater zu verklären gewiß ist, kann nicht aus Sündebewußtsein demüthig sein, sondern nur kraft jener Frömmigkeit, die sich ebenso in vollkommener Unterordnung gegen Gott, wie in mildester Herablassung gegen die Menschheit bethätigte. Beruht ja doch überhaupt die Demuth nicht eigentlich auf dem Bewußtsein der Sünde, was sie als gleichbedeutend mit Schuldgefühl setzen würde, sondern auf einer solchen inneren Stellung der Persönlichkeit zu sich selbst und zu andern, vermöge deren sie sich bei allen, selbst den größten Vorzügen von jeder Ueberhebung, jedem Selbstruhm, jedem Trachten nach Hohem und Glänzendem fern hält, vielmehr von dem Allem das Gegentheil sucht, bei der Schätzung und Behandlung anderer dagegen, so weit es sich irgend mit der Wahrheit verträgt, den Geist der Milde, der Anerkennung und liebevollen Theilnahme walten läßt. Nur in diesem Sinn ist Jesus demüthig, aber in diesem auch ein vollendetes Bild der Demuth. Er nimmt nichts für sich in Anspruch, sondern läßt Alles ihm

*) Vergl. J. Müller, Lehre von der Sünde I, 405 ff. und mit besonderer Beziehung auf die vollkommene Heiligkeit Jesu. S. 439—442.

**) S. die schöne Ausführung in Sacks Apologetik 2te Ausg. S. 207 ff.

***) de Wette, Sittenl., Th. 1., S. 192.

vom Vater gegeben sein; er hat nicht Gefallen an ihm selber*), und will sogar nur Gott im höchsten Sinn gut genannt wissen; er stellt seine Hoheit nie in ein glänzendes Licht, sondern verhüllt sie; er ordnet sich als Dienender selbst seinen Jüngern unter, neigt sich zu allen herab und ist jederzeit bereit, wie dem Schwächsten und Geringsten, so auch dem Sündevollsten einen Strahl seines Lichtes und seiner Liebe leuchten zu lassen. Eine Demuth solcher Art setzt keineswegs anklebende Sünde und Schuld voraus, von der sich auch Jesus zu reinigen gehabt hätte, sondern konnte mit der vollkommensten sittlichen Reinheit zusammen bestehen.

b. Aus der Natur der sittlichen Idee entnommene Gründe.

Zuletzt ist noch ein Wort zu sagen über die Art, wie sich die neueste speculativ-kritische Denkweise zu unserer Frage stellt**). Sie bestreitet die Sündlosigkeit Jesu mit voller Entschiedenheit, und da sie hierbei vorzugsweise philosophische Gründe gebraucht, d. h. solche, die sie aus der Natur der Idee und ihrer Verwirklichung in der Menschheit ableitet, so müssen wir ihr auch auf dieses Gebiet folgen.

Die moderne Speculation läßt Jesu immerhin noch ein Ueberbleibsel von Größe, vermöge dessen er fähig gewesen, „Veranlasser" eines neuen Glaubens zu werden. Doch soll diese Größe durchaus nicht näher zu bestimmen sein und auf keinen Fall einen specifischen Unterschied zwischen ihm und den andern Menschen begründen. Als Beweis für diese Gleichstellung aber hat sie zwei Schlagworte bereit, die für sie offenbar als Grundaxiome gelten. Das eine lautet: „der Erste einer Entwickelungsreihe kann nicht zugleich auch der Größte sein"; das andre: „es ist nicht die Art der Idee sich im einzelnen Individuum zu realisiren, sie realisirt sich nur in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung." Wäre das erste Axiom gültig, so würde damit schon geleugnet werden, daß die sittliche Größe Jesu eine

*) Röm. 15, 3.

**) Die hierher gehörige Literatur ist bekannt; ich beschränke mich zu verweisen: einerseits auf Straußens Schlußabhandlung zum Leben Jesu und die Christologie in seiner Glaubenslehre, vornehmlich B. II. S. 153—240; andrerseits auf die Aufsätze von Al. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters, Stud. u. Krit. 1834 und über das Leben Jesu von Strauß, ebendas. 1837, Heft 3 — auf meine Abhandlungen in der Schrift: Historisch oder Mythisch? Hamb. 1838 — auf Fischers Prüfung der straußischen Glaubenslehre, Tüb. 1842, Heft 2. S. 10 ff. und de Wette, Wesen des christl. Glaubens, §. 6 u. §. 46.

über die nachfolgenden Entwickelungsglieder der christlichen Welt hervorragende gewesen sei, es würde dadurch selbst die relative Erhabenheit Jesu, seine Vorbildlichkeit, aufgehoben werden. Sollte sich aber dies als unzulässig erweisen und es bliebe auch nur das zweite Axiom stehen, so würde dasselbe, auf Jesum angewendet, wenigstens seine absolute sittliche Größe, also seine Urbildlichkeit ausschließen.

In beiden Sätzen liegt, an sich genommen, etwas von Wahrheit; aber in der Anwendung, die davon auf den Stifter des Christenthums gemacht wird, zeigt sich nur dieselbe falsche Grundtendenz der modernen Speculation, welche auch sonst alles besondere Sein in das Allgemeine, alles Concrete in ein Abstractes aufzulösen strebt, und in dieser Richtung müssen wir sie entschieden bestreiten.

Es ist richtig, daß auf gewissen Lebensgebieten der Erste einer Entwickelungsreihe nicht zugleich der Vollkommenste, der Anfänger nicht auch Vollender ist. Dagegen ist es nicht minder richtig, daß auf andern Gebieten der Erste einer Reihe so gewiß auch der Höchste sein muß, als die ganze Entwickelung gar nicht zu Stande kommen würde, wenn dem nicht so wäre. Wir unterscheiden für unsern Zweck die Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des sittlich-religiösen Lebens. Auf dem ersten Gebiet ist das, worauf Alles ankommt, das Erkennen; auf dem zweiten Gebiet die schöpferische und über die Mittel der Ausführung gebietende Hervorbringung; auf dem dritten das Gesammtleben des Geistes, insofern es von seinem Mittelpunkt aus eine eigenthümlich bestimmte Stellung zu den göttlichen und menschlichen Dingen hat. Das Erkennen, weil es einerseits an die Erfahrung gebunden ist, deren Kreis sich nur allmählich und durch Zusammenwirken Vieler erweitert, und andrerseits auf einem Processe des Denkens beruht, der sich in seinem Verlauf immer mehr vertieft, ist seiner Natur nach in einem Fortschritt begriffen, vermöge dessen, wenn er normal vor sich geht, der Spätere in der Regel den Früheren übertreffen wird. Hier hat das ausgesprochene Axiom im Allgemeinen seine volle Geltung. Es ist nicht möglich, daß sich Einer alles Wißbare aneigne und am wenigsten wird dies bei dem der Fall sein, der innerhalb eines Kreises den Anfang des Wissens macht. Jeder Forschende und Erkennende wird durch andere ergänzt, und wenn auch für gewisse Epochen Geister auftreten, welche entweder das Vorhandene in höherer Verknüpfung zusammenfassen, oder das Zukünftige vorschauend anticipiren, so sind doch auch diese von bestimmten Gränzen des Erkennens umschlossen, und es kann nicht fehlen, daß Spätere über sie hinausgehen. Anders schon ist es

auf dem Gebiet der Kunst. Da sind die Individuen, welche Großes leisten, nur diejenigen, die mit ursprünglicher Schöpferkraft und besonderem Talent zur Ausführung ausgestattet sind; da entstehen die bedeutendsten Leistungen nicht durch ein Zusammenwirken Vieler, sondern durch das geniale Erfinden und virtuose Können Einzelner; und darum treten da die eminent begabten Meister auf, die auch dann, wenn eine Schule von ihnen ausgeht, in der Regel über die Nachfolgenden hervorragen, als die Ersten zugleich die Vollkommensten sein werden; wie es denn auch wohl denkbar ist, daß ein im höchsten Grad begünstigter Meister Werke liefere, die für alle Folgezeit unübertroffen bleiben. Wieder anders verhält es sich auf dem Gebiet der Religion. Die Religion hat zwar ein Moment des Erkennens mit der Wissenschaft, ein Moment des Schauens und Darstellens mit der Kunst gemein, aber ihrem innersten Wesen nach ist sie doch ein eigenthümliches, die Totalität des Lebens umfassendes Sein, die Alles beherrschende Beziehung des individuellen Lebens auf das Göttliche. Hier ruht Alles auf der Persönlichkeit, auf der Art und Weise, wie diese innerlich zum Göttlichen steht; hier kann also nicht die Rede davon sein, daß eine wesentlich neue Gestaltung, ein neues Princip allmählich, durch die Thätigkeit Vieler zu Stande käme: denn das Leben, das Bewußtsein wird nicht von einer Gemeinschaft zusammengetragen und zusammengewirkt, sondern muß ursprünglich, ganz und ungetheilt in Einem sein, von welchem es dann auf andre übergeht. Derjenige, von dem ein neues religiöses Leben und Bewußtsein in andern hervorgerufen wird, ist der Religionsstifter. Er wird seiner Natur nach in der von ihm ausgehenden Entwickelungsreihe wie der Erste, so auch der Vollkommenste sein, weil ein religiöses Bewußtsein nur einmal zuerst aufgehen, ein religiöses Leben nur einmal auf ursprüngliche Weise da sein kann, aber nothwendiger Weise in dem Geiste, in dem es zuerst eintritt, zugleich den höchsten Grad der Frische, Reinheit und Energie haben wird. Wer über den Religionsstifter durch Kraft und Fülle des religiösen Lebens hinausginge, der wäre selbst Religionsstifter und auch wieder ein Erster in einer neuen Entwickelungsreihe.

Je begreiflicher es nun ist, daß eine Speculation, welche die Religion selbst nur als eine Art und Weise des Erkennens auffaßt, und zwar der Philosophie gegenüber als eine höchst unvollkommene, elementare, auch auf dem Gebiet der Frömmigkeit nur von einem Fortschreiten vom Niedrigeren zum Höheren weiß, also auch den Religionsstifter, der ihr zum bloßen Religionsveranlasser herabsinkt, nicht einmal als den relativ Größten setzen kann: um so

weniger ist glaublich, daß die Sache sich wirklich so verhalte, weil eben die Religion nicht bloßes Erkennen ist, und darum auch nach andern Gesetzen sich entfaltet, als die Wissenschaft. Wohl ist auch in der Religion eine Erkenntnißseite, der Lehrbegriff, und nach dieser Seite findet eine Entwickelung durch Zusammenwirken Vieler statt. Hier ist das Gebiet der Wissenschaft, der Theologie, und auf diesem kann der Spätere weit hervorragen über den Früheren. Aber man sollte doch endlich wenigstens das als Errungenschaft der neueren Theologie betrachten, daß die Religion nicht wesentlich Erkennen, das Christenthum nicht ursprünglich Lehrbegriff ist, und daß die Theologie eine andre Natur und Aufgabe hat, als die Religion. In der Religion, weil sie Leben, Bewußtsein, eigenthümliches Ergriffensein des ganzen Inneren ist, ist immer ein Erstes und Unmittelbares, das nicht allmählich entsteht, sondern vollständig und ungetheilt in ursprünglicher Weise vorhanden ist. Ergänzung der Individuen durch einander ist hier, besonders insofern es sich um Entstehung einer Religion handelt, ein völlig unstatthafter Begriff. Soll eine neue Religion zu Stande kommen, so muß sich das, was ihren Lebenspunkt ausmacht, zuerst in einer einzelnen Persönlichkeit verwirklichen. Ist dies einmal geschehen, so haben nicht Andere zu diesem wesentlich Grundlegenden noch Weiteres beizutragen. Dagegen wird der gesunde Sinn den das neue religiöse Leben ursprünglich Offenbarenden immer auch als den Größten innerhalb seines Kreises anerkennen, wie es denn keine historische Religion gibt, die nicht in diesem Sinne ihren Stifter an die Spitze der Gemeinschaft stellte. Auch erhebt sich hierbei im Hinblick auf die geschichtliche Wirklichkeit nothwendig die Frage: Wenn Christus in der von ihm ausgegangenen Entwickelungsreihe nicht der Vollkommenste gewesen sein soll: wer in der ganzen christlichen Welt aller Jahrhunderte wäre denn wirklich als der Vollkommenere über Ihn hinausgegangen? Darüber herrscht ein sehr erklärliches Schweigen.

Indeß, Jesus könnte als Stifter des Christenthums der Größte innerhalb der christlichen Gemeinschaft gewesen sein und wäre darum noch nicht ein schlechthin Vollkommener; man könnte seine Vorbildlichkeit einräumen, ohne zugleich seine Urbildlichkeit gelten zu lassen. Gegen letztere nämlich sagt dieselbe Kritik: Es ist nicht die Art der Idee, sich in einem Individuum zu realisiren, den übrigen aber sich neidisch vorzuenthalten, sondern sie realisirt sich in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung; wo also ein Individuum als absoluter Ausdruck der Idee vorgestellt wird, da ist auf dasselbe nur übertragen, was

eigentlich von der Gattung überhaupt gilt, der Einzelne ist blos Symbol der Gesammtheit. Auch hierin liegt ein Moment der Wahrheit: die Idee realisirt sich allerdings in der Menschheit, denn was für eine Bedeutung hätte sonst das Dasein und die Entwickelung der Menschheit? Aber es gehört hierzu, damit die Wahrheit ganz herauskomme, das andre Moment: sie realisirt sich in der Menschheit nur von Individuen aus und durch Individuen. Das Erstere schließt Letzteres so wenig aus, daß es ohne dasselbe vielmehr gar nicht denkbar ist. Alle Entwickelung in der Menschheit, und zwar eine je höhere sie ist desto mehr, beruht auf Persönlichkeiten, und alle wahrhaft großen Persönlichkeiten sind dies eben dadurch, daß ihr Leben nicht etwas Isolirtes ist, sondern, indem es in vorangehender Entwickelung wurzelt, zugleich wieder auf die nachfolgende übergeht und sich darin fortsetzt. Je mehr dies der Fall ist, desto größer wird eine Persönlichkeit sein, und wenn ein Geist da wäre, der die Kraft in sich trüge, sein Leben zum Leben der ganzen Menschheit zu erweitern, so würden wir diesen für absolut groß achten.

Es wird indeß hier natürlich auch darauf ankommen, wie wir die Idee der Menschheit bestimmen. Diese Idee kann nicht einem gesonderten Gebiet angehören, wie dem der Wissenschaft, Kunst, Staatsweisheit oder einem ähnlichen, und kann darum auch in ihrer Verwirklichung nicht an eine gerade für dieses Gebiet befähigende Begabung geknüpft sein, sondern sie muß das zum Inhalt haben, was jeder Mensch als solcher zu erfüllen hat, und wofür jeder auch, abgesehen von allen besondern Talenten, mit den erforderlichen Gaben ausgestattet ist. Das Allgemein-Menschliche aber ist das Religiöse und Sittliche, das, was den Menschen in seiner Beziehung auf sich selbst und die menschliche Gemeinschaft, besonders aber in der Stellung zu seinem heiligen Schöpfer, Gesetzgeber und Richter erst im vollen Sinne zum Menschen macht. Erkennen wir aber so als das der ganzen Menschheit und jedem Einzelnen gesteckte höchste Ziel die Vollendung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, also den Zustand vollkommener Einigung mit Gott und darin gegründeter Heiligkeit: so werden wir auch sofort zugeben müssen, daß dieser ideale Zustand entweder überhaupt gar nicht realisirt wird, oder nur in der einzelnen Persönlichkeit und von da aus in einer größeren oder geringeren Zahl von Individuen, nicht aber in der Gattung als solcher.

Anzunehmen, die Idee der Menschheit werde überhaupt gar nicht verwirklicht, verbietet selbst der modernen Kritik der überall von ihr festgehaltene Grundgedanke, daß die Idee nicht ein Jen-

seitiges, ein bloßes Soll sei, sondern nothwendig in die Wirklichkeit trete; uns aber verbietet es die Ueberzeugung, daß ohne solche Verwirklichung die Idee des Menschen, die wir als göttliche erkennen, in Gott aber nur als schöpferkräftige setzen können, eine leere und wesenlose wäre. Denn hat die Idee des Menschen ihren Grund in Gott und kann Gott den Menschen nicht im ewigen Zwiespalt mit seiner Bestimmung, sondern nur in Uebereinstimmung mit derselben gedacht haben, so werden wir auch, wenn es den Gedanken Gottes an Realisirung nicht fehlen kann, nicht zweifeln dürfen, daß das göttliche Bild des Menschen irgend wie und wann zur Wirklichkeit werde. Wo nun finden wir diese Wirklichkeit? Die moderne Speculation sagt: in der Gattung, in der Gesammtheit der sich gegenseitig ergänzenden Individuen. Wenn aber doch zugleich selbst dieser Standpunkt, obwohl er die Erbsünde leugnet, nicht umhin kann anzuerkennen, „daß wir sämmtlich sündhafte und unvollkommene Wesen sind*),“ wie soll da die Verwirklichung der Idee herauskommen? Aus der, wenngleich in's Unermeßliche fortgesetzten Reihe der Unvollkommenen wird nimmermehr ein Vollkommener, aus der Gesammtheit aller Sündhaften nimmermehr ein Sündloser. Die religiös-sittliche Vollkommenheit ist etwas in sich Geschlossenes und kann nie dadurch erzielt werden, daß ein Unvollkommener den andern completirt; sondern sie ist entweder auf einem bestimmten Punkte ganz da oder gar nicht, und wenn nicht in individueller Gestalt, dann auch nicht in der Gattung**). Hiermit hätten wir die Idee wieder als bloßes Soll, als ein Ziel, welches ewig nur von ferne umkreist, aber nie erreicht wird, und etwas von der Art kann auch die moderne Speculation nicht Idee, sondern nur Fiction nennen.

Aber wenn nun auch die Idee ihre Fülle in ein Individuum

---

*) Strauß, Glaubenslehre, B. II., S. 184.

**) Sehr treffend sagt J. Müller, Lehre von der Sünde, I, 265: „Die sittliche Idee verlangt von dem Individuum, daß es sie ganz, nach allen ihren Grundbestimmungen, in seinem Leben verwirkliche; sie duldet keine Theilung der Aufgabe, so daß der Einzelne sich auf die Uebung der einen Tugend beschränken und den Andern überlassen dürfte, ihn durch den Anbau der übrigen Tugenden zu ergänzen; es ist einer der frevelhaftesten Angriffe auf die Majestät der sittlichen Idee, wenn ihre Forderung auf eine gegenseitige Compensation der Menschen, welche die Fehler des Einen durch die Tugenden des Andern ausgleiche, gedeutet worden ist.“ Andererseits bemerkt Schaff on the moral Char. of Chr. S. 52 ganz richtig, daß die Verwirklichung der Idee in einem Individuum nicht mehr Widersprechendes habe, als die Verwirklichung in der Gattung, daß vielmehr, was in der Idee Wahres sei, sich auch in einem individuellen Leben concret müsse verwirklichen lassen und die Geschichte überall auf solche Verwirklichung hinweise.

ausgießt, wie wir dasselbe wenigstens approximativ auch auf anderen Gebieten, zumal in der Kunst finden, so ist damit nicht gesagt, daß sie deßhalb gegen alle andre Individuen *geize*, sondern gerade umgekehrt: eben dadurch erst wird derjenige geschichtliche Proceß eingeleitet, vermöge dessen allein auch die übrigen Individuen der Idee theilhaftig werden. Vornehmlich aber werden wir die Realisirung der Idee in einer Persönlichkeit fordern müssen, sofern es in der That zur vollkommenen Offenbarung Gottes, zur wirklichen Versöhnung und Erlösung, und durch beides zur wahren Religion kommen soll. Wenn nämlich das Zustandekommen jeder bestimmten geschichtlichen Religion einen für diese Stufe des religiösen Lebens Größten, also Vorbildlichen voraussetzt: so setzt das Zustandekommen der vollkommenen Religion einen auf dem religiösen Gebiet überhaupt Vollkommenen, also Urbildlichen voraus, und es ist ein baarer Widerspruch, das Christenthum absolute Religion zu nennen, seinen Stifter aber für religiös oder sittlich unvollkommen zu erklären. Die Grundforderung aller Religion ist Einigung Gottes und des Menschen. Dies wird auch von der modernen Speculation anerkannt, aber, pantheistisch wie sie ist, macht sie sich die Sache dadurch wieder unendlich leicht, daß sie beide, Gott und Mensch, unmittelbar als eins setzt. Hierbei wird jedoch — abgesehen davon, daß von Einigung nur zwischen wirklich Unterschiedenem die Rede sein kann — der gewaltigste Hauptpunkt außer Rechnung gelassen: die *Sünde*, welche, wo sie einmal vorhanden, ihrer Natur nach eine Scheidung zwischen Gott und den Menschen bringt. Wird die Bedeutung der Sünde erkannt, so kann die Einigung mit Gott nur als *Wiedervereinigung* vermittelst Durchbrechung und Aufhebung der Sünde, mithin als Versöhnung und Erlösung gedacht werden, und daß diese als persönlich vermittelte wieder nur möglich ist, wenn ein selbst von der Sünde ganz Freier, Gott vollkommen Wohlgefälliger und mit Ihm in ungetrübter Einheit Stehender an die Spitze des Menschengeschlechtes tritt, ist für sich einleuchtend.

So haben wir also auch von dieser Seite entweder ein stets unerfülltes Soll der vollkommenen Religion oder in ihrem Stifter den vollständigen Verwirklicher der religiösen Idee. Aber in dieser Verwirklichung durch eine Person ist die Idee so wenig eine gegen andre Individuen neidisch sich vorenthaltende und geizende, daß vielmehr in ihr das allein wirksame Mittel liegt, auch andern die ihnen erreichbare Vollkommenheit in weitesten Kreisen möglich zu machen und mitzutheilen.

Vierter Abschnitt.

Folgerungen aus dem Bisherigen.

Steht es nun, auch gegen die dawider erhobenen Einwürfe fest, daß in Jesu ein sündlos Vollkommener auf Erden gelebt hat, so haben wir darin allerdings schon an und für sich, weil es die Verwirklichung des Höchsten im Bereich des Menschlichen ist, eine Thatsache von unvergleichlichem Werth anzuerkennen. Aber zugleich ist, wie bereits in der Einleitung angedeutet worden, diese Thatsache so beschaffen, daß wir bei ihr nur als außerordentlichem Phänomen durchaus nicht stehen bleiben können, sondern genöthigt sind, von da aus rückwärts und vorwärts zu schauen, also die Sache in ihrem innern Grund und Zusammenhang zu erwägen. Und da zeigt sich bald, daß wir es mit einer Erscheinung von der tiefgreifendsten und weittragendsten Bedeutung zu thun haben*). Denn offenbar ist ja Sündlosigkeit ein Zustand, der in einer bestimmten Person nicht als etwas Isolirtes,

*) Ueber die „Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu für die christliche Apologetik" handelt auch Dorner in der vielfach angef. Schrift, Abschn. IV., S. 49—58. Er macht in treffender Weise anschaulich, wie für die neuere Zeit zum Erweis der Göttlichkeit des Christenthums ein größeres Gewicht zu legen sei auf das in der sittlichen Erscheinung Jesu hervortretende göttliche Liebeswunder als auf die früher hiefür mehr gebrauchten Machtwunder, weil sich das eigenste und innerste Wesen Gottes selbst mehr in seiner heiligen Liebe erschließe, als in seiner Allmacht. Aber so wahr das unter diesem Gesichtspunkt Gesagte ist, so hätte man doch wünschen mögen, der Verfasser. wäre gerade in diesem Abschnitt weniger bei allgemeineren Andeutungen stehen geblieben, sondern mehr auf das Einzelne eingegangen.

von allen andern Qualitäten Abgelöstes vorkommen kann, sondern nothwendig eine entsprechende Gesammtbeschaffenheit dieser Person voraussetzt. Und wiederum werden wir gerade eine solche Persönlichkeit, der wir diese Beschaffenheit zuerkennen, am wenigsten als nur für sich daseiend ansehen dürfen, sondern ihr eine Beziehung auf die ganze Menschheit beilegen müssen: denn wer so hervorragt, wie ein sündlos Vollkommener über alle, die Sünder sind, der ist gewiß auch für alle da und hat mit allem, was er ist und thut, auch eine wesentliche Bedeutung für das höhere Leben aller. So ist die Sündlosigkeit Jesu ein Punkt, von dem aus ein Licht nach allen Seiten fällt, zunächst auf die Person Jesu selbst zu deren vollständigerer Erkenntniß, dann aber auch auf seine Stellung zur Menschheit, um diese in ihrem ganzen Gewicht zu würdigen.

Wir sind davon ausgegangen, daß die vollkommene Religion und Heilsbewirkung nur denkbar sei als persönlich vermittelte und zwar vermittelt durch eine solche Persönlichkeit, die selbst mit Gott vollkommen geeinigt ist, mithin eine sündlos-heilige; daß aber auch, wo wirklich eine Persönlichkeit, die sich als sündlos-heilig bewährt, inmitten der sündigen Menschheit auftritt, wir allen Grund zu dem Glauben finden, es sei in ihr und durch sie in der That die vollkommene Religion in persönlicher Gestalt erschienen und der Grund zum Heil der ganzen Menschheit für alle Zeiten gelegt. Hiervon haben wir nun auf Christum und sein Werk die Anwendung zu machen. Und zwar werden wir dies naturgemäß so thun, daß wir zuerst die Person Christi für sich in's Auge fassen, dann deren Stellung zur Menschheit. In der ersten Beziehung haben wir zu zeigen, was aus der sündlosen Heiligkeit Jesu folgt, um Ihn nach allen Seiten als den erscheinen zu lassen, in welchem das Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, also das religiöse Leben in seiner ganzen Reinheit, Fülle und Kraft persönlich zur Wirklichkeit geworden ist. In der zweiten Beziehung ist anschaulich zu machen, was eben daraus auch gefolgert werden kann, um Jesum als die Persönlichkeit zu bewähren, durch welche auf abschließende Weise das Heil für die ganze Menschheit bewirkt ist. Selbstverständlich haben wir hierbei nicht auf alle Einzelbestimmungen der Lehre von der Person und dem Heilswerke Christi einzugehen, sondern nur diejenigen allgemeineren Grundzüge hervorzuheben, welche einerseits mit unserem Ausgangspunkte genauer zusammenhängen, andrerseits als die für unsern Hauptzweck, Erweisung des Christenthums als der vollkommenen Heilsanstalt, genügenden angesehen werden dürfen.

1. Bedeutung der Sündlosigkeit für Jesu Person.

Der sündlos Heilige hat allerdings schon einfach als solcher die höchste Bedeutung; es kommt ihm an und für sich unvergleichliche Erhabenheit und unantastbare innere Majestät zu*). Aber gerade bei der Sündlosigkeit fühlt man es auch sogleich, daß sie nicht wie manche andre Eigenschaft bei jedem beliebigen allgemeinen Zustand des geistigen Lebens vorhanden sein kann, sondern daß sie nothwendig einen Gesammtzustand dieses Lebens voraussetzt, aus dem sie sich erst als dessen höchste und schönste Blüte hervorhebt. Selbst etwas Außerordentliches, fordert die sündlose Vollkommenheit in der Persönlichkeit, in welcher sie sich verwirklicht, auch noch anderes Außerordentliche oder hat solches zu ihrer natürlichen Folge. Wollen wir aber wissen, worin dieses andre Außerordentliche besteht, so werden wir darüber doch gewiß vor allem den sündlos Heiligen selbst hören. Denn abgesehen davon, daß ja auch in dieser Beziehung nur Er selbst mit höchster Zuverlässigkeit wissen konnte, wer er war und was in ihm war, so müssen für uns auch von vorne herein seine Aussagen hierüber eine entscheidende Bedeutung haben. Schon bei einer Persönlichkeit, die sich überhaupt nur als geistig und sittlich hervorragend zeigt, werden wir auf die Aufschlüsse, die sie über sich selbst gibt, ein besonderes Gewicht legen; wie vielmehr bei einer

---

*) Die unausmeßbare Erhabenheit Jesu als des sündlos Heiligen zeigt sich besonders darin, daß keine Darstellung seiner Lebenserscheinung dieselbe zu erschöpfen vermag, und daß seine sittliche Größe sich immer nur als eine um so höhere darstellt, je höher derjenige, der sie betrachtet, selbst in sittlicher Beziehung steht. Man könnte sagen: es sei hier so, wie bei den erhabensten Gebirgen, die ihre ganze Größe erst dann entfalten, wenn sich ihnen gegenüber der Betrachter selbst auf der Höhe befindet — nur freilich mit dem Unterschied, daß es sich da um ein Hohes handelt, welches zuletzt doch auch gemessen und erreicht werden kann, bei der sittlichen Erhabenheit Jesu dagegen um ein solches Hohe, welches stets unerreichbar über uns bleibt. Dieses unbeschränkt und majestätisch Erhabene in der sittlichen Erscheinung Jesu als unmittelbar den Charakter des Göttlichen in sich tragend ist ganz besonders hervorgehoben von Ph. A. Stapfer in dem Versuch eines Beweises der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter, Bern 1797, und in französischer Bearbeitung in den von Vinet herausgegeb. Mélanges philos. etc. par Stapfer, Paris 1844, T. II. p. 464—514, wobei namentlich S. 467 und 493—95 zu vergleichen sind. Sehr sinnig fügt Stapfer zu den beiden von Kant geltend gemachten Erhabenheiten, dem Sternenhimmel über uns und dem Sittengesetz in uns, noch eine dritte hinzu: die Vollendung des Sittengesetzes außer uns, in der Person Jesu. S. 494, Anmerk. 1. Neben Stapfer weise ich hier vornehmlich noch auf Dandiran sur la Divinité du Caractère moral de J. Chr. Genf 1850 hin.

Persönlichkeit, die in so einziger Weise über alle hervorragt! Aber während uns dort die Aussagen von Außerordentlichem zu prüfendem Zweifel zu berechtigen scheinen, verhält es sich anders bei dem, der sich lebend, leidend und sterbend als der sündlos Vollkommene erwiesen hat. Wenn der, welcher die Heiligkeit ist, sich auch die Wahrheit nennt, und wenn der, welcher sich als den wahren Menschensohn bewährt, sich zugleich als den Sohn Gottes darstellt und ein ganz einziges Verhältniß zu Gott und den Menschen zuschreibt, so gebietet uns dies schon vermöge der heiligen Persönlichkeit, von der es kommt, eine ehrerbietig gläubige Aufnahme, und wir dürfen in diesem Sinne wohl den Satz aufstellen: der sündlos Heilige ist das, was zu sein Er selbst mit klaren und entschiedenen Worten bezeugt. Dennoch ist es nicht unsre Absicht, uns in diesem Fall lediglich auf Aussprüche Jesu als ohne weiteres geltende Autorität zu berufen. Vielmehr werden wir überall zugleich nachzuweisen suchen, wie der Natur der Sache nach aus der Sündlosigkeit Jesu sich solche Folgerungen ergeben, die den Glauben an ihn in dem angedeuteten Sinn begründen.

Bei einer Persönlichkeit von innerer Einheit hat es immer sein Mißliches, die Beschaffenheit derselben nach einzelnen Zügen darzustellen. Es entsteht dadurch der Schein der Zerstückelung, während in Wirklichkeit Alles von einem Mittelpunkt aus gliedlich zusammenhängt. Indeß gelangen wir zum Verständniß des Ganzen doch auch nur, wenn wir uns die einzelnen Seiten vergegenwärtigen, und so müssen wir auch für die Betrachtung der Person Jesu diesen Weg einschlagen. Aber wir werden es so thun, daß wir uns immer des lebendigen Zusammenhangs bewußt bleiben. In diesem Sinn, aber auch nur in diesem, fassen wir die verschiedenen Seiten der Persönlichkeit Jesu, jede für sich in's Auge, um zu sehen, welches Licht von seiner sündlosen Heiligkeit aus auf dieselben fällt. Und zwar sind es dabei selbstverständlich die beiden Hauptseiten seines Wesens, nach denen sich im Ganzen unsre Betrachtung theilt: die menschliche und die göttliche, der Menschensohn und der Sohn Gottes.

a. Menschheit.

Die Sünde, obwohl sie ihren Feuerheerd im Willen hat, ist doch, wie wir bei der Erörterung über dieselbe*) gesehen, nicht auf die Willenssphäre allein beschränkt, sondern es befindet sich

*) S. 24 und 25.

dabei immer, wenn auch in verschiedenem Maaße, das gesammte geistige und leibliche Leben des Menschen in Mitleidenschaft. Das Gleiche, nur in gerade entgegengesetzter Richtung, gilt von der Sündlosigkeit. Sie kann in ihrer Verwirklichung nicht gedacht werden blos als reine Beschaffenheit des Wollens und Handelns, sondern immer nur als untrennbar zusammenseiend mit aller vollkommenen Reinheit und Fülle des menschlichen Wesens überhaupt.

Dies gilt zunächst von der Erkenntniß in göttlichen und sittlichen Dingen, die zwar nicht das Einzige, ja nicht einmal das Höchste und ursprünglich Schöpferische im religiösen Leben ist, aber doch einen so wesentlichen Bestandtheil desselben bildet, daß ohne vollkommene Reinheit in dieser Beziehung das Zustandekommen der vollkommenen Religion überhaupt nicht denkbar ist. Gerade aber für die Reinheit und Fülle der religiösen und sittlichen Erkenntniß in einer bestimmten Persönlichkeit gibt uns die erwiesene sündlose Heiligkeit derselben die unmittelbarste und stärkste Bürgschaft.

In diesem Sinne spricht sich vor allem Jesus selbst aus. Schon im allgemeinen setzt er das Erkennen des Göttlichen mit dem sittlichen Lebenszustand in unzertrennliche Verbindung. In der Bergpredigt*) vernehmen wir von ihm das große Wort: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" — welchem gemäß die Reinheit des innern Lebens als Grundbedingung für die höchste, schauende Erkenntniß Gottes, diese aber als die beseligende Wirkung von jener anzusehen ist. Anderwärts macht er die Wahrhaftigkeit in der Lehre, also natürlich auch in der ihr zu Grund liegenden Erkenntniß davon abhängig, daß nicht die eigene Ehre, sondern nur die Ehre Gottes gesucht werde**), mithin von der vollen, auf alles Eigene verzichtenden Hingabe an Gott. Und wiederum gibt er, damit man der Göttlichkeit des von ihm selbst Gelehrten inne werde, als den sichersten Weg den an, daß ein ernstliches Verlangen da sei, den Willen Gottes zu thun***); womit er ja deutlich genug sagt, daß auf dem religiösen Gebiet nicht der zum Ziel gelange, welcher nur wissen will, sondern allein der, welcher den göttlichen Willen, soweit er ihn jederzeit erkennt, in der That übt, der sittlich aufrichtig und treu Strebende. Aber auch in der directesten Anwendung auf seine eigene Person macht Jesus von dem

*) Matth. 5, 8.
**) Joh. 7, 18.
***) Joh. 7, 17.

Angedeuteten Gebrauch. In etwas verhüllterer Weise geschieht dies noch, wenn er den Ursprung seiner Lehre vom Vater und dessen ununterbrochenes Mitihmsein damit motivirt, daß er „allezeit thue, was ihm (dem Vater) gefällt*)." Auf's klarste aber geschieht es in der Hauptstelle, in welcher Jesus selbst seine Sündlosigkeit bezeugt**), indem er auf die Worte: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?" — unmittelbar die weiteren folgen läßt: „Wenn ich aber die Wahrheit rede, warum glaubet ihr mir nicht?" Hier setzt er also mit einer Bestimmtheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, seine Sündlosigkeit als Bürgschaft für die Wahrheit seiner Lehre ein; ja man muß sagen, daß dies der eigentliche Zielpunkt seiner Rede ist, denn er legt das Zeugniß von seiner Sündlosigkeit nicht sowohl um dieses Zeugnisses selbst willen ab, sondern vielmehr wesentlich zu dem Zweck, um sich damit als Verkündiger göttlicher Wahrheit zu legitimiren. Einem Sünder — will er sagen — brauchtet ihr in göttlichen Dingen nicht zu glauben; wer sich aber vor Gott und Menschen getrost auf die sündlose Reinheit seines Sinnes und Wandels berufen kann, den müsset ihr auch als glaubwürdigen und untrüglichen Zeugen göttlicher Wahrheit anerkennen***).

Was Jesus hiermit einfach in einem kurzen, gewaltigen Ausspruch hinstellt, ergibt sich indeß auch aus der Natur der Sache, dem Wesen der geistigen Lebensentwickelung. Der menschliche Geist, wie auch die Psychologie seine Vermögen und Thätigkeiten zerlege, ist doch in Wahrheit nicht in verschiedene Fächer gesondert, sondern schlechthin ein Geist, der sich nur in verschiedener Weise manifestirt und nach verschiedenen Richtungen bethätigt. Die Fäden des gesammten innern Lebens sind so innig und unauflösbar in einander verschlungen, daß „jeder Schlag tausend Verbindungen schlägt," daß jede Einwirkung von außen den ganzen Geist trifft, und bei jeder Hinauswirkung von innen in irgend einem Grade alle Geistesthätigkeiten mit betheiligt sind. So wenig der denkende Mensch vom fühlenden, ebensowenig kann der wollende vom erkennenden getrennt werden. Eben diese untheilbare Einheit des Geistes aber macht es undenkbar, daß auf dem religiös-sittlichen Gebiet eine Person wirklich vollkommen sei im Wollen und Handeln, mangelhaft dagegen im Erkennen, sondern das Eine fordert hier immer auch das Andre. Möglich

*) Joh. 8, 28 und 29.
**) Joh. 8, 46.
***) Vergl. hierzu die Erörterungen von Stier, Reden Jesu, Th. 4, S. 427 und 310 ff. und Geß, Lehre von der Person Chr., S. 364—372.

ist wohl die, oft gerade in der Einseitigkeit starke Ausbildung eines besonderen Talents auf abgegränztem Gebiet ohne gleichmäßige Entwickelung des ganzen inneren Menschen; aber nicht ebenso ist es auch möglich, daß auf dem allgemeinen Gebiet des menschlichen Lebens in seinen höchsten Beziehungen das Thun die Stufe der Vollkommenheit erreiche ohne gleiche Vollkommenheit des Erkennens. Wie hier die Sünde verfinsternd auf das Denken wirkt, so sichert umgekehrt die Reinheit des Lebens auch Reinheit des Erkennens und ist durch diese bedingt. Ja auf diesem Gebiet gibt es eigentlich gar keine Wahrheit, die nur der einen Seite angehörte, sondern was hier Wahrheit genannt zu werden verdient und auch von der Schrift allein so genannt wird, ist wesentlich Lebenswahrheit, d. h. ein solches Wahre, in welchem sich Erkenntniß des Göttlichen und Wollen desselben in vollkommener Einheit durchdringen. In diesem Sinn setzt die sündlose Heiligkeit von selbst auch Fehlerlosigkeit der Erkenntniß in göttlichen und sittlichen Dingen, also vollkommene Freiheit von Irrthum voraus*) und es kann mit Recht von jener auf diese geschlossen, die Anamartesie im Wollen und Leben als Unterpfand für die Anamartesie in Wissen und Lehre eingesetzt werden. Wobei freilich auch zu bemerken ist, daß dieser Beweis in der Wirklichkeit nur auf den Einen seine volle Anwendung findet, der sich im Bereich der Menschheit allein als der sündlos Vollkommene bewährt hat**).

Daß Jesus das Bewußtsein solcher untrüglichen Erkenntniß göttlicher und sittlicher Dinge in sich trug, gibt sich auf's entschiedenste auch in der Art seines Lehrens kund. Wir hören in den Evangelien: Er predigte nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie Einer „der Macht hat***);" das Volk entsetzte sich über seine Lehre†); die wider ihn ausgesandten Knechte der Priester und Pharisäer bezeugten, so habe noch kein Mensch geredet, wie dieser Mensch††); und der Apostel Petrus rief im Namen seiner Mitapostel aus: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens†††)" Worin aber lag diese Gewalt seines Wortes? Sie lag nicht in einer Kraft, Fülle,

*) Hase bezeichnet die „Untrüglichkeit" nur als „die andre Seite der religiösen Vollkommenheit in Bezug auf die Erkenntniß und deren Mittheilung." Leben J., §. 32. Vergl. Schleiermacher's Dogm. II, 223 und dessen 4te Festpredigt.

**) Was auch Stier ausdrücklich hervorhebt a. a. O. S. 311.

***) Matth. 7, 49.

†) Matth. 13, 54. 22, 33.

††) Joh. 7, 46.

†††) Joh. 6, 68.

Schönheit und Vollendung der Rede, wie sie sonst die menschliche Beredtsamkeit groß und wirksam machen mag — denn wie zweckentsprechend auch die Rede Jesu in allen ihren mannichfaltigen Gestaltungen ist, so kommen doch die Kunst und deren Effecte bei ihr nicht in Betracht — sondern sie lag ganz und gar darin, daß sein Wort mit seiner Persönlichkeit vollständig eins war und diese Persönlichkeit eine Beschaffenheit hatte, vermöge deren sie seiner Rede ganz von selbst einen ebenso unvergleichlich gewichtigen Inhalt als eine mächtig ergreifende Form gab.

Jesu Lehre war nicht ein Vortrag über allgemeine religiöse und sittliche Wahrheiten, sondern eine lebensmächtige Bezeugung von Thatsachen und Realitäten. Das Herbeigekommensein des Reiches Gottes, das Wesen, die Ordnung und die Zukunft dieses Reiches, vor allem seine eigene Stellung in demselben als dessen Haupt und König, als der, in dem der Vater sich verklärt und die Menschheit ihre Erlösung finden sollte: das war der Grundinhalt seiner Verkündigung. So war dieselbe wesentlich Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung. Eben darum aber finden wir an ihr nichts von momentaner und gewaltsamer Steigerung oder plötzlich aufflammender Begeisterung, sondern überall denselben Frieden und die nämliche unerschütterlich gleichmäßige Ruhe, wovon auch das Handeln Jesu durchdrungen ist. Aber sie hat einen andern Grundzug, der sie auf die eigenthümlichste Weise auszeichnet. Sie ist schlechthin erhaben über jegliches Schwankende und Problematische, und läßt Alles, was an Zweifel oder Unsicherheit erinnern könnte, weit hinter sich zurück; dagegen tritt sie mit gebietender Hoheit auf und ist getragen von einer Selbstgewißheit und Siegeszuversicht, wie wir es in gleicher Weise bei keinem andern Lehrer finden. Es liegt darin ein Ton des göttlich Apodiktischen, welcher bei aller Demuth des Redenden den Anspruch auf Unwiderlegbarkeit macht. Dies mußte in Verbindung mit der innewohnenden Wahrheit und Heilskraft des Verkündigten dem Worte Jesu nach außen den höchsten Nachdruck geben und den größten Erfolg sichern; nach innen aber, in Beziehung auf den Lehrenden selbst, hat diese Lehrweise ihre genügende Erklärung und Rechtfertigung nur bei einem Solchen, welcher in der That im unmittelbaren festen Besitz dessen war, was er verkündete, der redete, was er wußte, und zeugte, was er gesehen hatte*). So konnte nur ein sündlos Heiliger sprechen. Im

*) Joh. 3, 11. vergl. mit Matth. 11, 27. Gute Bemerkungen über den geschilderten Grundzug in der Lehre Jesu finden sich bei Young, Christus nach der Weltgeschichte. S. 150—60.

Munde eines sündhaften Menschen wäre diese Art der Lehre nach Inhalt und Form die größte Vermessenheit gewesen. Aber im Munde desjenigen, dessen Leben ein stetiger Verkehr mit Gott war, war sie der ebenso natürliche als nothwendige Ausdruck seines innern Wesens und seiner ganzen Persönlichkeit. Wenn je ein in sich selbst gewaltiges, die ganze Welt durchhallendes Zeugniß aus einer höhern Ordnung der Dinge abgelegt werden sollte, dann mußte es so geschehen, wie es von Jesu geschah; aber so geschehen konnte es auch nur durch einen vermöge seiner sündlosen Heiligkeit in göttlichen Dingen untrüglichen Zeugen.

Das, wovon wir ausgegangen sind, hat jedoch seine Bedeutung nicht blos für die intellectuelle Seite: es ist in gleicher Weise auch auf Gefühl und Einbildungskraft, ja auch auf die leibliche Basis des Lebens, überhaupt auf den ganzen Menschen anzuwenden. Wie in allen diesen Beziehungen die Sünde einerseits von einer falschen, die rechte Lebenseinheit störenden und vernichtenden Erregung ausgeht, andrerseits eine solche in gesteigertem Grad hervorbringt, so ist bei der Sündlosigkeit gerade das Gegentheil vorauszusetzen. Sie ist nur zusammen zu denken mit reiner, harmonischer Bewegung des Gefühls, mit unbefleckter Thätigkeit der Phantasie und mit einem solchen Bestande des leiblichen Lebens, vermöge dessen auch in diesem der Geist, welcher die ganze Persönlichkeit durchwaltet, sich entsprechend ausprägt und sein wohlgeordnetes, für die höheren Zwecke allseitig genügendes Organ findet; sie wird aber auch, wo sie vorhanden ist, eine Grundlage für die ungetrübte und gesunde Entwickelung des Lebens in allen diesen Beziehungen sein. Nur so kann die sündlose Heiligkeit aus einem nach allen Seiten reinen Gesammtleben als dessen edelste Blüte herauswachsen, während sie, so sich herausgestaltend, sich zugleich auch wieder als die Kraft erweist, welche das Leben in seiner vollen Lauterkeit und Gesundheit bewahrt.

Gerade dies zeigt sich auch in der geschichtlichen Erscheinung dessen, den wir als den allein Sündlosen kennen. Jesus theilt alle wahrhaft menschlichen Gefühle vom stärksten bis zum zärtesten und würdigt sie auch bei Andern mit dem offensten und feinsten Sinn. Am Grabe des Lazarus weint er mit den Weinenden und zu Kana freut er sich mit den Fröhlichen; gegen die Pharisäer und Tempelschänder wallt er in mächtigem Zorn auf und für alle Hülfsbedürftigen hegt er die erbarmenreichste Theil-

nahme; seinen Feinden gegenüber hat er die Kampfesfreudigkeit eines Helden und für seine Freunde eine Liebe, die willig in den Tod geht. Aber in aller seiner Trauer und Freude ist nichts, was der Welt angehört, sondern ein tiefer göttlicher Ernst, der jeder Empfindung das rechte Maaß gibt; sein zürnender Eifer wird nicht gewaltthätig, weil er nur der Ehre Gottes gilt, und sein Erbarmen nicht schwachmüthig, weil es nur auf das wahre Heil der nach Hülfe Verlangenden gerichtet ist; und wie er für seine bittersten Feinde noch bis an's Kreuz hinauf Gedanken des Friedens hat, so hat er auch, wo es die Wahrheit fordert, für seine nächsten Freunde Worte und Zeichen der strengsten Rüge oder der tiefsten, wenn auch mildesten Beschämung. In allen Bewegungen und Stimmungen seines Gemüthes aber prägt sich der Grundzug heiliger Reinheit und Schönheit aus und über alle ist der Friede ausgegossen, der sein ganzes Wesen kennzeichnet.

Ebenso verhält es sich bei Jesu mit dem, was dem Gebiete der Phantasie angehört. Wir ersehen aus seinen Reden, wie er die Erscheinungen der Natur und die Zustände des Menschenlebens vom höchsten bis zum geringsten wahr und klar in sein Inneres aufgenommen hat und wie ihm Alles für den freiesten und mannichfaltigsten Gebrauch zum lebendigen Besitzthum geworden ist*). Aber gerade aus dem Gebrauch, den er davon in Bildern und Gleichnissen oder sonstigen Reden macht, ersehen wir auch, wie lauter der Grund der Seele war, in welcher sich alles dies abspiegelte und dann zur treffendsten Veranschaulichung ewiger Wahrheiten gestaltete. Ist der Stoff aus der Natur genommen, so sind es immer die einfachen, ursprünglichen, dem menschlichen Sinn am nächsten liegenden Erscheinungen, die zur Grundlage dienen, und in der Behandlung derselben offenbart sich die frischeste Auffassung, der ungetrübteste Natursinn; ist er aus dem Menschenleben geschöpft, so sind es auch hier die großen, ewig wiederkehrenden Urverhältnisse, die dabei angerufen werden, und es geschieht so, daß Alles in seinem wirklichen und wahrhaftigen Wesen erscheint und beim rechten Namen genannt wird, daß schon im Vergleichungsbilde selbst eine Kraft zur sittlichen Erleuchtung und Reinigung liegt. Da ist nirgends etwas Gesuchtes, Schiefes oder Schillerndes, sondern man fühlt es überall, es ist ein göttlich einfältiges und gerades Auge, welches in die Natur und das Menschenleben geschaut und daraus nur das in sich aufgenommen hat, was geeignet war, in den Dienst der

*) Vergl. Keim, menschl. Entwickelung Jesu, S. 13.

höchsten Wahrheit gestellt zu werden. Und wenn dann hierdurch diese Wahrheit zu einer im Sinne edelster Volksmäßigkeit schönen wird, so erhalten wir zugleich auch mit vollester Sicherheit den Eindruck, daß nicht die Absicht zu Grunde lag, sie schön zu machen, sondern nur sie in ihrer schlagendsten Kraft und Eindringlichkeit an die Zuhörer zu bringen*).

Am wenigsten bieten sich uns geschichtliche Anhaltspunkte dar, um auch über die Leiblichkeit Jesu und deren Erscheinung etwas Bestimmtes festzustellen, und darum konnten sich hierüber schon unter den alten Kirchenlehrern zwei geradezu entgegengesetzte Ansichten bilden, deren eine in der äußeren Erscheinung Jesu die vollkommenste Schönheit, die andre eine aller Schönheit ermangelnde Unscheinbarkeit behauptete. Diese Annahmen stützten sich indeß nur auf eine in solcher Anwendung unberechtigte Deutung alttestamentlicher Stellen**) und haben darum kein besonderes Gewicht. Dennoch fehlt es uns auch in dieser Beziehung nicht an einer Grundlage zu haltbarerern Schlüssen, und zwar ist dabei vornehmlich der untrennbare Zusammenhang zwischen dem Innern und Aeußern von entscheidender Bedeutung. Der natürliche, gesunde Sinn wird immer voraussetzen, daß der inneren Hoheit Jesu auch eine äußere entsprochen habe, die wir uns zwar nicht — was vielmehr bei ihm fremdartig sein würde — als glänzende Schönheit vorzustellen brauchen, wohl aber als würdige, unmittelbar Achtung gebietende und Vertrauen erweckende Wohlgestalt zu denken haben. Bei einem Geist von so einziger Art versteht es sich eigentlich von selbst, daß er sich als solcher auch in der leiblichen Erscheinung ankündigen mußte, und ebenso werden wir für die einzige Lebensaufgabe Jesu ein körperliches Organ erwarten dürfen, welches zur Lösung derselben in allen Beziehungen geschickt war. Vornehmlich aber werden wir auch nach dieser Seite die vollkommen reine sittliche Lebensentwickelung als ein Moment von entscheidendem Gewicht geltend zu machen berechtigt sein. Wenn bei irgend einer Persönlichkeit von der

---

*) Treffend sagt der Verfasser der Reden über die Zukunft der evang. Kirche (Weiße) S. 220: „Der ethischen Sündlosigkeit des Heilandes entspricht eine ebenso angeborne ästhetische Fleckenlosigkeit seiner Erscheinung, und die sittliche Größe seines Wesens spiegelt sich in der erhabenen Schönheit sowohl der von ihm ausgesprochenen Gedanken, als auch des in jedem Augenblick mit gleich schlagender Gewalt ihm zu Gebote stehenden Ausdrucks dieser Gedankenfülle." Als einen die tiefe und edle Sinnigkeit Jesu bezeichnenden Zug kann man auch hervorheben, daß er die Vollziehung der Salbung vor seinem Todesleiden ausdrücklich ein „schönes" Werk (καλὸν ἔργον) nennt. Matth. 26, 10. Marc. 14, 6.

**) Die erste auf Ps. 45, 3, die zweite auf Jes. 53, 2.

durch die Macht des Sittlichen bewirkten Bewahrung auch des leiblichen Lebens in seiner Integrität und Wohlordnung, sowie von der Verklärung der Leiblichkeit durch den Geist die Rede sein kann, so gilt dies doch gewiß in der eminentesten Weise von dem sündlos Heiligen. Bei ihm war der Leib wirklich und im vollsten Maaß ein Tempel des heiligen Geistes*), und das, was mit solchem Recht ein Tempel Gottes genannt zu werden verdient, vermögen wir uns doch nicht anders als in edler, zur Ehrfurcht stimmender Form vorzustellen. Daß wir aber in dem allen nicht fehl gehen, dafür zeugen sehr bestimmt auch unleugbare Thatsachen: einerseits der mächtige Eindruck, den auf die verschiedensten Personen und in den verschiedensten Lagen die Persönlichkeit Jesu einfach schon durch ihr Auftreten und ihre Gegenwart hervorbrachte; andrerseits die geschichtlich unbestrittene Art und Weise der Durchführung seines Berufs, welche mit allen ihren Entbehrungen, Anstrengungen und Kämpfen ohne die entsprechende Vollkräftigkeit auch nach der leiblichen Seite hin nicht zu begreifen wäre.

So haben wir in Jesu dem Sündlosen das Bild des in allen Beziehungen vollkommenen Menschen, und wenn allerdings die von ihm selbst so vielfach gebrauchte Benennung „Menschensohn" in ihrem geschichtlichen Grund eine andre, mehr auf den Messiasberuf bezügliche Bedeutung hat, so kann sie doch auf Jesum auch in dem Sinn angewendet werden, daß sich in ihm alles Menschliche so ausprägte, wie es sein mußte, wenn das göttliche Wohlgefallen darauf ruhen und für die ganze Menschheit ein Ur- und Musterbild der rechten Stellung zu Gott gegeben werden sollte. Der sündlos Heilige war *der* Sohn des Menschen, der alle Züge der Menschheit an sich trug, aber alle auch göttlich verklärte, der alles Menschliche erduldete, aber Alles auch himmlisch überwand, der in alle Tiefen der Menschheit einging, aber dieselbe auch zu einer Höhe erhob, welche über alles menschlich Hohe hinausgeht.

Außer diesem allgemein Menschlichen ist indeß noch ein weiterer, von dem Ganzen unabtrennbarer, Grundzug in der Erscheinung und dem Wirken Jesu hervorzuheben, der nicht nur überhaupt von großer Wichtigkeit ist, sondern namentlich auch, wenn wir ihn von der Sündlosigkeit aus näher in's Auge fassen, eine besondere Bedeutung und Beleuchtung gewinnt. Wir meinen das *Wunderbare*, was sich in der Person Jesu und durch dieselbe vollzieht, und werden nun auch über dieses noch ein Wort hinzufügen.

*) 1 Kor. 6, 19.

Das Wunderbare, wovon die ganze Lebenserscheinung Jesu durchzogen ist, steht mit seiner sündlosen Heiligkeit in sehr genauem Zusammenhang. Nur muß man das Verhältniß richtig fassen. Man kann, zumal in einer Beweisführung für unsre Zeit, mit Recht Bedenken tragen, den Glauben an Jesum auf die von ihm verrichteten oder an ihm geschehenen Wunder zu gründen. Anders aber verhält es sich, wenn wir erst den, von welchem so Wunderbares berichtet ist, aus Gründen, die in seiner Person selbst und deren geschichtlichen Wirkungen liegen, als den sündlos Heiligen erkannt haben. Dann stellen sich die Wunder nur als eine weitere Folge von dem dar, was in dieser Persönlichkeit schon an sich enthalten ist, und drücken das Nämliche nur auf der Naturseite aus, was die Sündlosigkeit auf dem sittlichen Gebiet. Weit entfernt also, daß sie uns alsdann Anstoß und Aergerniß geben sollten, müßten wir sie vielmehr bei einer Persönlichkeit dieser Art vermissen, wenn sie nicht vorhanden wären. Wie wir dies meinen, ist näher zu erklären.

Die Erscheinung eines sündlos Reinen inmitten eines sündigen Geschlechtes ist selbst ein Wunder: es wird damit der sonst überall wahrnehmbare Zusammenhang der Sünde durchbrochen und geht in vollkommen ursprünglicher, schöpferischer Weise ein neuer Anfang auf; und wenn eben das in den gewöhnlichen Verlauf des Natürlichen oder Geschichtlichen hereintretende, auf göttliche Causalität hinweisende Schöpferisch-Neue den Grundzug des Wunders bildet, so haben wir dies hier in vollem Maaß. Ja wir dürfen sogar diese Erscheinung das höchste Wunder, das Wunder aller Wunder nennen*). Denn während anderes Wunderbare auch sonst vorkommt, tritt dieses sittliche Wunder nur einmal in der Geschichte auf; auch ist es nicht blos ein Wunder der Macht, sondern, mehr als irgend ein anderes, ein Wunder heiliger Liebe und war darum auch nicht durch eine einzelne Handlung zu vollziehen, sondern nur durch das Opfer eines ganzen, bis zum letzten Hauch in göttlichem Sinne durchgeführten Lebens. Mit diesem Ur- und Grundwunder aber ist das Princip des Wunderbaren überhaupt in der Person und dem Leben Jesu gesetzt und wir müssen von einer Persönlichkeit, die

*) Der Dichter v. Zedlitz soll kurz vor seinem Ende das bedeutsame Wort gesprochen haben: „Man sollte denken, das Wunder aller Wunder wäre die Welt zu schaffen, wie sie da ist, doch ist es ein noch viel größeres, rein darin zu leben." Auf jeden Fall ist ein vollkommen Sündloser ein ebenso großes Wunder in der sittlichen Welt, als ein aus dem Tode Auferstandener es in der physischen ist. Vergl. Orelli, Kampf des Rationalismus mit dem Supernaturalismus, S. 26.

in sich selbst so einzig und außerordentlich ist, auch in Thaten und Schicksalen Einziges und Außerordentliches erwarten.

Zunächst gilt dies von der Person Jesu für sich betrachtet. Der von Gott geordnete Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel, insbesondere zwischen Sünde und Tod, findet auf Ihn, weil eben die Sünde nicht vorhanden ist, keine Anwendung. Der Tod kann für Ihn nicht die nämliche Bedeutung haben, wie für diejenigen, zu denen derselbe hindurchdringt, weil sie Sünder sind; erleidet Er aber den Tod, so kann Er ihn nicht erleiden als der Sünde Sold und derselbe kann darum auch über ihn nicht die gleiche Macht haben, wie über Sünder. In diesem Sinne steht die Auferstehung Jesu in der bestimmtesten Beziehung zu seiner Sündefreiheit*). Und wenn dieses Wunder, auf welchem so viel ruht, allerdings in der Schrift vorwiegend als ein Werk Gottes an Jesu aufgefaßt wird, so wird man doch zugleich anerkennen müssen, daß gerade diese göttliche Machtwirkung ganz vorzugsweise auch ihren innern Grund in der Person Jesu selbst hatte, darin nämlich, daß Er der Heilige Gottes war**) und als solcher das vollkommene Leben schon in sich trug***).

Es gilt aber der bezeichnete Gesichtspunkt auch von dem Wunderbaren, was Jesus nach außen hin gethan und gewirkt hat. Die sündlose Heiligkeit schließt ihrer Natur nach eine Freiheit und Macht des Willens, eine Reinheit und Fülle der Lebenskräfte in sich vermöge deren wir bei dem, welchem sie einwohnt, eine Fähigkeit zur Einwirkung auf die eigene Natur, sowie auf die Natur andrer Menschen und die umgebende Welt vorauszusetzen haben, wie wir sie bei solchen, deren Geist und Wille durch die Sünde gebunden ist, nicht annehmen können†). Und zugleich ist es für jeden, der mit dem Glauben an einen persönlichen, in der Welt und Menschheit allezeit lebendig wirkenden Gott Ernst macht, ein von selbst sich verstehender Gedanke, daß dieser Gott da, wo ein steter innerer Verkehr mit ihm statt findet und die Lebensgemeinschaft mit ihm durch keinerlei Sünde gestört ist, sich auch auf unendlich reichere und vollere Weise mittheilen werde, als da, wo eine Scheidung von ihm durch die Sünde besteht; und zwar mittheilen nicht blos durch Gaben für das inner-

---

*) S. weitere Ausführung bei Doedes, Dissert. de Jesu in vitam reditu, Utrecht 1841. S. 192, und Reich, die Auferstehung des Herrn als Heilsthatsache, Darmstadt 1845. bes. S. 208–270.

**) Act 2, 27.

***) Joh. 10, 18.

†) Vergl. mein Sendschreiben an Strauß, in Historisch oder Mythisch? S. 135 ff.

liche Leben, sondern auch durch solche Wirkungskräfte, aus deren Bethätigung erkennbar wird, wie Er selbst, der über alles Gebietende, sich in seinem vollkommen hergestellten Ebenbild auf Erden auch in seiner naturbeherrschenden Macht offenbare.

Aus dem sündlos reinen Wesen Jesu ergab sich zugleich die vollkommen entsprechende Anwendung der Wunderkraft. Auch in dieser Beziehung war heilige Liebe das alles Bestimmende in ihm, und es prägt sich dieselbe in der Art seiner Wunderthätigkeit so vollständig aus, daß wir sie, abgesehen von anderen Merkmalen, schon daraus ihren Grundzügen nach zu erkennen vermöchten. Ueberall ist Jesus auch hier nur der erbarmend sich Herablassende und Aufopfernde, welcher im freien Dienst der Liebe an den Geringsten und Elendesten nicht müde wird, selbst wenn von zehn Geheilten sich nur einer dankbar erweist*). Und doch ist auch in diesem tiefsten Herabgehen wieder alles auf's Höchste gerichtet, auf die Ehre Gottes und das Heil der ganzen Menschheit. Stets lenkt er den Blick von sich ab auf den Vater, der ihm gegeben, solche Werke zu thun, und wenn er leiblich hilft, so steht doch das höhere ewige Heil immer als eigentlicher Zielpunkt im Hintergrund: zunächst bei den einzelnen Wundern, dann aber auch bei der Summe derselben, welche ja doch wesentlich den Zweck hatte, die Einführung und Begründung seines gesammten Heilswerkes zu unterstützen und zu sichern.

Dies sind die Grundzüge dessen, was sich aus der sündlosen Heiligkeit Jesu für seine Persönlichkeit nach ihrer menschlichen Seite ergibt. Er zeigt sich darin als der in allen Beziehungen, namentlich in der Stellung zu Gott vollkommene Mensch, der, selbst wunderbar in seinem innern Wesen, auch von Wunderbarem in Thaten und Geschicken umgeben ist. Aber eben dieser vollkommene, mit Wunderkraft ausgestattete Mensch weist zugleich auf's bestimmteste über sich selbst hinaus auf ein noch Höheres in seiner Person, und der vollkommene Menschensohn ist Jesus wieder nur, wenn er auch der Sohn Gottes ist, als welchen er selbst sich darstellt. In diesem Sinn haben wir nun die göttliche Seite zu betrachten.

b. Gottheit.

Die christliche Kirche bekennt und lehrt, wie man weiß, in allen ihren zur vollen Geltung gelangten Abtheilungen neben der wahren Menschheit zugleich die wahre Gottheit Christi und hat von frühe an auch die Art und Weise, wie die göttliche

*) Luc. 17, 12—19.

und menschliche Natur in der gottmenschlichen Person unvermischt und untrennbar eins sind, in sehr bestimmten Formeln festgestellt. Diese kirchlichen Feststellungen zu prüfen oder nur überhaupt auf dieselben näher einzugehen, kann hier, wo wir nicht eine dogmatische, sondern eine apologetische Betrachtung anstellen, nicht unsere Aufgabe sein. Dagegen ist es wohl am Ort darauf hinzuweisen, daß der wesentliche Glaubensinhalt, der dabei in Frage steht, nicht allein Sache der kirchlichen oder dogmatischen Ausführung ist, sondern ganz entschieden auf dem ursprünglichen evangelischen Zeugniß beruht, und zwar auf dem Zeugniß nicht blos der Apostel, sondern auch Jesu selbst, und daß in letzterer Beziehung, wenn es sich um die innere Bewährung dieses Zeugnisses handelt, ein sehr nahes Verhältniß zur Sündlosigkeit Jesu nicht zu verkennen ist.

Erinnern wir uns hier vorerst daran: Jesus selbst stellt überall mit einer Zuversicht, die nicht den geringsten Zweifel kennt, seine Person in den Mittelpunkt seines Heilswerkes und macht sie zum Hauptgegenstand des Heilsglaubens, zum Anfang und Ende seiner Mission. Seinem Tode legt er die tiefgehendsten Folgen für die ganze Menschheit bei und an seine Erhöhung knüpft er die Sendung des heiligen Geistes; die Taufe setzt er als eine heilige Handlung ein, um alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und das Abendmahl als eine Feier seines Todes, die fortdauern solle bis zu seiner Wiederkunft; von seinen Worten aber sagt er, sie würden nicht vergehen, auch wenn Himmel und Erde vergehen. Wären uns nun von Jesu auch nur diese Züge bekannt, so müßten wir schon allein daraus schließen, daß er das entschiedene Bewußtsein in sich trug, mehr zu sein als ein Mensch. In allem diesem ist ja die Schranke des Menschlichen schon weit überschritten: denn es kann schlechterdings keinem blos creatürlichen Wesen zukommen, sich selbst zum Glaubensobject, zum Gegenstand der Religion und religiöser Feier zu machen und der eigenen Person eine solche Stellung zum ewigen Heil der ganzen Menschheit zu geben, wie Jesus es hierbei unzweifelhaft thut.

Aber nicht minder gewiß ist es für jeden Unbefangenen, daß sich Jesus auch in ausdrücklichen Worten neben dem menschlichen Sein zugleich ein übermenschliches, himmlisches und göttliches zuschreibt; und zwar thut er dies nicht blos in Aussprüchen, die im johanneischen Evangelium, sondern wesentlich übereinstimmend auch in solchen, die in den drei andern Evangelien enthalten sind. Schon die Art, wie er Gott „Vater", seinen Vater nennt, deutet auf ein Verhältniß einziger Art

hin; noch weit mehr, wie er sich als „Sohn Gottes" darstellt, nicht als einen Sohn, sondern als den Sohn, der nicht Seinesgleichen hat. Denn nur Er als dieser Sohn ist es, der den Vater im vollen Sinne kennt, und auch seinerseits allein vom Vater erkannt wird*); alle wahre Erkenntniß des Vaters ist durch ihn vermittelt und niemand kommt zum Vater als durch ihn**); der Vater verklärt sich in ihm und er verklärt den Vater***), in ihm wird der Vater geschaut, ja Er ist mit dem Vater eins†). Und auf's bestimmteste legt er sich auch göttliche Eigenschaften und Wirkungen bei: ein vorweltliches Sein in und bei Gott††), weltrichtende und lebengebende Thätigkeit†††). Bei der Anordnung der Taufe verbindet er seinen Namen unmittelbar mit dem des Vaters und des heiligen Geistes und beim Abschied von der Welt verkündet er den Seinen, ihm sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben; er wolle mit ihnen sein bis an der Welt Ende*†). Kurz, nach allen Beziehungen gibt er sich als eine Persönlichkeit, welche zwar vom Beginn bis zum Schluß ihres irdischen Daseins alles Menschliche in voller Wirklichkeit theilt und erfährt, aber zugleich auch die Fülle göttlichen Lebens und Wesens in sich trägt.

Wie verhält es sich nun mit dieser Selbstbezeugung gegenüber der Sündlosigkeit? Es verhält sich offenbar so, daß, wenn die letztere guten Grund hat, auch die erstere ihn haben muß, daß beides mit einander steht und fällt. Gerade das Höchste konnte der sündlos Reine, der doch auch der Besonnenste und Gewissenhafteste sein mußte, am wenigsten von sich aussagen, wenn es nicht für ihn eine Gewißheit hatte, die höher war als jede andre Gewißheit. Aber auch an sich ist die Erscheinung einer Persönlichkeit, welche sich einerseits so zu Gott und zur höhern Welt stellt und andrerseits eine solche geistige und sittliche Erhabenheit beurkundet, moralisch und psychologisch nur dann begreiflich, wenn jene Stellung zu Gott und der höhern Welt eine wirkliche und wahrhaftige Thatsache war. Weit unbegreiflicher wäre das Gegentheil: es wäre eine geistige Verirrung, für die wir gar keinen Maaßstab haben, und jedenfalls mit dem, was sonst in geistiger und sittlicher Beziehung von Jesu feststeht, völlig

---

*) Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 6, 46.
**) Joh. 14, 6.
***) Joh. 17, 1 u. 4—6. 13, 31 u. 32.
†) Joh. 12, 45. 14, 9. 10, 30.
††) Joh. 8, 58. 16, 21. 17, 5.
†††) Joh. 5, 21 u. 22, 26 u. 27. 17, 2. 11, 25. Matth. 25, 31 ff.
*†) Matth. 28, 18—20, womit zu verbinden 11, 27 u. 18, 10.

unvereinbar. Fand in diesem Höchsten eine Selbsttäuschung oder eine Täuschung Anderer statt, so war dies ein Fehler, der durch das ganze Wesen Jesu hindurchging, und dann war er nicht einmal der geistig und sittlich hochstehende Mensch, für den ihn auch der Rationalismus hält, geschweige denn der sündlos Heilige des Evangeliums, sondern etwas, wofür kaum der rechte Ausdruck zu finden wäre.

Indeß sind wir auch in diesem Fall nicht gemeint, die Aussprüche Jesu nur autoritätsmäßig geltend zu machen. Es bietet sich auch hier von der Sündlosigkeit aus eine innere Begründung der Sache dar und diese darf für den apologetischen Zweck am wenigsten übersehen werden.

Bei Betrachtung der sittlichen Erscheinung Jesu hat sich uns gezeigt, wie darin Alles schöpferisch ursprünglich und schlechthin selbständig ist, wie sich eine Harmonie darin ausdrückt, die alle Gegensätze des menschlichen Wesens in vollen Einklang auflöst. Ein Lebenswerk von solcher Vollkommenheit macht nun schon unmittelbar den Eindruck des göttlich Gewirkten. Wo blos Menschliches ist, da ist in irgend einer Weise auch Abhängigkeit und Unvollkommenheit, Gegensatz von Geist und Fleisch, Widerspruch des Ethischen und des Intellectuellen oder sonstige Ungleichmäßigkeit. Wo wir aber von allem dem das Gegentheil finden, da zeigen sich hierin schon an sich Merkmale des Göttlichen. Und eben hierauf führt uns auch das, was wir als das Princip des Lebens Jesu erkannt haben. Dieses Princip ist die heilige Liebe. Die heilige Liebe aber macht das Wesen Gottes selbst aus, und so müssen wir auch in dem Maaße, in welchem dieselbe in einer Persönlichkeit vorhanden und wirksam ist, Gott selbst gegenwärtig denken, und wo in einer Persönlichkeit eine vollkommene Offenbarung heiliger Liebe stattfindet, da haben wir auch an eine vollkommene Einwohnung Gottes in ihr zu glauben.

Aber damit könnte immerhin etwas nur gradweise Geltendes gesagt scheinen, welches nur auf Jesum im vollesten Maaß anzuwenden wäre. Wir nehmen jedoch in Jesu auch etwas durchaus Einziges wahr, und dieses Einzige liegt eben in seiner sündlosen Heiligkeit. Wahrhaft fromme, von heiliger Liebe durchglühte Menschen, in denen darum auch ein volleres Gegenwärtigsein und Wirken Gottes vorauszusetzen ist, finden wir auch sonst; aber einen Sündlosheiligen, d. h. einen solchen, der sich mit absoluter Selbstgewißheit als Sündlosen gewußt und

mit durchdringendem Erfolg als solchen geltend gemacht hätte, finden wir nicht, so weit auch unser suchender Blick über das unermeßliche Gebiet der geschichtlich bekannten Menschheit schweifen mag. Dieses schlechthin Einzige des Phänomens*) fordert seine Erklärung und von da aus werden wir auf ein Verhältniß Jesu zu Gott geführt, welches gleich der Wirkung, die daraus hervorgegangen, als einzig in seiner Art angesehen werden muß.

*) Die Einzigkeit Jesu in sittlicher Beziehung leugnet der Pelagianismus. Wenigstens muß er consequent die Möglichkeit auch anderer sündloser Menschen behaupten. War es Jesu seiner menschlichen Natur nach möglich, sündlos zu bleiben, so ist das Gleiche, da alle Menschen nach pelagianischer Lehre mit voller Integrität sittlicher Kräfte in's Leben treten, auch Andern möglich. Wäre Christus auch bisher das einzige Beispiel sündloser Vollkommenheit, so stünde doch nichts der Wiederholung dieses Beispiels entgegen. Diese Ansicht hängt zugleich mit der pelagianischen Auffassung des Christenthums überhaupt zusammen, wobei die Idee des Erlösers ganz zurücktritt, und nur Lehre und Beispiel Jesu als wesentlich betrachtet werden. Neben dem Pelagianismus wurde auch dem Nestorianismus, wenigstens im Abendland, wo man ihn mit dem Pelagianismus in Verbindung brachte, dieselbe Behauptung vorgeworfen. Man argumentirte so: wenn göttliche und menschliche Natur getrennt werden, die Heiligkeit und Unsündlichkeit aber als Vorzug nur der menschlichen Natur angesehen wird, so folgt, daß auch andere Menschen ohne besondere Gemeinschaft mit Gott dieselbe sittliche Höhe erreichen können. Vergl. Gieselers Kirch.-Gesch. Th. 1. S. 86, besonders die Anmerk. S. 447. Dies war jedoch eine Consequenz, die Nestorius selbst nicht zugegeben haben würde, weil er eine solche Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und eine solche der menschlichen Natur auch jetzt noch zukommende sittliche Vollkraft, wie man sie dabei voraussetzte, nicht wirklich statuirte. Mer würdig ist, daß ein berühmter Kirchenlehrer des Alterthums, der Vater der Orthodoxie, Athanasius, von ganz anderm Standpunkt aus die Sündlosigkeit menschlicher Individuen außer Jesu anzunehmen scheint. Er sagt nicht nur im allgemeinen: ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστίν, οὐδ' ὅλως καὶ αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη. Contr. Gentes ab init. t. 1. p. 2. edit. Colon. — sondern er entwickelt auch noch specieller den Gedanken, daß der Charakter des göttlichen Bildes, der Gottessohnschaft in Christo nothwendig auf der Wesenseinheit mit Gott beruhen müsse und nicht blos in der sittlichen Einheit mit Ihm bestehen könne, weil sonst auch andere Geistwesen, namentlich auch Menschen mit dem Prädikat Gottessohn bezeichnet werden könnten. Im Sinne moralischer Einheit mit Gott, sagt Athanasius, könnten auch Patriarchen und Propheten, Apostel und Märtyrer, selbst jetzt lebende Christen Söhne Gottes genannt werden, denn sie seien Gott ähnlich und barmherzig wie der Vater im Himmel, sie seien Nachahmer des Apostel Paulus, wie dieser Nachahmer Christi. Contr. Arianos, Orat. IV. t. 1. p. 4[illegible] und bes. p. 462. 463. edit. Colon. Indeß lassen diese Aeußerungen doch keinen zweifellosen Schluß zu, daß Athanasius in bestimmtem strengem Begriff die Sündlosigkeit anderer Individuen außer Jesu behauptet habe. In der ersten Stelle ist das Wort κακία zu allgemein und unbestimmt, in den andern Stellen wird der Gedanke mehrfältig vorkommender sittlicher Vollendung nur als Hülfssatz für eine anderweitige dogmatische Argumentation gebraucht und es bleibt dabei zweifelhaft, mit welchem Maaß von Bestimmtheit und in welchem Umfang dieser Gedanke selbst von dem Verfasser angewendet werden wollte.

Wir haben, indem wir die Sündlosigkeit als eine Qualität der menschlichen Natur Jesu auffaßten, den Gedanken festgehalten, daß eine menschliche Entwickelung von vollkommener Reinheit möglich sei, weil weder die menschliche Natur, lediglich als solche betrachtet, noch der Begriff der Entwickelung an sich schon die Sünde in sich schließe. Nun müssen wir aber auch fragen: wenn dem so ist, wie kommt es doch, daß die Erfahrung nur von einem einzigen Sündlosen weiß? Warum haben sich nicht von Zeit zu Zeit auch sonst in der Menschheit Persönlichkeiten erhoben, die auf denselben Vorzug Anspruch gemacht und diesen Anspruch zur Geltung gebracht haben? Warum steht neben Jesu nicht auch nur Einer, der den nämlichen Glauben an sich hatte und in andern zu erzeugen vermochte? Dies kann nicht zufällig sein, und der Grund hiervon kann nur darin liegen, daß die Sündlosigkeit, obwohl nicht unerreichbar der menschlichen Natur an sich, von ihr doch nicht erreicht wird und ihr nicht erreichbar ist in ihrem gegenwärtigen Zustand, weil die Sünde im Ganzen des menschlichen Geschlechtes eine Herrschaft gewonnen hat, vermöge deren es dem Menschen nicht möglich ist, sich rein aus sich selbst heraus von ihr vollkommen frei zu erhalten. Ist es aber dem Menschen nicht möglich aus eigener Kraft, so kann es ihm nur möglich werden durch eine über der Sphäre des Sündhaften stehende, aber in diese Sphäre ohne Befleckung eingehende Kraft, und das ist eben die göttliche. Finden wir also einen Menschen, der sich in der That als sündlos bewährt, so schließen wir mit Grund, daß in ihm eine im vollen Sinne göttliche Kraft gewirkt habe, daß hier wohl ein wirklicher Mensch, aber nicht blos ein Mensch sei.

Wir verstehen dies näher so. Wenn alle Menschen Sünder sind und außer dem Heiligen des Evangeliums auch nicht Einer sündelos, so zeigt dies deutlich genug, daß ein Princip der Sünde zwar nicht mit der menschlichen Natur an sich, aber mit der menschlichen Natur in ihrer jetzigen Beschaffenheit gesetzt, daß die Sünde, wenn auch nicht die wahre Natur, so doch die andre Natur des Menschen, daß sie ein das ganze Geschlecht Durchdringendes und Beherrschendes sei. Ist in solcher Weise ein Princip der Sünde mit der menschlichen Natur in ihrem erfahrungsmäßigen Zustand gegeben, so ist ein sündloser Mensch nur zu begreifen unter der Voraussetzung, daß vermöge einer Durchbrechung des Zusammenhangs der Sünde inmitten des sündhaften Geschlechtes eine Persönlichkeit zu Stande kommt, welche mit voller Integrität, mit durchaus reiner und zureichender Kraft zu einem vollkommen gottgefälligen Leben ausgestattet ist. Das ist

aber, weil eine solche Persönlichkeit nicht Product der mit der Sünde behafteten Menschheit sein kann, nur möglich durch göttliche Schöpfung. In diesem Sinne ist der, in welchem wirklich die Möglichkeit liegt, sündlos zu sein, ein neuer und frischer Mensch, der zweite Adam; er ist diejenige Persönlichkeit, in welcher ein neuer Anfang des höheren Lebens gemacht werden und von welcher in diesem Sinne ein neues Geschlecht in der Menschheit ausgehen konnte und sollte.

Offenbar aber verhält es sich mit der sittlichen Entwickelung und Lebensaufgabe bei diesem zweiten Adam anders, als bei dem leiblichen Stammvater des Menschengeschlechts. Nicht wie jener war er mit schon hellem Bewußtsein in eine von der Sünde noch nicht berührte Welt gestellt, sondern als bewußtloses Kind in eine Welt hineingeboren, in der die Sünde bereits eine Macht geworden; und in dieser Welt sollte er nicht allein für sich das noch unbefleckte göttliche Ebenbild rein bewahren, sondern er sollte das verlorene oder verdunkelte göttliche Ebenbild durch Ueberwindung der Sünde in der Menschheit wiederherstellen. In demselben Maaße, in welchem seine Aufgabe eine unvergleichlich höhere war, war auch die Schwierigkeit dieselbe zu lösen eine unendlich größere. Diese Schwierigkeit lag aber vor allem darin, daß sich ein menschliches Leben von den frühesten Stadien an völlig rein entwickeln sollte und daß dies nur geschehen konnte innerhalb einer schon sündigen Welt. Träte die Seele mit einem Schlag in den bewußten Vollbesitz der Freiheit, so könnte sie auch unmittelbar allem Fleischlichen und Sündhaften den Krieg erklären und diesen Krieg dann mit immer sieghafteren Waffen durchführen. Aber das sittliche wie das gesammte geistige Leben geht ja bei dem jetzt geborenen Menschen aus bewußtlosen, halbdunkeln, nur allmählig klarer werdenden Zuständen hervor, und wenn in diesen Zuständen das Sündhafte aus der Umgebung auf ihn eindringt, so bemächtigt es sich seiner, ohne daß er selbst es weiß, und hat, wenn er zum volleren sittlichen Bewußtsein gelangt, in ihm schon in irgend einer Gestalt Raum gewonnen*). Dies schließt die vollkommene Sündlosigkeit aus und läßt unter den gegebenen Bedingungen eine wirklich sündefreie Entwickelung mit blos menschlichen Mitteln als undenkbar erscheinen.

Ist nun aber, wie wir es in Jesu gefunden, eine solche dennoch zu Stande gekommen, so dürfen wir nicht anstehen, zu der ursprünglich gesetzten Integrität und in Verbindung mit ihr

*) Vergl. Geß, Lehre von der Person Chr., S. 229 u. 339.

noch ein Weiteres hinzuzunehmen. Es muß in dem sündlos sich Entwickelnden eine unfehlbare Sicherheit gewesen sein, vermöge deren er in allen Stadien seiner Entwickelung, auch den noch nicht mit vollem Bewußtsein ausgestatteten, alles Unreine, Unwahre und Sündhafte zurückwies und nur das Lautere, Wahre und Gute, was die umgebende Welt darbot, in sein inneres Leben aufnahm. Wollten wir uns dies nur vorstellen als Resultat einer von außen einwirkenden göttlichen Bewahrung, einer fortgesetzten Gnadenwirkung, so wäre nicht zu begreifen, warum Gott gerade nur in dieser Einen Persönlichkeit und nicht auch in andern seine Gnade auf solche Weise habe wirken lassen, und es würde damit im Grunde auch gesagt werden, die Sünde sei in Jesu fortwährend im Begriff gewesen zu entstehen und nur von außen durch göttlichen Einfluß zurückgedrängt worden. Wir müssen es also denken als Resultat eines von innen heraus wirkenden Princips, und nur ein solches konnte sich auch mit der geforderten unfehlbaren Sicherheit bethätigen und alles Sündhafte als ein dem eigensten Wesen Fremdes ausscheiden. So haben wir in Jesu, als seine ursprüngliche Integrität bedingend und seine Persönlichkeit wesentlich mit constituirend, ein göttliches Princip anzuerkennen*), welches, in vollkommener Gleichmäßigkeit mit dem Menschlichen sich entfaltend, dessen naturgemäße Entwickelung nicht hemmte, sondern nur förderte und in ihrer vollkommenen Reinheit bewahrte. Es ist aber klar, daß unter diesem göttlichen Princip nicht etwa nur verstanden werden kann das Gottverwandte oder Gottebenbildliche, wie es in jedem Menschen ist, denn mit diesem besteht ja eben in jedem auch die Sünde zusammen, sondern daß darunter verstanden werden muß das Göttliche in seiner ungetrübten und wahren Wesenseinheit. In diesem Sinn führt der sündlose Menschensohn zum Gottessohn, die Anerkennung der reinen Menschheit in Jesu zur Anerkennung seiner wahren Gottheit**).

---

*) Der zweite Adam ist als solcher, wie der Apostel Paulus es bezeichnet, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ. 1 Cor. 15, 47.

**) Selbstverständlich soll das Gesagte nicht den Sinn haben, als ob die Gottheit Christi nur ein Hülfssatz wäre, um seine Sündlosigkeit denkbar zu machen: denn damit würde das Höchste zu einem Untergeordneten herabgesetzt werden. Wir wollten nur zeigen, wie die Sündlosigkeit Jesu auch von innen heraus auf seine Gottheit hinweist. Es ist beides richtig: weil Gott in Christo war, mußte er auch von Sünde frei sein — und: weil er sündlos war, haben wir Grund zu dem Glauben, daß Gott in ihm war. Nur gehört der erste Satz mehr der dogmatischen, der zweite der apologetischen Betrachtungsweise an, und da wir uns hier auf apologetischem Gebiet bewegen, so stand uns damit der letztere von selbst im Vordergrund. Wie aber hiermit die dogmatische

Alles zusammenfassend, sagen wir also: Jesus war sündlos als Mensch, denn nur auf die menschliche Natur ist der Begriff der Sündlosigkeit anwendbar, aber er war es nicht als Mensch überhaupt und nicht als „bloßer" Mensch, sondern als der Mensch, in welchem einerseits die Menschheit mit neuen und reinen Kräften ausgestattet war, als zweiter Adam, und andrerseits ein alles Menschliche durchwirkendes göttliches Princip lebte, als der Gottmensch. Nur vermöge der ersten Qualität konnte er sich überhaupt sündlos entwickeln, nur vermöge der zweiten konnte er es gegenüber einer sündhaften, von allen Seiten zur Sünde reizenden Welt. Die sündlose Heiligkeit, obwohl eine Eigenschaft der menschlichen Natur, beruht doch wesentlich auf dem gottmenschlichen Charakter Christi; es folgt also aus der Sündlosigkeit in Beziehung auf seine Person gleicherweise die reine und vollkommene Menschheit wie die wahre Gottheit und, insofern beides nur in vollkommener Einheit und Durchdringung gedacht werden kann, die Gottmenschheit.

Dies sind die Folgerungen, die sich in Betreff der Person Jesu aus seiner sündlosen Heiligkeit ergeben. Wie das eigene Wort Jesu, so bezeugt auch die Einzigkeit seiner sittlichen Lebenserscheinung innerhalb der Sünderwelt, daß wir in ihm eine Persönlichkeit anzuerkennen haben, in welcher Gott und Mensch vollkommen eins sind und welcher eben darum nach der einen Seite ebenso unsre anbetende Verehrung gebührt*), wie sie nach der andern Seite als das Urbild eines vollkommenen Lebens in und aus Gott vor uns steht. Daß aber hiermit auch, insofern es sich um die persönliche Verwirklichung der vollkommenen Religion handelt, die letzte und höchste Stufe erreicht sei, ist von selbst einleuchtend: denn etwas Höheres, als die durch keine Sünde getrübte Einwohnung Gottes in der menschlichen Natur und ein aus der Einheit mit Gott heraus fleckenlos durchgeführtes, mit dem höchsten Selbstopfer sich abschließendes Menschenleben, kann es auf diesem Gebiet nicht geben.

Aber es frägt sich nun auch noch, wenn das Christenthum als die vollendete Religion erwiesen werden soll, inwiefern diese Persönlichkeit zugleich alle wesentlichen Bedingungen in sich trug und erfüllte, um das wahre und ewige Heil der sündigen Menschheit zu schaffen. Und auch hiefür sind, wie wir nun weiter sehen werden, aus der Sündlosigkeit die wichtigsten Schlüsse zu ziehen.

Entwickelung im Resultat zusammentrifft, darüber s. Liebners Dogmatik aus dem christolog. Princip dargestellt, B. 1., S. 291–352.

*) Die auch Jesus selbst für sich in Anspruch nimmt, Joh. 5, 23.

2. Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu für seine Stellung zur Menschheit.

Daß eine Persönlichkeit von solcher Beschaffenheit, wie wir sie in Jesu gefunden, eine Bedeutung für die gesammte Menschheit haben mußte, leuchtet von selbst ein. Ebenso auch, daß diese Bedeutung in dem Punkt gesucht werden muß, in welchem das Sein und Wesen dieser Persönlichkeit auf die prägnanteste Weise sich zusammenfaßt und concentrirt. Nun hat aber das Erdenleben Jesu von Anfang bis zu Ende ganz und gar den wesentlichen Inhalt und geht vollständig darin auf, das rechte Verhältniß zu Gott und den menschlichen Brüdern zur vollen, lebendigen Wahrheit zu machen, und so konnte auch die Aufgabe und das Ziel seines Lebens nach außen nur darin bestehen, in dieser höchsten über alles Andre entscheidenden Beziehung die Menschheit in die rechte Stellung zu bringen und eben dadurch von der Urquelle alles Lebens und aller Seligkeit, von Gott aus ihr wahres, unvergängliches Heil zu begründen.

Hierbei handelte es sich jedoch nicht um eine Menschheit, in welcher das göttliche Ebenbild noch rein und ungetrübt, die sittlichen Kräfte frisch und unversehrt waren; sondern nur eine solche, in welcher durch die herrschend gewordene Sünde das Bild und die Erkenntniß Gottes verdunkelt, die rechte Lebensgemeinschaft mit Gott zerstört, die sittliche Kraft gebunden und auch in das Verhältniß der Menschen zu einander ein Princip der Zwietracht und des Verderbens gesetzt war. Da konnte es also die Aufgabe nicht sein, ein bereits bestehendes Band der Gottesgemeinschaft nur noch mehr zu befestigen und ein darauf schon gegrüntes Leben nur noch wirksamer zu pflegen; sondern es galt, das durch die Sünde zerrissene Band erst wieder anzuknüpfen und inmitten des sündigen Zustandes ein ganz neues Leben frisch zu pflanzen, es galt *Wiedervereinigung* mit Gott, wiederherstellende *Neuschöpfung* des menschlichen Lebens von seinen innersten Wurzeln und Grundlagen aus, und dies konnte nur erzielt werden, indem zugleich die Macht der Sünde thatsächlich gebrochen und ihre Schuld aufgehoben, alles Hemmende und Zerstörende, was in ihr liegt, hinweggeräumt wurde. Hierzu war eine Einwirkung blos durch Lehre und Vorbild, auch der vollkommensten Art, in keiner Weise zureichend; hier mußte vielmehr nothwendig eine versöhnende und erlösende, eine *mittlerische* Thätigkeit eintreten, und dabei ist es klar, daß zwischen den heiligen Gott und die sündige Menschheit zur Wiederherstellung wahrer Lebensgemeinschaft durchaus keine andre Persönlichkeit in

die Mitte treten konnte, als eine solche, die selbst zu Gott in einem Verhältniß stand, welches durch keinerlei Sünde getrübt war, zugleich aber auch, von heiliger Liebe getrieben, vollständig und bis in die letzten Tiefen hinab in die Menschheit einging und deren ganzes Geschick auf sich nahm. Eine solche Persönlichkeit ist Jesus als der Sündlos-Heilige, der sich gerade dadurch, daß er dies ist, zugleich als der zum einigen Mittler Berufene bewährt.

Fragen wir nun, was erforderlich war, um die durch die Sünde mit Gott und in sich zerfallene Menschheit wieder in beseligende Lebensgemeinschaft mit Gott zu bringen, und in ihrer eigenen Mitte den Grund zu einem wahrhaft befriedigenden Lebenszustand zu legen, so würde die Antwort darauf, wenn sie eine vollständige sein sollte, eine sehr ausführliche sein, das gesammte Heilswerk und die ganze Heilsordnung umfassen müssen. Wir können jedoch das, was für unsern Zweck hier in Betracht kommt, auch auf einige allgemeine Grundzüge zurückführen, und als solche stellen sich uns wesentlich folgende dar: es war nothwendig, erstlich, daß das Wesen und der Wille Gottes für alle Menschen so geoffenbart wurde, wie sie es zu ihrem Heil bedurften (Offenbarung und Heilserkenntniß); zweitens, daß das den Sünder von Gott Trennende aufgehoben und an dessen Stelle ein neues Leben der vollen Gemeinschaft mit Gott geschaffen wurde (Versöhnung und Erlösung); drittens, daß auf dieser Grundlage innerhalb der Menschheit selbst eine Pflegestätte der neuen göttlichen Heilskräfte, eine ganz auf religiöse und sittliche Zwecke gerichtete Gemeinschaft gegründet wurde (Stiftung des Gottesreiches und der Kirche); und viertens, daß dieser Gemeinschaft und ihren lebendigen Gliedern die sichere Gewißheit der Ueberwindung aller feindseligen, zerstörenden Mächte und einer ewig seligen Herrlichkeit gegeben wurde (Bürgschaft des ewigen Lebens). Alles dies finden wir nun wirklich in der Person Jesu; aber wir finden es in ihm auch nur, insofern er der Sündlos-Heilige ist, und würden es in ihm nicht finden können, wenn er dies nicht wäre. Als in irgend einem Grade mit Sünde behafteter Mensch würde er alles Erwähnte nicht haben leisten können; aber als der sündlos Vollkommene, der zugleich in derjenigen Einheit mit Gott stand, die er selbst bezeugt, ist er uns unmittelbar auch die persönliche Offenbarung Gottes nach seinem Wesen und Willen; der wahre Mittler zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit; der königliche Gründer des Gottesreiches und der Kirche als höchster Menschengemeinschaft; und der vollkommenste Bürge ewigen Lebens und siegreicher

Herrlichkeit für diese Gemeinschaft und ihre, durch lebendigen Glauben mit ihm vereinigten Glieder.

Nach diesen Beziehungen haben wir ihn nun noch näher zu betrachten.

a. Der Sündlos-Heilige als persönliche Offenbarung Gottes.

Schon für die reine Erkenntniß von göttlichen und sittlichen Dingen, sowie für die daraus hervorgehende *Lehre* gibt die Sündlosigkeit bei dem, welchem sie zuerkannt werden muß, eine Bürgschaft von entscheidendem Gewicht. Sündlose Vollkommenheit und religiös-sittliche Irrthumlosigkeit bedingen sich ja gegenseitig, und Jesus selbst beruft sich auch, wie wir gesehen, dafür, daß er die Wahrheit sage und daß seine Lehre nicht sein, sondern dessen sei, der ihn gesandt habe, vor allem auf die Unmöglichkeit, ihn einer Sünde zu zeihen, und auf die Thatsache, daß er allezeit thue, was dem Vater gefällt*).

Allein die Lehre für sich allein ist nicht schon *Offenbarung*; sie bildet zwar einen Bestandtheil derselben, aber doch nur einen abgeleiteten, secundären, und setzt überall, insbesondere aber im Christenthum ein ursprünglicheres und umfassenderes Ganzes, einen Inbegriff *thatsächlicher* göttlicher Kundgebungen voraus. Die Lehre kann uns auch im besten Falle nur sagen, wie wir Gott zu denken haben; von der Offenbarung dagegen, wenn sie eine vollkommene sein soll, verlangen wir, daß sie uns Gott *zeige*, wie er *ist*, daß sie uns sein Wesen manifestire. Sie wird, ohne einen Denkbeweis aufzustellen, an und für sich der stärkste reale Beweis für das Dasein und Walten Gottes sein, indem sie den Gott, von dem sie ein Zeugniß und Lebensausdruck ist, unserem ganzen inneren Leben so wirksam nahe bringt, als dies überhaupt möglich ist, indem sie vor allem das Wesen Gottes selbst enthüllt und für uns zur Anschauung bringt.

So aufgefaßt, können wir als die vollkommene Offenbarung nur eine solche erkennen, die sich in einer Persönlichkeit vollzieht, und durch deren gesammte Lebensbethätigung vermittelt ist. Denn wenn Gott selbst als der unendlich vollkommene, selbstbewußte Geist wesentlich Person ist und das wahre Verhältniß der geschaffenen Geister zu ihm nicht anders, denn als Verhältniß von Person zu Person gedacht werden kann, so muß auch die alle Offenbarung vollendende Manifestation Gottes im Bereich

*) Joh. 8, 46 u. 8, 28. 29. S. oben S. 145—149.

der Menschheit, in der sich dann zugleich das Verhältniß Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott in seiner Vollkommenheit verwirklicht, diejenige Lebensform haben, welche unter allen, die wir kennen, die höchste ist, die Lebensform der Persönlichkeit. Nur in dieser Form kann sich die Fülle göttlichen Geistes und göttlicher Liebe, der ganze Inbegriff dessen, was nach der ethischen Seite das Wesen Gottes ausmacht, entsprechend darstellen und Gott der Menschheit so nahe treten, daß sie seiner nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit ganz theilhaftig zu werden vermag; nur in ihr kann sich das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott als wirkliches und wahrhaftiges Leben ausprägen; und nur durch sie kann auch eine wiederherstellende schöpferische Lebensmacht dergestalt in die Geschichte der Menschheit hineingepflanzt werden, daß sich nun von diesem realen Mittelpunkt aus das höhere Leben derselben in organischem Zusammenhang zu erneuern und zu entwickeln vermag. Demnach werden wir sagen dürfen: je persönlicher die göttliche Offenbarung ist, je mehr sie sich nicht blos als religiöse Lehre oder Gesetzgebung, sondern als Personleben ausdrückt, eine desto höhere ist sie; die vollkommene, abschließende Offenbarung aber wird nothwendig eine solche sein, die ganz in der Gestalt einer heiligen, das Wesen und den Willen Gottes menschlich veranschaulichenden Persönlichkeit zu ihrem wesentlichen Ausdruck kommt.

In diesem Sinn ist Jesus die Offenbarung Gottes, und zwar Er selbst in seiner Person und in dem ganzen Inbegriff dessen, was von dieser Person in Wort und That ausgeht, was sich in und an ihr in Leiden und Verherrlichung, Erniedrigung und Erhöhung vollzieht. So stellt er sich selbst dar. Er sagt*): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", und spricht damit auf's deutlichste aus, daß bei der Hinführung zum wahren Leben alles auf seiner Person beruhe und daß er dabei nicht blos als ein Wahrheitslehrer, sondern als die persönlich gewordene, als Leben erschienene Wahrheit angesehen sein wolle; er bezeichnet sich in der gleichen Richtung als den, der den Menschen den Namen des Vaters, d. h. den Inbegriff seines in der Welt und Menschheit sich kundgebenden Wesens geoffenbart habe**); er versichert ebenso, daß zur wahren Erkenntniß des Vaters nur der gelangen könne, dem der Sohn es offenbaren will***); und in der Stelle, in welcher er von einem Erkennen redet, welches zugleich das ewige Leben sei, verbindet er mit der Erkenntniß des

*) Joh. 14, 6.
**) Joh. 17, 6.
***) Matth. 11, 27.

allein wahren Gottes unmittelbar die Erkenntniß dessen, den derselbe gesandt habe*). Ueberhaupt überall, wo es sich um die vollkommene und heilbringende Erkenntniß Gottes handelt, wird von Ihm selbst alles auf die Vermittelung durch seine Person gestellt und es geschieht ohne Zweifel ganz im eigenen Sinne Jesu, wenn dann auch im apostolischen Kreise der Sohn als derjenige bezeichnet wird, durch den, nach verschiedenartigen vorangegangenen Offenbarungen, Gott zuletzt als durch den Abglanz seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens sich vollständig geoffenbart habe**).

Diese persönliche Lebensoffenbarung Gottes aber haben wir in Jesu gerade als dem Sündlos-Heiligen. Sein ganzes Leben athmet Gott, wurzelt in Gott und ist nur erklärbar aus Gott. Einen stärkern Thatbeweis für das Dasein und Walten Gottes als ein solches Leben einer solchen Persönlichkeit gibt es nicht und kann es nicht geben. Wenn Gott hier nicht gegenwärtig zu schauen und zu fühlen ist, wo wäre er dann überhaupt zu finden? Daß er aber zu finden und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sei, sagt uns jedes Wort und jede Handlung Jesu, verkündet uns auf's stärkste seine ganze Lebenserscheinung, in welcher die Realität einer höheren, himmlischen Ordnung der Dinge so überwältigend vor Augen tritt. Und nicht blos das Sein Gottes wird durch ihn gewiß, sondern auch das Wesen Gottes enthüllt sich in ihm, und zwar — was eben wesentlich zur Offenbarung gehört — auf eine durchaus neue, bisher noch nicht zum durchdringenden Bewußtsein gekommene Weise. Bis dahin war vornehmlich die Macht, die Herrlichkeit, die unantastbare Erhabenheit Gottes klar erkannt und seine Gnade nur wie von ferne geahnt worden. Nun aber, in dem Sündlos-Heiligen, der für die sündige Welt in den Tod geht, in dem „eingebornen Sohne voller Gnade und Wahrheit," tritt vor allem das in das helleste Tageslicht, was das innerste Wesen Gottes ausmacht, was, wie man treffend gesagt hat, das Göttlichste in Gott ist: seine heilige Liebe, seine zuvorkommende, sündenvergebende, todüberwindende und lebenschaffende Gnade***). In ihm, dem Sündlosen, der aber doch nur für die Sünder lebt, wird Gott erst ganz so offenbar, wie es für das Heil einer Sündenwelt nothwendig war; und gerade dies geschieht am wenigsten nur durch Lehre und Verkündigung, sondern vor allem so, wie es allein schöpferisch

*) Joh. 17, 3.
**) Hebr. 1, 1—3.
***) Vergl. Dorner, Jesu sündl. Vollk. S. 57, überhaupt den ganzen vierten Abschnitt.

wirksam geschehen konnte, durch die unmittelbar eingreifende That, durch ein Ganzes von Heilsthatsachen und Heilswirkungen, die wieder ihren Mittelpunkt in der gottmenschlichen, die heilige Liebe Gottes selbst darlebende Persönlichkeit Jesu haben. In dem unmittelbar göttlichen Liebeswunder des ganzen Seins und Lebens Jesu erschließt sich auch das Wesen Gottes als Liebe in einer Weise, wie sie höher und vollkommener nicht gedacht werden kann, und es erfüllt sich darin vollständig das tiefe johanneische Wort*): „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden."

Aber es handelt sich bei der Offenbarung nicht allein um das Wesen, sondern auch um den Willen Gottes; und von dieser Seite springt es noch mehr in's Auge, wie Jesus als der Sündlos-Heilige die persönliche Offenbarung Gottes an die Menschheit ist. Soll nämlich der Sünder, und das sind ja alle, zum gottgefälligen Menschen werden, so kommt es, die sittliche Seite angesehen, vor allem auf zweierlei an: einmal, daß er die Sünde erkenne und darüber im Innersten eine göttliche, Reue bewirkende Traurigkeit empfinde; sodann, daß ihm das Gute in seinem ganzen Umfang lebenskräftig zum Bewußtsein gebracht werde. Beides aber, niederbeugende Erkenntniß der Sünde und belebende Erkenntniß des Guten, wird, wie durch kein andres Mittel, hervorgerufen durch die heilige Lebenserscheinung Jesu, und da diese ihren wahren Grund in Gott hat, so stellt sie sich auch als sittliche Offenbarung Gottes dar.

Erkenntniß der Sünde und Schmerz über dieselbe wirkt allerdings auch schon das sittliche Gesetz, das positive sowohl als das ungeschriebene im sittlichen Bewußtsein. Allein es ist klar, daß es nicht blos auf Sündenerkenntniß und Sündenschmerz überhaupt ankommt, sondern vor allem auch auf die Reinheit und Tiefe von beidem, und in dieser Beziehung muß alsbald einleuchten, daß ein ganz andrer Eindruck gemacht wird vom concreten Leben, als vom abstracten Gesetz**).

Die Sündenerkenntniß hat jederzeit ihr Maaß an der Erkenntniß des Guten. Je sicherer und vollständiger diese, desto reiner und tiefer jene. Nun wir man aber nicht leugnen, daß kein Gesetz eine so sichere und vollständige Erkenntniß des Guten

---

*) Joh. 1, 17.
**) Vergl. Martensen, christl. Dogmatik. §. 109. S. 233.

zu geben vermag, wie das durch alle Versuchungen und Kämpfe hindurchgeführte Leben eines wahrhaft Heiligen. Das eigene sittliche Bewußtsein und die Stimme des Gewissens, wo es mit Zartheit gepflegt wird, spricht wohl auch mit einiger Sicherheit; aber doch ist es nicht irrthumslos, vielmehr hat es stets eine Beimischung des Subjectiven, ist selbst in den Gesammtzustand der Sünde verstrickt und kann, wie tausend Fälle zeigen, irre gehen, ja sogar bis zu furchtbarer Verblendung irre gehen, wenn es nicht durch ein klar vorgehaltenes objectives Maaß erleuchtet und geregelt wird. Sicherer ohne Zweifel ist in seinem festen Bestande das positive Gesetz, aber ihm mangelt, wie auch schon dem Gesetz im Inneren die lebendige Vollständigkeit für die Erkenntniß des Guten. Es steht über dem Leben und außerhalb desselben, es gibt seine Gebote in abstracter Allgemeinheit, es stellt auch, selbst im alten Testament, die Norm des Guten nicht in höchster Vollendung, in der ganzen Tiefe freier Innerlichkeit auf. All dies Mangelhafte ist überwunden in der sündlosheiligen Lebenserscheinung Jesu: da haben wir ein sicheres Maaß, ein objectiv gewordenes Gewissen; da eine unüberschreitbare Vollendung des Guten im Princip und eine lebendige Durchführung desselben durch alle Verhältnisse hindurch; und darum wirkt nothwendig dieses heilige Lebensbild eine ganz andre Erkenntniß der Sünde, eine viel reinere und tiefere, viel sichrere und vollständigere, als alles Gesetz.

Und nicht blos von der Sündenerkenntniß gilt dies, sondern auch vom Sündenschmerz. „Oder sollte nicht der, welcher den schlechthin Gerechten in persönlicher Lebendigkeit und Wahrheit, welcher die Reinschrift des menschlichen Wesens und Wollens anschaut, folglich auch die Schönheit und Vollkommenheit, die Herrlichkeit und Güte des heiligen göttlichen Willens inne wird, viel tiefer gedemüthigt werden, und weit freier, wahrer sich selbst erniedrigen, als wer nur den harten, todten Befehl sich und seinen Neigungen gegenüber zu stellen hat*)?" Dieser Gerechte weist aber auch in seiner Verwirklichung des Guten überall nicht blos auf das Gesetz, sondern auf Gott hin: darum tritt seinem heiligen Bilde gegenüber mehr als sonst irgendwie der Characterzug der Sünde in's Bewußtsein, vermöge dessen sie Abfall von Gott, Untreue gegen ihn ist, eben damit aber auch die schwerere Verschuldung, die in ihr liegt. Und zugleich hat er im Kampf mit der Sünde sein reines Leben geopfert; in seiner Person steht vor dem Sünder die Liebe, die sich auch für ihn in den Tod

*) Nitzsch in der deutschen Zeitschrift, 1852. Nr. 10. S. 81.

gegeben hat: eine wie viel innigere Trauer über die Sünde muß dies erwecken, als der bloße Gedanke der Gesetzesübertretung! In diesem Sinne liegt in der Lebenserscheinung Jesu die durchgreifendste Krisis; es wird durch ihn ein unmittelbares Gericht über die Sünde vollzogen, welches in seiner Reinheit und Heiligkeit sich als göttliches kund gibt; es steht in seiner Person für die Erweckung von Sündenerkenntniß und Sündenschmerz eine Lebensmacht in die Menschheit, von welcher jeder, der sie erfährt, inne werden muß, daß sie von oben stammt und ein Bestandtheil der Offenbarung des heiligen Gottes ist.

Noch wichtiger jedoch ist die positive Seite. Nicht nur die Sünde in ihrer ganzen Stärke, auch das Gute in seiner ganzen Reinheit und Lebensfülle muß dem sündigen Menschen zum Bewußtsein gebracht werden: denn wie könnte er es zum Inhalt und Ziel des Lebens machen wollen, ohne seine Schönheit und Liebenswürdigkeit, überhaupt sein volles Wesen zu kennen? Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß in und mit der sittlichen Anlage selbst auch der Grund zu der Idee sittlicher Vollkommenheit gelegt ist. Aber gerade wenn wir in dieser Idee etwas der wahren Menschennatur nicht Widersprechendes und Fremdes, sondern Entsprechendes und Zugehöriges sehen, drängt sich um so stärker die Frage auf: wie kommt es doch, daß das inhaltvolle Bewußtsein, das lebenerfüllte Bild des vollkommen Guten sich nicht jederzeit und überall in der Menschheit findet? Daß es auch da, wo es in voller Ausprägung auftritt, nur allmählig, nur mit Schwierigkeit und unter Kämpfen in die Gemüther eindringt? Der Grund liegt einfach darin, daß der Mensch nicht aus sich zu erzeugen vermag, was nicht in ihm lebendig ist. In ihm leben aber konnte das Bild des vollkommen Guten nicht, weil die Sünde es nicht zur freien Entfaltung kommen ließ. Es schlummerte in ihm: denn sonst hätte es durch keine Macht in seinem Inneren erweckt werden können und wäre ihm stets ein unverständliches geblieben; aber es lebte nicht in ihm: denn sonst hätte er es im klaren, vollen Bewußtsein gehabt. Daß es aber nicht in ihm lebte, zeigt die Geschichte. Das Höchste, zu dem die gebildete Vernunft vor Christo sich erhob, war die Idee der Gerechtigkeit, der sich selbst genügenden, zwischen falschen Extremen besonnen die Mitte haltenden Tugend, die Uebereinstimmung mit den Gesetzen und mit dem, was von jedem verständigen Menschen gelobt wird*); und auch darüber verhandelte

*) S. Nachweisungen im Einzelnen bei Roth über die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles, Stud. u. Krit. 1850, 2, S. 265 ff. — und

man mehr in den Schulen, als daß das allgemeine Bewußtsein davon erfüllt gewesen wäre. Dagegen das, einer ganz andern Sphäre angehörige Bild heiliger Liebe, das Bild einer Liebe des Guten um Gottes willen, der erbarmenden, suchenden, für das Seelenheil Anderer sich opfernden Liebe, war auch der gebildetsten Vernunft vor Christo fremd, ja es mußte ihr als einer blos natürlichen nicht blos fremd sein, sondern als etwas Widernatürliches, Ueberspanntes erscheinen. Dieses Bild konnte nur thatsächlich, durch ein wirkliches Leben in die Menschheit eingeführt werden, und in dem Leben, wodurch dies geschah, haben wir nicht blos ein Product der Menschheit, eine Steigerung der vorhandenen Menschennatur, sondern, weil damit in den Zusammenhang des sündigen Geschlechtes ein ganz Neues, das wahrhaft Heilige hineintritt, die Wirkung des Geistes aus der Höhe, eine Gotteswirkung anzuerkennen: es ist eine Mittheilung Gottes an die Menschheit, ebenso gut auf dem sittlichen Gebiet als Offenbarung zu bezeichnen wie das, was wir auf dem religiösen so nennen*).

In der Person Jesu ist dieses Bild gegeben, und zwar in ihm dem Sündlosheiligen, der, indem er ganz in Gott lebte, nicht nur der vollkommen Gerechte war, sondern zugleich eine Liebe bewährte, die sich in ihrem heiligen Ernst und in ihrer unbedingten Hingabe als göttliche beurkundete. Er ist der Mensch, wie er vor Gott gilt, und darum auch der volle, lebendige Ausdruck des Willens Gottes an die Menschheit. In ihm ist die Sonne der Gerechtigkeit für die Menschheit aufgegangen, in seinem Lichte sehen wir auch das Licht des Sittlichen erst in seiner vollen Klarheit.

Daß in solcher Weise ein klares Bild, ein festes und höchstes Maaß des Guten vorhanden sei, ist ohne Zweifel für die sittliche Entwickelung der Menschheit von unermeßlichem Werth; die Bedeutung der Sache steigert sich aber noch, wenn wir die Art und Weise erwägen, wie sie sich vollzog. Den Bildern des Guten und Edeln, die wir vor Jesu finden, mangelt die Kraft, den Menschen in seiner Lebenstiefe und die Menschheit als Ganzes

---

Schaubach das Verhältniß der Moral des class. Alterthums zur christlichen, ebendaselbst 1851, 1, S. 59 ff.

*) „Die Christologie muß nicht mehr blos ein Kapitel in der Dogmatik sein, sondern sie muß auch ein Kapitel für die Ethik werden" — sagt Ackermann in einer schönen Recension über die Harleß'sche Ethik in Reuters Repert. 1852, 4, S. 39. Man kann noch mehr sagen: nicht blos ein Kapitel der Ethik muß sie werden, sondern deren principielle Grundlage. Christus ist in vollkommen gleicher Weise Princip der sittlichen Offenbarung, wie der religiösen. Vergl. de Wette, Lehrb. der christl. Sittenl. Berl. 1833, §. 3 u. §§. 41–52.

mächtig zu erfassen und wirklich umzuwandeln, freilich schon deshalb, weil ihr Inhalt noch nicht der höchste ist; noch mehr aber deshalb, weil sie nur Erzeugnisse des Denkens und zwar eines auf die höheren Bildungskreise sich beschränkenden, nicht für alle zugänglichen Denkens sind, oder, wenn sie, wie im alten Bunde, unter göttlicher Autorität und in allgemein faßlicher Gestalt erscheinen, doch nur als Forderung auftreten, nicht als Erfüllung. Mit Jesu dagegen tritt das Entscheidende ein, daß das Bild des vollkommen Guten nicht blos von einer bestimmten Persönlichkeit aufgestellt wird als Gedankenbild, sondern in ihr verwirklicht ist als Lebensbild, und daß es darum nicht blos den höchsten Werth hat für die sittliche Anschauung und Erkenntniß, sondern auch die höchste Wirkungskraft für das sittliche Wollen und Handeln.

Es kommt aber zugleich das Weitere hinzu, daß diese Verwirklichung in Jesu einen ebenso allumfassenden als allverständlichen Character hat. Das Bild des Guten in Jesu ist allumfassend: es veranschaulicht innerhalb der Bedingungen, unter denen jeder Mensch steht, den Bedingungen der Individualität und des Geschlechtes, der Familie und der Nationalität das wahrhaft und allgemein Menschliche und kann darum jedem genügen, wie er auch in Beziehung auf jene Bedingungen gestellt sei*); es ist durchgeführt durch alle, für das menschliche Leben wesentlichen Verhältnisse, zumal die versuchungsvollsten und schwierigsten, und zeigt darum nicht blos daß, sondern auch wie das Gute unter allen Umständen siegreich behauptet werden könne; es ist verwirklicht nicht in einzelnen hervorragenden Tugenden, gleichsam stückweise, sondern in der Ganzheit des Lebens, als volles einheitliches Werk aus der innersten Harmonie des Geistes heraus, und stellt sich deshalb dar, wie das wahre für alle nachahmbare Vorbild es thun muß: nicht als Muster zum Copiren im Einzelnen, sondern als Typus zur Aneignung des wahren Geistes im Ganzen. Es ist nicht minder auch allverständlich: denn während es eine Tiefe und einen Reichthum besitzt, vermöge deren es von menschlicher Auffassung und Darstellung nie erschöpft werden kann, ist es doch zugleich in so großen, mächtigen, unmittelbar ergreifenden Zügen in die Menschheit hineingestellt, daß auch das einfältigste Gemüth, der Sinn des Kindes es fassen kann und selbst der Widerstrebende unwillkürlich davon getroffen wird. So können wir von dem sittlichen Bilde Jesu sagen: es ist ein allgeltendes, und es findet auch nach dieser Seite

*) Man vergleiche hier das S. 43—46 in Betreff der Universalität des sittlichen Characters Jesu Gesagte.

das Wort des Apostels*) seine Anwendung: „Hier ist kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib"; denn für alle in gleicher Weise ist dieses Bild bestimmt, damit sie es in sich aufnehmen, und alle sind in gleicher Weise bestimmt für dieses Bild, damit es in ihnen fort und fort lebendig werde. Was aber so, obwohl wahrhaft menschlich, doch in allumfassender Größe über der ganzen Menschheit steht, was, ohne von der Menschheit hervorgebracht zu sein, doch die Bestimmung hat, stets in sie einzugehen, das trägt das Siegel göttlicher Offenbarung an sich.

b. Der Sündlosheilige als Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit.

Wenn die Offenbarung des göttlichen Wesens und Willens ein nothwendiges Mittel des Heils ist, so ist sie doch nicht für sich ausreichend zur Bewirkung desselben. Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ja nicht blos ein Verhältniß von Intelligenz zu Intelligenz, sondern von Person zu Person; es soll das ganze Leben umfassen, und zwar wird dies um so mehr gefordert, als es sich dabei um die Stellung der Creatur zu ihrem Schöpfer, also zu dem handelt, welcher nach allen Beziehungen der Grund und Träger ihres Lebens ist. Hier kann nur volle Lebens- und Liebesgemeinschaft als das wahrhaft Genügende angesehen werden. Aber ihr steht die Sünde, die an und für sich ein Gegensatz wider Gott ist, entgegen; und die Sünde, welche mit der Schuld, die sie in sich schließt, und den Folgen, die sich an sie knüpfen, eine reale Macht im menschlichen Leben ist, kann nicht etwa nur durch Mittel des Erkennens, auch wenn dieses das denkbar reinste und vollkommenste wäre, hinweggeschafft werden. Ihr muß, um sie zu brechen und aufzuheben, eine andre, gleichfalls reale, aber höhere Macht entgegengestellt werden, und dies kann nicht von dem Menschen, sondern nur von Gott aus geschehen: denn nur Gott kann dem Menschen seine Sünde vergeben und deren Schuld tilgen, nur von Gott kann die Versöhnung ausgehen, nur Gott kann in der thatsächlichen Mittheilung seiner Gnade eine Macht aufstellen, welche größer ist als die Sünde mit allen ihren Wirkungen und Folgen. Dennoch wird es, weil die Versöhnung für Menschen gestiftet werden soll, auch nur zu vollziehen sein durch entsprechende menschliche Vermittelung, und zwar eine solche, die zu-

*) Gal. 3, 28.

gleich geeignet ist, an die Stelle der überwundenen Sünde ein neues Lebensprincip des Guten zu setzen. Gerade eine Vermittelung dieser Art aber finden wir, wie nun zu zeigen ist, in Jesu dem Sündlosheiligen.

In Ihm, dem Sohn Gottes, der mit dem Vater eins ist, haben wir nicht blos eine bildliche und symbolische Darstellung, sondern eine thatsächliche Verwirklichung und Mittheilung der heiligen Liebe und rettenden Gnade Gottes zu erkennen. Alles, was er ist, thut und leidet, faßt sich darin zusammen, die sündige Menschheit wieder in die Gemeinschaft Gottes zurückzuführen, ihr die göttliche Gnade zuzuwenden, die wahre Versöhnung zwischen ihr und dem heiligen Gott zu Stande zu bringen. Insbesondere aber nimmt hierbei sein Leiden und Sterben, welches der Gipfelpunkt seines ganz in Selbstopferung aufgehenden Lebens ist, eine so entscheidende Stelle ein, daß wir darauf vor allem andern unser Augenmerk zu richten haben.

Zunächst und vor allem wird von Jesu selbst in dieser Beziehung seinem Leiden und Sterben eine im höchsten Grad entscheidende Bedeutung beigelegt. Sein Tod ist ihm ein durchaus wesentlicher Bestandtheil des göttlichen Rathschlusses und ein unentbehrliches Stück in dem von ihm zu vollziehenden Heilswerk*). Und wie dies gemeint sei, wird von ihm auch deutlich genug gesagt. Er nennt sich den guten Hirten, der, während der Miethling vor dem einbrechenden Wolf flieht, sein Leben läßt für die Schafe, auf daß sie Leben und volles Genüge haben**). Er bezeichnet sich als das Weizenkorn, welches, damit es nicht allein bleibe, sondern viele Früchte bringe, in die Erde fallen und ersterben muß***). Er vergleicht sich, den Menschensohn, mit der Schlange, die Moses in der Wüste zur Heilung vom Schlangenbiß erhöhte†), und deutet damit auf seine Erhöhung an's Kreuz††), welche bewirken werde, daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Er will sein Leben hingeben als Lösegeld für Viele†††), als Preis zur Loskaufung der Seelen, die der Schuld und Strafe verhaftet sind. Sein Blut soll fließen zur Vergebung der Sünden*†), und es soll, indem es vergossen wird, das Blut des neuen

*) Luc. 24, 26. 46. 47.
**) Joh. 10, 11—16.
***) Joh. 12, 24.
†) Joh. 3, 14. 15.
††) Joh. 8, 28.
†††) Matth. 20, 28.
*†) Matth. 26, 28.

Bundes*), also das Blut werden, durch welches der Bund der vollkommenen Vereinigung, der wahren Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit seinen förmlichen Abschluß und seine Weihe empfängt. Und ebenso will er auch andrerseits sein in den Tod dahingegebenes Leben als das alleinige Mittel angesehen wissen, durch welches das wahre Leben in der Menschheit geschaffen werde: sein Fleisch soll die rechte Speise, sein Blut der rechte Trank sein, um die Genießenden, die im Glauben ihn in sich Aufnehmenden, mit ihm zu vereinigen und des ewigen Lebens theilhaftig zu machen**).

So spricht sich über die Bedeutung seines Leidens und Sterbens der aus, welcher als Bürgschaft für die Wahrheit seiner Rede ein heiliges Leben einsetzt. Sein Tod ist ihm ohne Zweifel das Hauptmittel zur Entsündigung, Versöhnung und Neubelebung der Menschheit, und wenn er denselben auch nicht dem Worte nach als Sühnopfer bezeichnet, so thut er es doch dem Sinne nach, und die Apostel haben dann dies auch bestimmt zum Ausdruck gebracht. Indem wir nun unter diesem Gesichtspunkt den Tod Jesu näher in's Auge fassen, kann es nicht unsre Absicht sein, die darin sich vollziehende Thatsache der Versöhnung und Erlösung in ihrem ganzen Umfange zu erörtern***), sondern wir werden, dem Gange unserer Betrachtung gemäß, nur das hervorheben, was hierbei in unverkennbarem Zusammenhang mit der sündlosen Heiligkeit Jesu steht und worauf diese durch ihr inneres Wesen hinführt. Indem wir bei dieser Betrachtung vorzugsweise auf die Bedeutung des Todes Jesu als Sühnopfer gewiesen sind, werden wir in der Kürze zu zeigen suchen: wie einerseits dem Tode Jesu eine solche Bedeutung nicht zuerkannt werden könnte, wenn er nicht in Wahrheit der sündlos Reine wäre; wie aber auch andrerseits daraus, daß er dies ist, diese Bedeutung sich in naturgemäßem Zusammenhang von selbst ergibt.

Das Sühnopfer im allgemeinen beruht darauf, daß ein Reines, Unschuldiges und Unbeflecktes dahin gegeben, Gott dargebracht wird für das Sündige, Schuldbefleckte und Strafwürdige, um die Rettung des letzteren zu bewirken. Es soll das durch die

---

*) Marc. 14, 24. Luc. 22, 20.

**) Joh. 6, 51—58.

***) Eine treffliche, nach allen Seiten durchgeführte Entwickelung des Ganzen ist gegeben von Schöberlein in den Aufsätzen über die christliche Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845, 2, so wie über das Verhältniß der persönl. Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung, ebendas. 1847, 1; und neuerdings in einem umfassenden Artikel über die Lehre von der Versöhnung in Herzogs Real-Encyklopädie, B. 17, S. 87—143.

Sünde unterbrochene Verhältniß des Menschen zu Gott wiederherstellen, den Sünder mit Gott aussöhnen, und tritt da ein, wo eine Erkenntniß der Sünde und der Heiligkeit Gottes, so wie des darin liegenden Gegensatzes aufgegangen ist und demgemäß ein Bedürfniß der Entsündigung und Begnadigung empfunden wird. Annähernd finden wir dies schon in heidnischen Religionen, in voller Energie aber erst in der Religion des alten Bundes, weil hier erst das volle Bewußtsein der Heiligkeit Gottes und, dem göttlichen Gesetze gegenüber, der Strafbarkeit des sündigen Menschen gegeben war. Hier hatte das Opfer wesentlich den doppelten Zweck: einerseits das Gefühl der Sünde und Verschuldung zu beleben und demselben einen kräftigen Ausdruck zu verschaffen, andrerseits dem Darbringenden die Gewißheit der göttlichen Gnade zu vermitteln und ihn wieder in das rechte Verhältniß zu Gott zu setzen. In beiden Beziehungen lag der Gedanke der Stellvertretung zu Grunde: das Thieropfer, in welchem der Opfernde etwas von dem ihm Eigenen, gleichsam zu seiner Person Gehörigen hingab, mit welchem er durch Handauflegung sich unmittelbar in Verbindung setzte und dessen Schlachtung er in der Regel selbst vollzog, bildete das Selbstopfer des Darbringenden ab und der Tod, den das Thier litt, galt für die Strafe, die er hätte erleiden sollen; hinwiederum erhielt er in Folge seiner Reue und kraft der Verheißung, die auf dem Opferdienst ruhte, die Gewißheit, daß Gott das Lösegeld annehme und dem Sünder sich wieder in Gnaden zuwende.

Dieser Opferdienst nun, wie entschieden aus religiösem Bedürfniß entsprungen, wie tief bedeutsam und wie geeignet für die gegebene Entwickelungsstufe er auch war, hatte doch zugleich an sich etwas Unzulängliches und vermochte das, was eigentlich gefordert wurde, wirkliche Sündenaufhebung und Heiligung, nicht auf gründliche, nachhaltige Weise zu leisten. Das Ganze war symbolische Darstellung, nicht wirklich sittliche Handlung; die Sünde wurde im allgemeinen empfunden, aber nicht in ihrem ganzen Umfang erkannt, und die göttliche Gnade versinnbildet, aber nicht auf reale Weise mitgetheilt. Der Opfernde stand zu dem Opferthiere in einer willkürlichen, nicht in einer nothwendigen Beziehung; das Opfer blieb ihm ein äußerer Vorgang, der nicht in sein eigenes Innere verpflanzt wurde, und da der Gegenstand desselben ein Thier war, dem man zwar als einem Gott geweihten den Charakter der Heiligkeit beilegte, die Heiligkeit selbst aber nicht wesentlich einwohnte, so konnte auch eine Kraft der Heiligung von ihm nicht ausgehen. Hiernach konnten diese Opfer wohl auf einige Zeit das Schuldbewußtsein stillen,

nicht aber die Sünde selbst aufheben und an deren Stelle die reale Gemeinschaft Gottes und ein neues Leben setzen, und darum war, wie wir schon angedeutet, kein Opfer dieser Art bis in den innersten Lebensgrund und auf alle Zeit hinaus wirksam, sondern es mußten immer wieder neue Opfer dargebracht werden. Es war damit eine zeitliche Lösung der Spannung zwischen Gott und dem sündigen Menschen gegeben, aber keine „ewige Erlösung erfunden*)."

Das nun, was hier nicht geleistet zu werden vermochte, die Herstellung eines innerlichst gottversöhnten, wirklich sündefreien Lebens, wurde durch Christum geleistet. Jedoch geschah dies nicht durch bloße Beseitigung des Opferdienstes, sondern dadurch, daß das im Opfer Angestrebte, aber nicht Erreichte, von ihm in der That verwirklicht ward: indem seine, des vollkommen Heiligen, freie Selbsthingabe für die Sünder als das eine wesenhafte, zugleich heiligende und darum für immer wirksame Opfer an die Stelle jener nur vorbildenden Opfer trat, welche ebendamit, weil sie in einem Höheren ihre wahre Erfüllung gefunden, von selbst aufhören mußten.

Ein freies Selbstopfer solcher Art hat die sündlose Reinheit dessen, der es darbringt, zur nothwendigen Voraussetzung und Grundlage. Schon der Gedanke, es nur überhaupt darbringen zu wollen, konnte mit innerer Berechtigung nur von einer Persönlichkeit gefaßt werden, die sich vor Gott vollkommen rein wußte; aber dargebracht von einer Persönlichkeit, die dies wirklich war, konnte dasselbe auch die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlen.

Das Opfer Jesu ist, im wesentlichen Unterschiede von den frühern Opfern, vor allem nicht blos Vorgang und Darstellung, sondern sittliche Handlung und freie Selbstthat; es hat einen durch und durch ethischen Charakter. Jesus, in dessen Person Opfer und Priester in eins zusammenfallen, hat, wie der Hebräerbrief es ausdrückt, sich selbst durch den ewigen Geist geopfert**), und in dieser Selbstopferung die höchste Freiheit bewährt: denn wie sehr auch sein Tod durch die Umstände herbeigeführt war, so wurde er doch zugleich ganz aus eigenstem Willensentschluß von ihm übernommen. Dieser höchste Act der Freiheit ist schon an sich nur zu denken als Resultat eines durchaus reinen, von aller sündigen Selbstliebe entbundenen Wollens, als Höhepunkt eines Lebens, welches selbst ein vollkommenes Opfer war. Zugleich

*) Hebr. 9, 12.
**) Hebr. 9, 14.

aber wird solche Selbstbestimmung zum Tode nur dann als eine wahrhaft sittliche, von jedem Anflug des Schwärmerischen freie betrachtet werden können, wenn sie auf der vollen Gewißheit von der Nothwendigkeit dieses Todes für den göttlichen Heilsplan, für die Erlösung der Menschheit und die Stiftung des Reiches Gottes beruhte. Diese Gewißheit konnte nur Der haben, der vermöge seiner Heiligkeit und seiner Einheit mit Gott eine zweifellose Einsicht in das Ganze des göttlichen Rathschlusses und Heilswillens besaß. Er konnte sich aber auch für die Sünder nur darbringen wollen, wenn er sich selbst als durchaus Reinen wußte und so seine Darbringung als ein wirklich gottgefälliges Opfer ansehen durfte. Denn es war ja eine Grundbestimmung des Opfers, daß es makellos sei, um Gottes würdig zu sein. Die physische Makellosigkeit des Thieropfers steigerte sich beim persönlichen Selbstopfer von selbst zur sittlichen Makellosigkeit. Wußte also der, welcher sich als Opfer zur Entsündigung der Menschheit hingeben wollte, sich selbst vor Gott in irgend einer Beziehung unrein, so lag darin nicht blos ein Widerspruch, sondern ein Frevel; machte er aber nicht auch entschieden den Eindruck, ein völlig Reiner zu sein, so lag der Gedanke nahe, er leide nicht in Folge fremder, sondern eigener Sünde und Schuld. Nur bei dem ganz Sündefreien war die Gewißheit gegeben, daß das Leiden, wenn es auch zu seiner göttlichen Vollendung gereichte, doch einzig und allein durch die Sünde Anderer herbeigeführt und zu deren Heil übernommen sei*).

Die Hauptsache jedoch ist, daß in der sündlosen Heiligkeit Jesu ein wesentlicher Grund lag, warum durch seine freie Hingabe das wirklich erreicht ward, was durch die früheren Opfer nur angestrebt wurde: volle Erkenntniß der Sünde, reale Mittheilung der göttlichen Gnade, Stellvertretung im wahren, innerlichen Sinne, thatsächliche Aufhebung der Sünde und Pflanzung eines neuen Lebens der Heiligung an deren Stelle.

Zuerst kommt uns, indem wir die Selbstaufopferung des Sündlosen anschauen, die Sünde in ihrem absoluten Gegensatz gegen die Heiligkeit zum vollsten Bewußtsein. Schon weil beides hier neben einander in der ausgeprägtesten Gestalt auftritt, die sich unbedingt hingebende Liebe und die Sünde in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, wird beides in seinem Wesen klarer, als es auf irgend einem andern Wege geschehen könnte, so daß selbst dem stumpfen Sinn das Verständniß dafür aufgehen muß. Aber es muß auch jedem einleuchten, daß das Sündhafte, welches hier

*) Hebr. 7, 26. 27.

zum Vorschein kommt, nicht etwas Vereinzeltes ist, sondern nur eine besonders prägnante Aeußerung der allgemeinen Sündenmacht, welche überhaupt in der Menschheit vorhanden ist und auch in uns ihre Wirkung ausübt. Der Heilige Gottes stirbt „nicht im Kampfe mit der Sünde in besonderer Erscheinung, sondern mit der Sünde schlechthin“*), um deren Gesammtmacht zu brechen, und es stellt sich in seinem Tode ebensowohl die Gewalt der Sünde, als deren Gottwidrigkeit in unvergleichlicher Schärfe dar. Wenn es aber, wie wir gezeigt, überhaupt kein wirksameres Mittel zur Hervorrufung voller Sündenerkenntniß und wahren Sündenschmerzes gibt als das Lebensbild des sündlos Reinen, so geht nothwendig diese Wirkung im höchsten Maaße aus von der Anschauung des Gekreuzigten, des für die Sünde der Welt sich Hinopfernden, und niemand kann leugnen, daß dieses Opfer in unendlich schärferer und tieferer Weise die Sünde zum Bewußtsein bringt, als alle früheren Opfer, die nur eine allgemeine Mahnung an die Sünde enthielten, nicht aber dem Sünder den Spiegel heiliger, in freier Weise für ihn leidender Liebe vor die Seele stellten.

Aber wichtiger ist auch hier das Positive. Die früheren Opfer konnten die göttliche Gnade nur darstellen; das Selbstopfer Jesu wendet sie dem Sünder wirklich zu und theilt sie auf thatsächliche Weise mit. Steht nämlich der Sündlose in solcher Einheit mit Gott, daß wir seine Liebe als wirkliche Liebesoffenbarung Gottes selbst, daß wir ihn als die persönlich gewordene göttliche Liebe anerkennen müssen, so muß dies in der wirksamsten Weise sich zusammenfassen in der höchsten That seines Lebens, in seinem freien Liebestod, indem ebensowohl der, welcher sich als Sohn Gottes bewährt hat, sich selbst in unbedingter Liebe dahin gibt, als auch Gott des eigenen Sohnes nicht verschont, um ihn zum Heile der Menschheit dahin zu geben. In dem Opfertode des Heiligen haben wir in der That den versöhnten und gnädigen Gott, indem sich darin die ewige göttliche Liebe, die ihrer Natur nach eine sündenvergebende und heilbewirkende ist, nicht blos offenbart, sondern auch so darbietet, daß sie nun unmittelbar von dem Sünder aufgenommen werden kann. Und zwar geschieht dies nicht nur unbeschadet der göttlichen Heiligkeit, sondern vielmehr so, daß dadurch die Forderungen derselben erst wirklich erfüllt werden, indem, wie sich leicht darthun läßt, das Opfer des Sündlosen in ganz anderer Weise, als

*) de Wette, Wesen des christl. Gl., §. 57, S. 297.

die früheren Opfer, eine stellvertretende Bedeutung und heiligende Wirkung hat*).

Wider die Sünde selbst kann in Gott nur ein gerechter, mit aller Energie auf deren Vertilgung gerichteter Unwille bestehen. Er kann daher gegen den Sünder *als solchen* nicht ein gnädiger, sondern nur ein heilig zürnender Gott sein und nur so kann ihn auch der Sünder, wenn das Gewissen in ihm rege ist, erfahren. Soll Gott dem Sünder seine Gnade zuwenden, so wird dies allein unter der Bedingung geschehen können, daß die Scheidewand der Verschuldung hinweggeschafft, zugleich aber auch der Grund zur Heiligung des Sünders gelegt wird. Da aber andrerseits der Sünder auch, um einen neuen Lebensgrund der Heiligung zu gewinnen, eine Bürgschaft und Zuversicht der göttlichen Gnade haben muß, so ist nach beiden Seiten hin eine Vermittelung nothwendig; und hier tritt nun der heilige Gottes- und Menschensohn lebend, leidend und sterbend als stellvertretender Mittler ein und begründet in seiner unbedingten Hingabe an Gott und die Menschheit die reale Möglichkeit der Sündenvergebung und Gnadenzuwendung Gottes, der Wiederherstellung und heiligenden Lebenserneuerung des Sünders.

Hierbei verhält es sich jedoch wesentlich anders, als bei den vorbildlichen Opfern. Diese brachten es mit sich, daß die Sünde auf ein bewußtloses, gar nicht selbst in der sittlich-religiösen Lebenssphäre stehendes Geschöpf nur von außen übertragen wurde. Jesus dagegen geht kraft seiner erbarmenden Liebe, aber unberührt von der Sünde, selbstbewußt und rückhaltlos in die Sünderwelt ein, faßt als ein wirkliches Glied derselben in heiligem Mitleiden die Sünden Aller in seinem Herzen zusammen und läßt, indem er sie vor Gott freiwillig auf sich nimmt, die Folgen derselben in ihrer furchtbarsten Gestalt so über sich ergehen, als ob er selbst der schwerste Uebelthäter und Sünder wäre. Damit thut er der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die Menschheit in vollem Maaß Genüge und vollbringt, sich dafür in den Tod gebend, eine Sühne für die allgemeine Sünde, welche die Sünder selbst zu leisten nicht im Stande gewesen wären. Auf diese Weise wird die Scheidewand zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit hinweggenommen und das gestörte Grundverhältniß so wiederhergestellt, daß sich die göttliche Liebe ungehemmt der Menschheit zuwenden und mittheilen kann: Gott schaut in dem Sohne seines Wohlgefallens die Menschheit als die zunächst in diesem

*) Vergl. über den Gegenstand auch *Rothe's* Ethik in dem Abschnitt: der Erlöser und sein Erlösungswerk, B. 2., S. 279—312.

vollkommen wiederhergestellte und dann auch durch ihn in den Einzelnen wiederherzustellende; der Sünder aber kann im Hinblick auf den heiligen Gottessohn, der zur Vergebung der Sünden sein Blut vergossen hat, das Vertrauen fassen, daß er einen wirklich versöhnten und gnädigen Gott habe.

Daß dem so sein kann, beruht wieder auf dem Wesen der Gemeinschaft, welche sich durch Christum in der vollkommensten Weise verwirklicht und im Ganzen seines Werkes eine so wichtige Stelle einnimmt. Während nämlich Christus auf der einen Seite in so unbedingter Einheit mit Gott steht, daß seine ganze Erscheinung, vornehmlich sein Tod, zur realen Liebesoffenbarung Gottes selbst wird, steht er auf der andern Seite zugleich in vollester Lebensgemeinschaft mit den Menschen, hat nichts für sich, sondern alles nur für sie, wirkt nicht für ein besonderes Gut, sondern für das gemeinsame Heilsgut Aller, und vermöge dieser Hingabe, die ihn ganz mit der Menschheit einigt, ist er nicht mehr als für sich seiendes Individuum, als Einzelner zu betrachten, sondern als der die ganze Menschheit in sich Schließende, als deren stellvertretendes Haupt. Wächst aber solchergestalt Christus mit der Menschheit innerlich zusammen, so theilt er ihr auch alles mit, was er ist und hat. Es bildet sich zwischen ihm und den Menschen ein Austausch heiliger und seliger Art, vermöge dessen Er, wie er ihre Sünde und Schuld auf sich genommen und ihren Tod erduldet hat, so auch sie seiner Gerechtigkeit, seines Friedens, seiner Seligkeit theilhaftig macht und ihnen alles schenkt, was er für sie erworben hat.

Aber dies setzt freilich zugleich voraus, daß wir auch unsrerseits in seine Gemeinschaft eingehen, das in ihm dargebotene Heil im Glauben ergreifen und dadurch die versöhnende Kraft seines Lebens und Sterbens uns aneignen. Und hier tritt nun noch weiter der Unterschied der alten Opfer und des einzigwahren Versöhnungsopfers Christi recht klar hervor. Während jene nämlich, obwohl sie eines Eindrucks auf den Opfernden auch nicht verfehlen konnten, doch ihrer Natur nach für den, dessen Versöhnung sie bewirken sollten, ein Aeußerliches blieben, ohne mit wirklich erneuernder und belebender Kraft in sein Inneres einzudringen, liegt es dagegen von selbst im Wesen des Opfers Christi, daß es, wo ein nur irgend empfänglicher Sinn vorhanden ist, gar nicht etwas nur Aeußeres und Fremdes bleiben kann, sondern sich mit Nothwendigkeit in das Gemüth einpflanzt und insbesondere den, der es sich gläubig aneignet, in die innigste Le-

bensbeziehung zum Gegenstand des Opfers setzt. Das geschieht darum, weil dieser Gegenstand eine Person und das Opfer selbst die freie That heiliger Liebe ist. Damit geht von demselben ein Strom der Liebe und des Lebens aus, es knüpft sich ein Band zwischen dem sich selbst Opfernden und dem das Opfer sich Aneignenden und durch diese innere, persönliche Vereinigung theilt sich dem Letzteren eine Kraft mit, vermöge deren mit der Gewißheit der Sündenvergebung und Versöhnung zugleich der reelle Anfang eines neuen Lebens und wirklicher Ueberwindung der Sünde gesetzt wird.

Fassen wir den Gedanken der Stellvertretung in solcher Weise, so wird derselbe, während er in blos äußerlicher, rechtsförmiger Fassung ein todter und verwerflicher ist, zu einem durchaus lebendigen und wahren. Das Bindeglied bildet das, was der Apostel Paulus so tiefbedeutsam das „in Christo sein" nennt, die gliedliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Haupte. In dieser Gemeinschaft, vermöge deren der Geist und das Leben Christi auf ihn übergeht, hat der Gläubige an allem Theil, was Christi ist; in ihr weiß und erfährt er Gott als einen gnädigen; in ihr, wenn sie auch nur in ihren ersten Anfängen begonnen, steht er nicht mehr blos für sich Gott gegenüber, sondern als ein Christo Einverleibter, dem sich ebendarum, auch wenn noch Sünde in ihm ist, Gott in seiner Erbarmung mittheilen kann, weil in der Gemeinschaft mit Christo dem Heiligen die Herrschaft der Sünde gebrochen und der Grund zu deren vollständiger Ueberwindung gelegt ist. Wenn also gesagt wird: Gott begnadigt die Sünder in Christo, so heißt das nicht: er thut es vermöge eines willkürlichen Gnadenactes, sondern er thut es vermöge eines inneren, nothwendigen Zusammenhangs, weil er sie, sobald sie mit Christo vereinigt sind, als solche sieht, in denen — nicht vermöge eigener Kraft, wohl aber vermöge der Wirkung Christi in ihnen — die Bürgschaft wirklichen Freiwerdens von der Sünde gegeben ist*). Zugleich ist klar, wie das Opfer Christi, wenn ihm diese Bedeutung zukommt, als das ein für allemal gültige anerkannt werden muß**). Es schließt ganz und für alle Zeiten die Kraft in sich, die göttliche Gnade und das neue Leben zu vermitteln. Es kann also nicht mehr die Rede sein von objectiver Wiederholung dieses Opfers, sondern nur von subjectiver, d. h. von einer solchen inneren Nachbildung desselben in jedem Gläubigen, vermöge deren er,

*) Schleiermacher der christl. Gl. II, 145. §. 104.
**) Hebr. 7, 27. 9, 12. 26. 28.

eben dadurch auch Priester, sich selbst in Christo als geistliches Opfer Gott darbringt.

In diesem Sinne erkennen wir in Jesu als dem Sündlosen den einzigen wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen: denjenigen, in welchem Gott der Menschheit seine Gnade zuwenden, die Menschheit aber diese Gnade mit aufgedecktem Angesicht schauen, gläubig ergreifen und dadurch selbst in das göttliche Bild verklärt werden kann. Daran knüpft sich aber von selbst auch noch ein Weiteres an. Jesus, indem er als der sündlos Heilige die Lebensgemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott wiederherstellt, wird eben damit zugleich der Stifter der wahren Gemeinschaft unter den Menschen selbst, der Gründer eines über Alles, was sonst die Menschen trennt, hinausreichenden Gottes- und Glaubensreiches, und in dieser, nicht minder fundamentalen Stellung haben wir ihn gleichfalls näher zu betrachten.

c. Der Sündlosheilige als Stifter der wahren Menschengemeinschaft.

Da der Mensch seiner innersten Natur nach auf Gemeinschaft angelegt ist, so sind auch alle wesentlichen Thätigkeiten und Grundgestaltungen des menschlichen Lebens gemeinschaftbildend. Ueberall finden wir ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ein Handeln und Hervorbringen der Einen, ein Auffichwirkenlassen und Aneignen der Andern, einen Zusammenschluß des Gleichartigen und ein Ausscheiden des Fremdartigen, und wer sich der hieraus hervorgehenden Wechselwirkung ganz entziehen wollte, dessen Persönlichkeit würde sich eben gar nicht gesund und vollständig entwickeln können. So entstehen mit innerer Nothwendigkeit auf der Grundlage der Familie, als der alles bedingenden Urgemeinschaft, die Gemeinschaften des bürgerlichen, staatlichen und nationalen Lebens und, theils innerhalb derselben, theils auch beziehungsweise über sie hinausgreifend, die Gemeinschaften der Kunst und Wissenschaft, überhaupt des Verkehrs auf den verschiedenen geistigen Gebieten. Alle diese Gemeinschaften jedoch, wie groß und bedeutsam sie sein mögen, haben immer ihre sehr bestimmt bemessenen Schranken: sie sind entweder an örtliche Gränzen gebunden oder hängen untrennbar mit einer eigenthümlichen Art des Volksthums, der Begabung, vielfach auch der Bildungsstufe oder Lebensstellung zusammen und tragen darum ihrer Natur nach stets auch ein Princip der Sonderung in sich. Sie vereinigen nicht die Menschen als solche, sondern immer nur nach einer besonderen Be-

stimmtheit ihres Wesens und schließen ebendamit alle die aus, welche an dieser Bestimmtheit nicht Theil haben.

Nun besteht aber auch eine Lebensaufgabe, welche allen Menschen ohne Ausnahme gemeinsam ist und für welche alle, indem sie gottebenbildliche Wesen sind, auch die Begabung besitzen: es ist die Herstellung des rechten Verhältnisses zu dem heiligen und lebendigen Gott und zu allem, was Mensch heißt. Diese Aufgabe ist, wie sie die schlechthin allgemeine ist, so auch die unbedingt höchste, und wenn für die Lösung irgend einer Menschheitsaufgabe eine geordnete Wechselwirkung und Gemeinschaft gefordert ist, so ist es bei dieser der Fall: denn nur auf dem Boden der Gemeinschaft kann das Leben der Frömmigkeit und Sittlichkeit auf gesunde Weise sich darstellen und bethätigen, nur aus ihm kann es auch die zu seiner Entwickelung und Vollendung nothwendige Nahrung ziehen, während Isolirung hier nothwendig gleichbedeutend wird mit Verkümmerung, Verwilderung oder Vernichtung. Es muß also, wenn in dieser Beziehung das Wahre und Höchste erreicht werden soll, nothwendig auch eine Gemeinschaft geben, welche, indem sie jede sonstige Schranke überwindet, ihrer inneren Natur nach darauf angelegt ist, alles Menschliche ohne Unterschied zu umfassen und alle Menschen ihrer, für alle gleichen ewigen Bestimmung entgegenzuführen. Erst wenn eine Gemeinschaft von solcher Beschaffenheit da ist, wird auch für jede andre Vereinigung der Menschen der rechte Lebensgrund gelegt und die Möglichkeit gegeben sein, daß das, was sonst die Menschen naturgemäß scheidet, nicht zu einem feindselig Trennenden werde, sondern die verschiedenen Berufskreise und Individuen, ja auch die verschiedenen Völker sich als solche erkennen, die nicht blos für sich, sondern auch für einander da sind und die Bestimmung haben, sich zu gegenseitiger Förderung zu ergänzen und so ein Ineinanderwirken höherer Kräfte in der gesammten Menschheit herzustellen, die Menschheit selbst zu einem wirklichen, lebendigen Ganzen zu gestalten.

Eine Gemeinschaft dieser höchsten, menschheitumfassenden Art war nicht möglich, so lange das, was allein die Grundlage derselben bilden konnte, das Band des Menschen zu Gott, der Glaube, das religiös-sittliche Leben, noch nicht in reiner Gestalt und selbständigem Wesen vorhanden, sondern mit Anderem, Besonderem vermischt und dadurch selbst auch in die Stellung der Besonderheit und Particularität gebracht war. Dies war aber der Fall in der ganzen vorchristlichen Welt, und ist es heute noch in der außerchristlichen. Da finden wir überall eine Religion, die mit der besonderen Beschaffenheit des Landes, mit

der Eigenthümlichkeit der Nationalität, mit der Bildungsstufe und den Staatseinrichtungen eines bestimmten Volkes in so unablösbarer Verbindung steht, daß sie davon gar nicht getrennt werden kann; wir finden Natur- und Kunstreligion, Religionsstaat und Staatsreligion; aber wir finden nicht eine Religion, welche, frei von aller Solidarität mit jedwedem Fremdartigen, nur in ihrem eigensten Elemente lebte, welche nur sie selbst sein und zunächst für nichts anderes sorgen wollte, als für das, was ihres Amtes ist: das ewige Heil ihrer Bekenner. Diese Religion finden wir erst und allein im Christenthum. In ihm ist die Religion rein und vollständig auf ihr eigenstes Gebiet zurückgeführt, und damit der in sich selbstfeststehende Punkt gegeben, von dem aus der ganze Umkreis des menschlichen Seins zusammengefaßt und gestaltet werden konnte.

Gerade dies aber war nur zu bewirken durch eine Persönlichkeit, deren ungetheilte und alleinige Lebensaufgabe es war, das göttliche Ebenbild im Menschen nach allen Beziehungen rein, lebendig und für alle verständlich darzustellen, und von der diese Aufgabe auch in der That vollständig und in solcher Weise gelöst wurde, daß jeder Empfängliche davon ergriffen werden mußte. Diese Persönlichkeit ist in Jesu dem sündlos Heiligen erschienen. Er hat, indem er das religiöse Leben nicht nur in seiner Vollkommenheit, sondern zuerst auch in seiner unvermischten Reinheit und vollen Selbständigkeit offenbarte, ebendamit zugleich den Grund zu einer Gemeinschaft gelegt, welche, weil sie an keine äußere Bedingung irgend einer Art gebunden ist, alle Menschen in sich zu schließen im Stande war; von welcher aus eine freie, innerliche Einwirkung auf alle Gebiete des gemeinsamen Lebens, auf Kunst und Wissenschaft, Gesetzgebung und Politik geübt werden konnte, ohne daß sie jedoch, wenn sie ihrer ursprünglichen Bestimmung treu blieb, sich selbst unmittelbar mit diesen Dingen zu befassen oder gar an deren Stelle zu setzen brauchte.

In der Gründung einer solchen Gemeinschaft erkannte Jesus selbst einen wesentlichen Bestandtheil seiner Mission. Er ruft alle der Erlösung Bedürftige, also alle Menschen zu sich*); er will, daß alle in ihm eins werden, wie er mit dem Vater eins ist, und gerade an dieser Einigung durch ihn und in ihm soll die Welt erkennen, daß ihn der Vater gesandt habe**). Er verkündet das Reich Gottes als ein nahe herbeigekommenes, erschienenes***), als sein Reich; aber dasselbe soll nicht ein Reich von dieser Welt,

*) Matth. 11, 28.
**) Joh. 17, 21.
***) Luc. 10, 9. 17, 21.

sondern ein Reich der Himmel sein*), also zwar in der Welt sich entwickeln, aber dabei von himmlischen Kräften durchdrungen sein und erst in himmlischer Zukunft zur Vollendung gelangen. Für die irdische Entwickelung aber, in deren Verlauf er ausdrücklich ein Auseinanderhalten dessen, was Gottes, und dessen, was des Kaisers ist, also eine Scheidung des Geistlichen und Weltlichen als das Richtige bezeichnet**), will er zugleich auch eine aus allen Völkern, aus der ganzen Menschheit zu sammelnde Gemeinde***). Zu diesem Zweck sendet er die Apostel und rüstet sie mit seinem Geiste aus, und für den geordneten Bestand der von ihnen gegründeten Gemeinde, die demnach auch ganz entschieden als eine sichtbare sich darstellen sollte, trifft er auch bestimmte Anstalten, namentlich in der Einsetzung der Taufe und des heiligen Abendmahls, so wie in der Feststellung der Regeln, nach welchen die sich Verfehlenden in der Gemeinde zu behandeln seien†). Und in allem diesem ist er seiner Sache so gewiß, daß er nicht nur der Gemeinde, die er die seine nennt, eine unvergängliche, durch keine Macht zu überwältigende Dauer verheißt††), sondern sogar schon mit einem die ganze Weltentwickelung zusammenfassenden Blick die gesammte von ihm zu erlösende Menschheit als eine Heerde unter Ihm als dem einen Hirten schaut†††).

Aber Jesus wollte und verkündigte nicht blos eine solche Gemeinschaft, sondern er trug auch unmittelbar die Kraft in sich, dieselbe zu bilden und zu erhalten. Wenn eine allumfassende Glaubens- und Liebesgemeinschaft persönlicher Geister auch ein persönliches Haupt voraussetzt, so war Er der heilige Gottes- und Menschensohn, der sich vollständig an die Menschheit und für sie hingab, ganz von selbst dieses Haupt. Und wenn das Haupt so beschaffen sein muß, daß der Lebensgeist, welcher die Gemeinschaft durchdringen und beherrschen soll, in reiner, unerschöpflicher Fülle fort und fort von ihm ausströmen kann, so bot sich in ihm auch dies in vollem Maaße dar.

An und für sich besitzen ja die Menschen, beschränkt und sündhaft wie sie sind, nicht die Kraft, lediglich aus sich selbst heraus eine dauerhafte Gemeinschaft höchster Art zu Stande zu

---

*) Joh. 13, 36.
**) Matth. 22, 21.
***) Matth. 23, 19.
†) Matth. 18, 15—18.
††) Matth. 16, 18.
†††) Joh. 10, 16.

bringen: sie werden den lebenskräftigen Einigungspunkt dafür nur in dem über ihnen stehenden Heiligen finden können, welches sie über ihr eigenes Ich emporhebt, und sie, indem es sie mit sich vereinigt, zugleich unter einander zu lebendiger Einheit bringt. Aber es wird auch, sobald ein solches Höchste und Heilige die Gemüther wirklich ergriffen hat, die Einigung nicht ausbleiben können, weil in dem Göttlichen, wenn es leuchtend im Leben auftritt, eine magnetische Kraft liegt, welche die Geister aus der Isolirung herauszieht und mit einem unsichtbaren, mächtigen Bande zusammenschließt. Dieser Lebens-Magnet, diese unendliche Anziehungskraft ist in die Menschheit hineingesetzt in der Person des Göttlichen und Reinen, der sich in heiliger Liebe für sie geopfert hat. Von Ihm muß jeder, der dafür empfänglich ist, aus seinem engen Ich herausgezogen werden. Indem aber Christus durch den von ihm erweckten Glauben die Empfänglichen nicht nur aus dem eigenen Ich heraus, sondern auch in sein Leben hinein zieht und mit sich eins macht, einigt er sie eben damit unter sich selbst; und diese Art der Einigung ist zugleich die vollkommenste und dauerhafteste: denn sie vollzieht sich im Höchsten, der Mensch wird durch sie schon an und für sich über sich selbst emporgehoben, und es wird dadurch das, was sonst die wahre Gemeinschaft hindert, die Selbstsucht, im Keime ertödtet*).

Alles dies bezieht sich allerdings zunächst nur auf die von Christo im Glauben wirklich Ergriffenen. Aber diese sollen ja wieder das Salz der Erde und der Sauerteig sein, der allmählig die ganze Masse durchdringt; es soll durch sie eine immer weiter sich ausbreitende, ja endlich allumfassende Einigung herbeigeführt werden. Der Trieb dazu aber liegt in der Liebe, welche durch den Heiligen des Evangeliums in die Welt gekommen ist, der erbarmenden, suchenden und rettenden. Diese Liebe sieht in jedem, welcher der Hülfe bedarf, nicht nur den gemeinsamen Inhaber der menschlichen Natur, sondern es steht in demselben vielmehr Der vor ihr, welcher gesagt hat**): „Was ihr dem Geringsten unter meinen Brüdern thut, das habt ihr mir gethan." Sie erblickt in dem Sünder nicht blos den schuldvollen und strafbaren Menschen, in dem noch im Schatten geistlichen Todes

*) Man kann sagen, daß auch in dieser Beziehung Jesus eine stellvertretende Bedeutung hat. Die höhere Menschengemeinschaft, von der wir sprechen, ist ebenso etwas sittlich Gefordertes, wie die beschränktere bürgerliche und staatliche. Aber, während die Theilnahme daran für alle ein Bedürfniß und eine Pflicht ist, hätte doch keiner sie zu stiften vermocht, wenn nicht Christus mit der persönlichen Vollmacht und Befähigung, sie zu stiften, für alle eingetreten wäre.

**) Matth. 25, 40.

Sitzenden nicht ein fremdes, vielleicht sogar unheimliches Wesen, sondern in jenem wie in diesem den auch auf Erlösung und Gotteskindschaft Geschaffenen, der durch sie zum Reiche Gottes geführt werden soll. In dieser Liebe, weil sie, in unendlicher Fülle aus Christo strömend, nicht eine nur menschliche, sondern eine göttliche Quelle hat, ist die Bürgschaft gegeben, daß das Gottesreich durch alle Hemmungen siegreich hindurch dringen und endlich auch die Einigung der Menschheit im Ganzen bewirken werde.

So liegt in der Person Christi, des Heiligen, die ihr Werk aus innerer Nothwendigkeit heraus vollbringende Vereinigungskraft, welche zuerst freilich diejenigen, die ihm im Glauben angehören, zusammenbringt, dann aber auch diese dazu treibt, dem selbsterfahrenen Heil nach allen Seiten hin Bahn zu machen, damit Allen von Christo aus geholfen und Alle in diejenige Gemeinschaft hineingezogen werden, welche allein zur Befriedigung der höchsten, allgemeinmenschlichen Bedürfnisse für alle da ist, in die Gemeinschaft des Reiches Gottes, welches auch sichtbar in der Gemeinde der an den Erlöser Glaubenden, soweit sie nach seinem Wort und Willen geordnet ist, sich darstellt. Wo wäre etwas *Aehnliches* oder gar *Gleiches* zu finden? Keinem der größesten Weisen, Gesetzgeber und Staatengründer vor Christo kam es auch nur in den Sinn, eine Gemeinschaft zu stiften, welche die ganze Menschheit umfassen sollte*); und wenn es auch einem in den Sinn gekommen wäre, *wer* hätte diesen Gedanken ausführen können? *Nur* der *Heilige Gottes* konnte es, weil in ihm an und für sich die wahre Einigungskraft lag, weil in seiner Person das Reich Gottes schon enthalten war und aus ihm sich nur zu entfalten brauchte. In diesem Zusammenhang stellt sich uns *Christus* auch als der wahre *Mittelpunkt* der *Weltgeschichte* dar. Er ist es nicht blos in dem idealeren Sinn, nach welchem das frühere Geistesleben ein verlangendes Hinstreben auf ihn, das spätere ein durchgreifendes Bestimmtsein durch ihn erkennen läßt, sondern in dem viel realeren, wornach er der wirkliche Einigungspunkt, die göttlich schöpferische Lebensmitte der Menschheit ist, das pulsirende Herz und der beseelende Lebensgeist, vermöge dessen die Menschheit erst als ein höheres Ganze, als ein von göttlichen Lebenskräften durchwirkter Organismus zu Stande kommt. Auch erscheint es gerade in

*) Dies ist im Einzelnen ausgeführt in dem berühmten Werke *Reinhards*: über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Zuletzt in der 5ten Aufl. mit Zusätzen von *Heubner*, Wittenb. 1830.

diesem Zusammenhang gewiß ebenso bedeutsam als tiefbegründet, wenn Christus darauf, daß er die Menschen durch Einigung mit sich selbst und mit Gott unter sich einigt, den Glauben an seine göttliche Sendung gründet*), weil nur von Gott aus dieses denkbar höchste Werk zu vollbringen war.

d. Der Sündlosheilige als Bürge des ewigen Lebens.

Die durch Christum gestiftete Gemeinschaft aber — dies ist der letzte Punkt, den wir noch zu betrachten haben — ist nicht blos für dieses irdische Dasein bestimmt, sondern hat die Verheißung ewigen Lebens und siegreicher Vollendung in einer überirdischen, himmlischen Zukunft. Diese Verheißung bezieht sich ebensowohl auf jedes lebendige, innerlich mit Christo vereinigte Glied im Einzelnen, wie auf die aus solchen Gliedern bestehende Gemeinschaft im Ganzen; und auch dafür liegt die Grundbürgschaft in der sündlos heiligen Persönlichkeit dessen, welcher durch alles das, was er war und gethan hat, der alleinige Grund und das alles zusammenfassende Haupt dieser Gemeinschaft geworden ist.

Die hierauf bezügliche Verheißung wird zunächst von Jesu selbst mit höchster Zuversicht ausgesprochen. Von seiner eignen Person bezeugt er, daß der Vater Ihm, dem Sohne, gegeben habe, das Leben in ihm selbst zu haben**); niemand werde das Leben von ihm nehmen, sondern er lasse es von ihm selber und habe Macht es zu lassen und wieder zu nehmen***); auch ist er gewiß, durch Leiden und Tod nur wieder zu der Herrlichkeit einzugehen, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war†). Ebenso stellt er sich als den dar, welcher der Welt das Leben gibt und nennt sich in diesem Sinne selbst „die Auferstehung und das Leben††);" insbesondere will er die Seinen zu Genossen seines ewigen Lebens und seiner Verherrlichung machen: „Ich lebe" — spricht er†††) — „und ihr sollt auch leben" — „Wo ich bin, da soll auch mein Diener sein"*†) — und: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen,

*) Joh. 17, 21.
**) Joh. 5, 26.
***) Joh. 10, 18.
†) Joh. 17, 5.
††) Joh. 6, 33. 11, 25.
†††) Joh. 14, 19.
*†) Joh. 12, 26.

die du mir gegeben hast*)." Sie sollen hindurch dringen zum wahrhaftigen Leben**), und zu den „ewigen Hütten" gelangen***), in des Vaters Hause, wo viele Wohnungen sind und ihnen eine Stätte bereitet ist†), wo ein Tag für sie kommen soll, da sie „nichts mehr fragen werden", und eine Freude ihnen zu Theil werden, die „niemand von ihnen nehmen wird††)." Wenn er aber so von seiner Person als der das Leben in sich tragenden und lebengebenden und von den Seinen, theils im Einzelnen, theils insgemein als denen spricht, die durch ihn und mit ihm des ewigen Lebens theilhaftig werden, so verstand sich ein Gleiches auch von deren Gemeinschaft als solcher, von der in ihm vereinigten und in seiner Lebensordnung gegründeten Gemeinde. In diesem Sinne verkündigt er auch, wenn gleich in der hier allein angemessenen bildlichen Form, so doch in sehr bestimmter Weise, eine zukünftige vollkommene Verwirklichung des Reiches Gottes an sich†††), welche, nach schließlicher Ausscheidung der im Widerstreben Beharrenden durch ein göttliches Gericht, in einem ganz neuen Weltzustande*†) eintreten sollte. Zugleich aber verheißt er auch bis zu dieser Vollendung hin den Gläubigen, die noch auf Erden kämpfen, „bei ihnen zu sein alle Tage bis an der Welt Ende**†)."

Aber ergibt sich das, was hiermit von Jesu bezeugt und verheißen wird, nicht auch mit Nothwendigkeit aus dem inneren Wesen seiner sündlos-heiligen Persönlichkeit? Sehen wir zu, wie es sich in Betreff der hier in Betracht kommenden Hauptpunkte verhält!

Man weiß, daß es unter den Bekennern des christlichen Glaubens nicht wenige gibt, welche in Christo nichts anderes erblicken, als eine geschichtliche Person, die vor achtzehn Jahrhunderten gelebt und bestimmte Lehren vorgetragen, vielleicht auch ungewöhnliche Handlungen vollbracht hat, die aber außer durch das in dieser Beziehung Ueberlieferte zu den Jetztlebenden in keinem näheren, unmittelbaren Verhältniß stehe. An einem solchen blos

---

*) Joh. 17, 24.
**) Matth. 5, 22.
***) Luc. 16, 9.
†) Joh. 14, 2 u. 3.
††) Joh. 16, 22 u. 23.
†††) Luc. 13, 21—30 u. a. St.
*†) Matth. 19, 28. 26, 29.
**†) Matth. 28, 20.

historischen Christus können diejenigen, welchen es zugleich mit dem Glauben an sein Wort und mit seiner Nachfolge ein wahrer, gründlicher Ernst ist, gewiß schon etwas Heilbringendes besitzen; aber doch gilt ihnen der Ausspruch: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten?" und wenn sie den in den Evangelien uns entgegentretenden Christus genauer in's Auge fassen, werden sie sich auch selbst sagen müssen, daß dieser noch etwas ganz anderes sein will und, falls auch nur die Grundzüge seines Wesens richtig bezeugt sind, etwas ganz anderes sein muß, als nur eine vorübergegangene geschichtliche Erscheinung. Aus dem wirklich historischen Christus, insbesondere aber aus dem, der sich als der sündlos Heilige bewährt hat, erhebt sich von selbst auch der lebendige, der ewig lebende und in seinem ewigen Leben auch ewig wirkende Christus, und nur, wenn wir diese Momente hinzunehmen, haben wir auch den geschichtlich bezeugten Christus in seiner vollständigen Wahrheit.

Ist Jesus der sündlos Vollkommene und damit der heilige Gottes- und Menschensohn, der er selbst sein will, so ist er an und für sich eine Persönlichkeit, welche die Bürgschaft unzerstörbaren Lebens und höchster Verklärung in sich trug. Er hätte das gar nicht auszusprechen gebraucht; es ging unmittelbar aus seiner ganzen Lebensbethätigung hervor. Alles, was er redet und thut, deutet auf eine himmlische Ordnung der Dinge und ist von Kräften der Ewigkeit durchdrungen. Die Scheidewand, die uns das Reich des Unsichtbaren verdeckt, ist für ihn gar nicht vorhanden, sondern, wie er stets im Verkehr mit Gott ist, so schaut er auch stets in das ewige und unvergängliche Wesen hinein und wandelt darin als seinem eigentlichen Lebenselement. In dieser Weise offenbart er das wahre Leben als ein nicht erst zukünftiges, sondern als ein schon gegenwärtiges; aber dieses Leben ist zugleich von solcher Art, daß damit der Gedanke einer Vernichtung durch den Tod in unlösbarem Widerspruch stehen würde, daß es nur als ein vermöge innewohnender Kraft todüberwindendes und ewiges gedacht werden kann: wie denn auch die Auferstehung und Erhöhung Jesu, wenn wir sie im rechten Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit betrachten, immer als solche Ereignisse sich darstellen, die nicht blos als Wunderwirkungen Gottes von außen an ihn herankommen, sondern ebenso auch aus seinem eigenen inneren Wesen hervorgehen und nur eine Entfaltung des in ihm stets vorhandenen ewigen und göttlichen Lebens sind, welche nach Hinwegräumung der irdischen Schranken nicht ausbleiben konnte.

Der also, kraft innewohnenden göttlichen Lebens, Erhöhte

ist aber auch nicht anders denn als lebendig wirkend zu denken, und wenn sich schon während der irdischen Laufbahn sein Wirken auf die ganze Menschheit bezog, so wird nach dem Hinwegfallen der irdischen Schranken, der Kreis desselben nicht ein beschränkterer sein können. Wir werden uns dasselbe aber auch nicht blos in der Weise vorstellen dürfen, wie dies bei allen Personen, die mächtig in die Geschichte eingegriffen haben, der Fall ist. Solche Personen wirken freilich auch stets fort durch das, was sie gethan und geistig hervorgebracht haben, aber diese Einwirkung ist nicht eine unmittelbare und lebendig persönliche, sondern nur eine durch die geschichtliche Ueberlieferung vermittelte, von ihrer Person abgelöste Nachwirkung, welche, in je weitere Zeitferne die Personen zurücktreten, eine desto schwächere zu werden pflegt. Dabei können wir jedoch, wenn wir auf Jesum blicken, nicht stehen bleiben. Denn obwohl Er — auch nur diese geschichtlich vermittelte Wirkung angesehen — in Beziehung auf Tiefe, Umfang und Nachhaltigkeit derselben die höchste Stelle einnimmt, so macht er doch vermöge seiner Persönlichkeit und des von ihm vollzogenen Lebenswerkes zugleich auf ganz Anderes Anspruch. Er ist kraft seiner unbedingten Hingabe an die Menschheit, seines vollkommenen Gehorsams und seines heiligen Versöhnungstodes das königliche Haupt der Menschheit geworden, und ein, nicht blos figürliches, sondern wirkliches, lebendiges Haupt ist ja nicht denkbar ohne fortdauernde Einwirkung auf seine Glieder. Er ist aber auch als der in allen Lebenskämpfen bewährte und durch Leiden vollendete Gottes- und Menschensohn durch den Tod zu einer Herrlichkeit eingegangen, in der die Fülle des göttlichen Lebens und Wesens, welches, wenn auch in menschliche Schranken eingeschlossen, schon auf Erden in ihm war, sich vollständig und ungehemmt entfalten konnte, und vermöge dieser nur ihm zukommenden Stellung müssen wir bei ihm auch ein solches Wirken voraussetzen, welches göttlicher Art, also nicht durch Raum und Zeit bedingt und an die gewöhnlichen Vermittelungen gebunden, sondern ein unmittelbar persönliches, ein überall gegenwärtiges ist. Nur in diesem Sinn ist Christus der ewig lebendige und zugleich lebendig wirkende; aber daß er dies in solchem Sinn ist, folgt auch aus seiner durch vollkommene Heiligkeit in vollester Gemeinschaft mit Gott stehenden Persönlichkeit.

Aber ein ewiges Leben und Wirken des Hauptes ist wiederum nicht denkbar, wenn nicht auch die Glieder ewigen Lebens theilhaftig und für die Einwirkung des Hauptes empfänglich sind.

Schon die Idee Gottes als der persönlichen schöpferischen Liebe bringt es mit sich, daß die von Ihm geschaffenen Persönlichkeiten, denen Er sein Bild eingeprägt und die Er zu seiner Lebensgemeinschaft berufen hat, auch auf ein ewiges, vollkommenes Sein angelegt sind und nicht die Bestimmung haben können, mit dem leiblichen Tode sich lediglich in die Naturelemente aufzulösen. Aber noch anders gestaltet sich die Sache, wenn solche Persönlichkeiten auch Glieder Christi und mit Ihm innerlich eins geworden sind, wenn also das, wozu die Anlage in ihnen ist, auch schon angefangen hat, seine Verwirklichung zu finden. Denn, trägt Christus in der That seinem innersten Wesen nach das ewige Leben in sich und ist der Glaube wirklich das, was er seinem ursprünglichen Sinne nach sein soll: die mit der vollkommenen Hingabe an Christum sich vollziehende Aneignung seines Lebens, so daß nun Er das eigentliche Lebensprincip der Gläubigen wird*) — dann ergibt sich von selbst auch, daß die mit Ihm in wahre Lebensgemeinschaft Getretenen durch Ihn in dasselbe unvergängliche Wesen versetzt sind.

Am wenigsten kann man sich einen erhöhten, ewig lebenden Christus denken, der wirklich ein Haupt seiner Gläubigen wäre, aber nicht die Macht hätte, auch diese zu seiner Herrlichkeit einzuführen, sondern sie fort und fort durch den Tod verlöre. Es wäre ein höchst dürftiger Ersatz, wenn man sagen wollte: Er nehme ja doch immer wieder neue Glieder auf, auch wenn die alten dahinsterben. Vielmehr wäre es geradezu sinnlos, sich nicht blos ein himmlisches Haupt vorzustellen mit lauter nur irdischen Gliedern, sondern auch ein ewig lebendes Haupt mit Gliedern, die stets nur im Kommen und Gehen, im ewigen Wechsel begriffen sein sollten. So wenig man den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes vollziehen kann, zusammen mit der Vorstellung vom ewigen Dahinschwinden der von ihm hervorgerufenen menschlichen Persönlichkeiten: ebenso wenig ist der Glaube an einen wirklich lebendigen Christus vereinbar mit der Vorstellung vom ewigen Absterben seiner Glieder. Und wie man dort mit dem Glauben an persönliche Fortdauer zugleich den Glauben an den persönlichen Gott, der die Liebe ist, aufgeben und sich, wo nicht dem Atheismus und Materialismus, so doch der pantheistischen Lehre von einem zwischen Geburt und Tod rastlos wechselnden Allleben in die Arme werfen muß: so muß auch hier der ewig lebendige Christus sich erst in einen blos dagewesenen, aber auch bis auf die geschichtlichen Nachwirkungen gänzlich vorübergegangenen, also

*) Gal. 2, 20.

in einen in ganz beschränktem Sinne historischen, verwandelt haben, ehe man dieselbe Vergänglichkeit von seinen Gläubigen behaupten kann. Nein; entweder müssen wir sagen: wie die Gläubigen der Vernichtung anheim fallen, so war es auch bei Christo der Fall; oder wir müssen sagen: wie Er lebt und herrscht, so leben und herrschen mit ihm auch sie; Er hat sie „göttlicher Natur theilhaftig" gemacht*), Er hat ihnen seine Lebensgestalt eingeprägt, und eben damit auch das ewige Leben mitgetheilt: denn was wäre das für eine göttliche Natur, die schlechthin vergänglich wäre? und wie könnte Christus in sich selbst der wahrhaft Lebendige sein, wenn die höchsten personbildenden Wirkungen, die von ihm ausgehen, sich immer wieder in Nichts auflösten?

Dasselbe aber, was von den Gliedern Christi im Einzelnen gilt, gilt nothwendig auch von der Gesammtheit derselben, vom Gottesreich und dessen Darstellung in der Kirche, als dem Leibe Christi. Schon ursprünglich nimmt ja Christus den Einzelnen nicht als Einzelnen in seine Gemeinschaft auf, sondern als solchen, der zugleich ein Glied an seinem Leibe sein soll. Dieses Verhältniß kann nie wieder aufhören, sondern muß in steigendem Maaße ein immer nur innigeres werden. Vollendet sich aber in einem höheren Dasein das Leben des Einzelnen aus Christo in stetem Wachsthum, so muß sich gerade ebenso und in gleichem Maaße das Gemeinschaftsleben vollenden, bis der Leib Christi in seiner ganzen Fülle sich darstellt. Hierbei ist kein Moment zu denken, in welchem der Leib ohne das Haupt, das Reich ohne den König, aber auch keiner, in welchem das Haupt ohne den Leib, der König ohne das Reich sein könnte. Trägt das Reich Christi vermöge der seinem Stifter innewohnenden schöpferischen Kraft die Bürgschaft der Vollendung in sich, so liegt eben darin auch die Gewißheit seiner ewigen Dauer, und wir haben nur die Wahl entweder Christum gar nicht als wahren König eines realen Reiches zu denken, oder ihn zu denken als unvergänglichen, ewig herrschenden König inmitten seiner ewig triumphirenden Gemeinde.

Hat nun das in diesem letzten Abschnitt Entwickelte seinen guten Grund; bewährt sich also Jesus kraft seiner sündlosen Heiligkeit als der Eine innerhalb unseres gesammten Geschlechtes, in welchem Gottheit und Menschheit zu persönlicher Einheit ge-

*) 2 Petri 1, 4.

kommen und der Mensch des vollen göttlichen Wohlgefallens, das Urbild des Menschlichen erschienen ist; hat er ebendarum auch das Wesen und den Willen Gottes in vollkommener Weise für das Bedürfniß der Sünderwelt geoffenbart und die wahre Versöhnung zwischen ihr und dem heiligen Gott gestiftet; hat er zugleich auf diesem Grunde ein Reich Gottes unter den Menschen als höchste Menschengemeinschaft und Pflegestätte seiner Heilsgüter in's volle Dasein gerufen und dieser Gemeinschaft ebenso wie jedem lebendigen Gliede derselben ein Leben ewiger Seligkeit und Verherrlichung zur Gewißheit gemacht: dann hat er auch alle Grundbedingungen erfüllt, unter denen es dem durch die Sünde von Gott geschiedenen Menschen möglich wurde, wieder zur beseligenden Lebensgemeinschaft mit Gott zu gelangen, und hat dies zugleich in der Gestalt gethan, in welcher allein es auf wahrhaft lebendige und vollkräftig wirksame Weise geschehen konnte, in der Gestalt der Persönlichkeit, persönlicher Vorbildlichkeit und Mittlerthätigkeit. Ueber diese, Gottheit und Menschheit einigende Persönlichkeit hinaus ist der Natur der Sache nach eine höhere nicht denkbar, sondern sie ist und bleibt auf dem Gebiete des religiösen Lebens für alle Zeit das Höchste, „Jesus Christus gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit*)" — aber auch ihr Lebens- und Mittlerwerk, weil durch dasselbe die Wiederherstellung der Menschheit in die Gemeinschaft Gottes in der That bewirkt ist, kann nicht übertroffen werden und bedarf ebensowenig einer Vervollständigung, sondern ist für immer als ein in sich vollendetes und abgeschlossenes da, um nur stets auf's neue den Heilsbedürftigen zur Aneignung und zum immer tieferen Hineinleben in dasselbe dargeboten zu werden.

Hiermit aber sind wir bei dem Punkt angekommen, welchen wir im Eingang als unsern Zielpunkt bezeichnet haben, und welchen wir nunmehr auch als das Ergebniß alles Bisherigen aussprechen können: das Christenthum, das eben sein unveräußerliches Lebenscentrum in Christo hat, ja in allen seinen Wesensbestandtheilen schon in ihm enthalten ist, ist nicht blos eine Religion, die neben oder vor anderen Religionen auch ihre eigenthümlichen Vorzüge hätte, sondern es ist die Religion im eminenten Sinn, die in sich vollkommene und abschließende göttliche Heilsoffenbarung und Heilsanstalt; und daß es dies ist, dafür liegt zwar nicht die alleinige, aber doch eine höchste und entscheidende Bürgschaft in der sündlosen Heiligkeit seines Stifters.

*) Hebr. 13, 8.

Schluß.

Das Ergebniß unserer Betrachtung hat indeß nicht blos eine theoretische, sondern vor allem auch eine praktische Bedeutung und auch darüber wollen wir noch ein Wort hinzufügen.

Wenn der Apostel Petrus dem Heiden Cornelius sagt*), daß „in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, Ihm angenehm sei" — so liegt darin, wie der weitere Zusammenhang auf's deutlichste zeigt, nicht der Sinn, daß jede Art von Gottesfurcht und Rechtschaffenheit den Menschen schon an und für sich Gott vollkommen wohlgefällig mache, sondern der Apostel will sagen: es habe Gott gefallen, alle Menschen ohne Rücksicht auf ihren bisherigen Glauben — ob Juden oder Heiden — in die Gemeinschaft Christi und seines Reiches aufzunehmen, wenn in ihnen nur die entsprechenden religiös-sittlichen Grundbedingungen dazu vorhanden sind. Das Heil selbst aber gründet Petrus ebenso wie die andern Apostel nicht auf etwas, was der Mensch in Gottesfurcht oder Rechtschaffenheit vor Gott leistet, sondern allein auf Christum. Dies beweist ebenso unwidersprechlich seine unmittelbar nachfolgende Rede, wie er es auch auf's stärkste in dem andern bekannten Wort ausspricht**), daß „in keinem andern Heil und kein andrer Name den Menschen gegeben sei, darinnen sie sollen selig werden, als der Name Jesu Christi." Eben darin ist aber auch die Summe dessen ausgesprochen, was die ganze bisherige Entwickelung schließlich darthun sollte.

Hat nun die Person Christi eine so durchgreifend entscheidende Bedeutung für das Heil des Einzelnen und der ganzen Menschheit, so ist klar, daß alles davon abhängt, welche Stellung wir zu dieser Person haben; und ebenso klar, daß die rechte Stellung zu ihr nicht blos eine Sache der Erkenntniß sein kann, sondern weit mehr noch eine Sache des Herzens, des Gewissens, des Willens sein muß, weil überhaupt alles, was unser höchstes Verhältniß, das zum Göttlichen, betrifft, nicht allein das Wissen, sondern die ganze Persönlichkeit und am meisten das ethische Centrum derselben in Anspruch nimmt.

Gar keine Stellung zur Person Jesu zu haben, das ist, sobald uns einmal eine lebendigere Kunde von ihm geworden, schlechterdings nicht möglich. Denn es wohnt dem wahrhaft Heiligen eine Macht ein, die nie völlig wirkungslos sein kann, und der Mensch ist als ein, auch im sündhaften Zustande doch unaustilgbar sittliches und auf das Göttliche angelegtes Wesen so beschaffen, daß er gegen das Heilige, wo es ihm thatsächlich entgegentritt, oder kräftig zum Bewußtsein gebracht wird, nicht schlechthin gleichgültig zu bleiben vermag. Er kann sein geistiges Auge abwenden oder

*) Act. 10, 36.
**) Act. 4, 12.

gewaltsam verschließen; aber er wird, wenn doch ein Strahl vom Lichte des Heiligen in seine Seele hindurchdringt, nicht im Stande sein, sich so zu verhalten, als ob dasselbe gar nicht in der Welt wäre; er wird nothwendig eine Stellung zu demselben nehmen müssen.

Und diese Stellung kann, wenigstens auf die Dauer, keine mittlere sein, keine unentschiedene bleiben. Zwar scheint der Herr selbst mit dem Ausspruch: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns*)" — etwas Entgegengesetztes anzudeuten: ein nur eben nicht feindseliges Verhalten, welches aber doch auch schon anerkennenswerth wäre. Allein dieser Ausspruch bezieht sich lediglich auf die äußere Nachfolge Jesu im Zusammenschluß mit seinen Jüngern, auf die Gemeinschaftsverhältnisse des Christenthums. Wo es sich dagegen um das, viel wichtigere innere Verhältniß des Einzelnen zur Person Christi handelt, da gilt das andere durchschneidende Wort: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut**)". Anders aber ist es auch der Natur der Sache nach nicht möglich. Dem Heiligen und Göttlichen gegenüber gibt es für die menschliche Seele immer zuletzt nur ein Entweder — Oder: für oder wider, Zukehr oder Abkehr, freudiges Eingehen auf das darin sich darbietende Heil oder abweisendes Sichzurückziehen in sich selber, und in letzterem Fall dann auch ein mehr und mehr sich steigernder Widerwille, der zuletzt in förmlichen Haß übergeht. So hat die Erscheinung Jesu schon während seines Erdenlebens allseitig scheidend auf die Herzen und Geister gewirkt und deren Gedanken offenbar gemacht; so fordert sie auch heute noch unwiderstehlich eine Entscheidung, wo sie wahrhaftig bezeugt wird. Verzögert, hinausgeschoben kann diese Entscheidung werden, schwanken kann die Menschenseele zwischen dem Heiligen Gottes und der Welt, aber einmal eintreten muß die Entscheidung doch, und wenn sie nicht ausdrücklich durch einen bestimmten Willensentschluß getroffen wird, so ist eben das dauernde nicht *mit* Christo Sein selbst auch schon ein *wider* ihn Sein und muß sich auch unausbleiblich immer stärker als solches ausprägen.

Worin wird aber das rechte *mit* ihm und *für* ihn Sein bestehen? Es wird nicht darin bestehen, daß wir an seiner Erscheinung nur ein ästhetisches Wohlgefallen finden, sondern darin, daß wir sie in unserm Innersten liebhaben***); und wenn dem wirklich so ist, dann werden wir uns vor allem von Ihm, dem Heiligen, unserer Sünde überweisen und gründlich demüthigen lassen, aber auch Ihm, dem Sohne voller Gnade und Wahrheit, in rechtem Vertrauen uns hingeben und die von seiner Hand ohne unser Verdienst uns dargebotenen Heilsgüter, Vergebung der Sün-

*) Matth. 9, 40.

**) Matth. 12, 30. Luc. 11, 23. Ueber das Verhältniß der scheinbar entgegengesetzten Aussprüche zu einander s. meinen Aufsatz in der deutschen Zeitschrift 1851, Nr. 3 u. 4, bes. S. 29 ff.

***) 2 Timoth. 4, 8.

den, Leben und Seligkeit, willig und dankbar annehmen. Das alles zusammen aber heißt nichts anderes, als an ihn glauben; und so ist allerdings die allein richtige und zugleich über unser Heil entscheidende Stellung, die wir zu Christo einnehmen können, die Stellung des Glaubens. Aber der so gefaßte Glaube kann auch gar nicht anders, als ein lebendiger und zu allem Guten wirksamer sein. Denn wer in solcher Weise sich Christo vollkommen hingibt, dem theilt sich Christus auch wirklich mit, der nimmt auch das Leben Christi in sich auf und läßt seinen Geist in sich walten. Wo aber der Geist Christi ist, da ist auch seine Liebe in die Herzen ausgegossen und die Werke dieser Liebe ergeben sich dann von selbst. Von einem solchen Glauben brauchen also gute Werke nicht erst noch gefordert zu werden und „er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun*)."

Wer diesen Glauben von sich weist, der sei sich auch wohl bewußt, was diese Abweisung in sich schließt. Auf einen neutralen Boden kann er, wie wir gesehen, sich nicht zurückziehen. Auch an ihn wird schließlich die Nothwendigkeit herantreten, sich bestimmt für oder wider zu entscheiden: entweder dem Heiligen Gottes in Demuth und vertrauensvoller Hingebung sein Herz aufzuthun oder es gegen ihn zu verschließen und, abgewendet von ihm, das Heil, wenn er eines solchen überhaupt noch bedürftig zu sein glaubt, auf selbstgewählten Wegen zu suchen. Wenn er sich aber für das Letztere entscheidet, so thue er es in unverworrenem Hinblick auf die ganze Bedeutung der Sache. Er mag etwa der Meinung sein, Christum als den Sohn Gottes und Erlöser aufgeben, aber dabei doch den sittlich reinen Menschensohn als Vorbild festhalten zu können. Aber das ist nicht möglich. Denn der reine und vollkommene Menschensohn ist es ja selbst, der sich zugleich als den Sohn Gottes und allein heilschaffenden Mittler bezeugt, und seine reine und vollkommene Menschheit ist es auch, die uns mit innerer Nothwendigkeit auf seine göttliche Würde und die Wahrheit seines Erlösungswerkes hinführt, die für beides die stärkste Bürgschaft in sich schließt. Man kann hier nicht Eines haben ohne das Andere. Hat aber, wenn der Sohn Gottes und Welterlöser beseitigt ist, auch der heilige Menschensohn keine Stelle mehr: dann ist die einzige vollkommen reine Gestalt aus der Menschheit hinweggenommen und ihre ganze Entwickelung entbehrt des Mittelpunktes, auf den sie in Wahrheit hinstrebt, und von dem sie, nachdem er wirklich geworden, ihre tiefsten, schöpferischen Impulse empfängt: alle vorangegangene Hoffnung und Ahnung, daß doch einmal das wahre, gottgewollte Menschenbild in Wirklichkeit erscheinen werde, wäre dann ein leerer Wahn, aller lebensmäch-

*) Bekannte Worte Luthers aus der herrlichen Stelle über den Glauben in der Vorrede zum Römerbrief.

tige und todesfreudige Glaube, daß es in der That erschienen sei, eine kindische Thorheit gewesen, und das Menschenherz würde sich in allen seinen Bedrängnissen vergeblich nach einem göttlich heiligen, aber auch wahrhaft menschlichen Herzen umsehen, dem es ganz vertrauen, dem es sich unbedingt hingeben, von dem es vollen Trost und Frieden im Leben und Sterben empfangen könnte.

Wer sich dagegen jenem Glauben zuwendet, an den stellt derselbe die Forderung, daß er es auch ganz und vollständig, daß er es im rechten Sinne thue. Der Erlöser begnügt sich nicht mit halben und getheilten Herzen, sondern Er, der ganz der Unsrige geworden, verlangt auch, daß wir ganz die Seinigen werden. Und wer ihn aufnimmt, der soll ihn so aufnehmen, wie seine heilige Würde es fordert, in der Gestalt, in welcher Er selbst sich gibt. Er ist nicht da, um von denen, die seines Heiles bedürfen, erst nach ihrem Sinne gestaltet und gebildet zu werden, sondern sie haben die Bestimmung, sich von ihm in ihrem innersten Sein und Wesen bilden und gestalten oder vielmehr umbilden und umgestalten zu lassen und damit die Grundlage zu aller wahren, höheren Menschenbildung in sich aufzunehmen. Auch will Er, daß der Glaube an ihn sich nicht schüchtern im Heiligthum des Herzens verberge, sondern daß derselbe auch vor den Menschen freudig bekannt werde und als ein helles Licht aus dem ganzen Wandel hervorscheine*). Und wer mit ihm ist, der soll auch mit ihm „sammeln", also für die Zwecke seines Reiches wirken und den göttlichen Heils- und Reinigungskräften Christi nach allen Seiten immer mehr Bahn machen helfen. Dazu ist nicht blos ein besonderer Stand berufen. Alle Gläubigen sollen nach dem Vorbild des Einen hohen Priesters in ihrer Person und in allem, was sie thun, geistliche Opfer darbringen und die Tugenden deß verkündigen, der sie berufen hat aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht**). Nur in dem Maaß, in welchem neben der geordneten Thätigkeit der amtlich Berufenen zugleich dieser allgemeine Christenberuf erfüllt wird, wird auch die ganze Gemeinschaft immer vollständiger hineinwachsen in Den, der das Haupt ist, und von der Grundlage des in Ihm verwirklichten vollkommenen Glaubens aus auch das Leben des Sündlos-Heiligen sich immer mehr der Menschheit mittheilen.

---

*) Matth. 10, 32 u. 5, 16.
**) 1 Petr. 2, 5 u. 9.

Beilagen.

I.

Zur Geschichte und Literatur unseres Gegenstandes.

Die große Bedeutung, welche die Sündlosigkeit Jesu für den christlichen Glauben sowie für dessen Ausprägung in der Lehre hat, ist zu keiner Zeit verkannt worden. Doch ist das Verhalten der Kirchenlehrer und Theologen in dieser Beziehung nicht immer das gleiche gewesen. Man hat nicht immer in demselben Maaß das Wichtige und Folgenreiche der Thatsache begriffen; man hat ihr Verhältniß zu andern Bestandtheilen des Christenthums in verschiedener Weise bestimmt; man hat auch bei deren Behandlung verschiedene Zielpunkte im Auge gehabt und verschiedene Wege eingeschlagen.

Eine vollständige, im Zusammenhang mit der ganzen Lehr- und Lebensentwickelung der Kirche durchgeführte Darstellung der Art und Weise, wie in den verschiedenen Zeiten der Satz von der Sündlosigkeit Jesu aufgefaßt, begründet und verwendet worden, könnte wohl Gegenstand einer besonderen Monographie werden, die sicherlich ein nicht geringes Interesse darbieten würde. Uns würde hier die Lösung dieser Aufgabe zu weit führen. Indeß glauben wir doch das in der Einleitung bereits Angedeutete noch in einigen allgemeinen Zügen ausführen und namentlich die dort*) angegebene Literatur noch vollständiger machen zu sollen.

Für die Männer des apostolischen Zeitalters und insbesondere die hervorragendsten Apostel selbst war die sündlose Heiligkeit Jesu ein unveräußerlicher Bestandtheil, ja ein Grundfactor ihres Glaubens an ihn als den gottgesandten Messias, den wahren

*) S. 5, Anmerkung.

Gottes- und Menschensohn, den Versöhner und Erlöser der Menschheit. Sie reflectirten nicht über die Frage, aber sie gaben in sehr bestimmten und prägnanten Aussprüchen den Eindruck wieder, den Jesus in dieser Beziehung gemacht hatte, und wiesen auch schon deutlich auf die untrennbare Verbindung hin, in welcher die Sündlosigkeit mit andern Bestandtheilen des Christenthums, namentlich der versöhnenden, priesterlichen Thätigkeit Christi steht.

Diese apostolische Glaubensanschauung stand nun für die weitere Entwickelung der Lehre von Christo in der Kirche fest. An eine nähere Nachweisung der Sündlosigkeit Jesu, namentlich von geschichtlicher Seite, wurde nicht gedacht, weil man sie als eine sich schlechthin von selbst verstehende Thatsache, als einen im ganzen Organismus des Christenthums wesentlich mitbegründeten Glaubenssatz ansah. Doch wurde dieser Glaubenssatz allerdings schon frühe*), sobald die Lehre von der Person Christi zu bestimmterer Ausbildung kam, nachdrücklichst hervorgehoben. Wir finden dies bereits bei Irenäus und Tertullian, bei Clemens und Origenes**). Aber die Form und Stellung, die sie der Sache geben, ist eine verschiedene. Im Allgemeinen tritt uns der Hauptunterschied entgegen, daß entweder, wie von Tertullian, die Sündlosigkeit Christi aus seiner Gottheit abgeleitet, oder, wie von Origines, als ein eigenthümlicher, durch freie, nie getrübte Liebe des Göttlichen und Guten bedingter Vorzug der Menschenseele Jesu betrachtet wird, wodurch diese sich der vollständigen Einigung mit dem ewigen göttlichen Logos fähig und würdig gemacht habe.

Eine besondere Bedeutung erhält die Sündlosigkeit in der Christologie des Apollinaris. Er ging davon aus, daß mit der menschlichen Natur an und für sich die Wandelbarkeit im sittlichen Leben, die stufenweise Entwickelung, der Kampf und eben damit auch die Sünde gegeben sei; ein vollständiger Mensch war ihm nicht denkbar ohne Sünde***). Da nun aber doch auch

---

*) Als der Erste, bei dem der technische Ausdruck ἀναμάρτητος von Christo vorkommt, gilt der Kirchenlehrer Hippolytus. Gallandii Biblioth. II, 466. Dann finden wir die Bezeichnung mehrfach bei Clemens von Alexandrien; doch gebraucht dieser auch das noch mehr auf das Innerliche gehende Wort ἀνεπιθύμητος. Stromat. VII, 12.

**) Es ist hier nicht am Ort, alle Stellen der betreffenden Kirchenlehrer beizubringen. Ich verweise in Betreff des Irenäus auf Dunckers Christologie des Irenäus S. 219 ff. — in Betreff der andern auf die Dogmengeschichten von Hagenbach B. 1. §. 67 und von Baumgarten-Crusius B. 2. S. 162. Die Stellen der Kirchenväter gibt in einer gewissen Vollständigkeit Suicer im Thesaur. eccles. s. vv. ἁμαρτησία, ἀναμάρτητος. T. 1. p. 287—289.

***) Nachweisungen bei Hagenbach Dogmengesch. 1. §. 99. Ein

nach seiner Ueberzeugung der Erlöser schlechthin frei sein mußte von aller Sünde, ja erhaben über jeglichen Kampf mit ihr, so führte ihn dies auf die Annahme, es sei in Christo an die Stelle der ihrem Wesen nach nothwendig wandelbaren und sündhaften Menschenseele der ewige göttliche Logos getreten, welcher, in sich selbst unwandelbar und nur aus sich selbst sich bestimmend, allen Bewegungen im Leben Christi die unerschütterlich feste Richtung auf das Göttliche und Gute gegeben und ihn über jeden Kampf mit der Sünde*) emporgehoben habe. Wenn indeß durch diese Annahme die Sündlosigkeit Christi in hohem Grade sicher gestellt schien, so wurde durch dieselbe augenscheinlich ein anderes, gleichfalls wesentliches Glaubensinteresse verletzt: die Vollständigkeit der Menschheit Christi und die Wahrheit seines vorbildlichen Charakters als eines wirklich menschlichen, denn für beides mußte nothwendig auch eine vernünftige Menschenseele in ihm vorausgesetzt werden.

Es war daher wichtig, ebensowohl die Sündlosigkeit Christi als die Vollständigkeit seiner menschlichen Natur festzuhalten. In diesem Zusammenhang wies Athanasius**), indem er beides anerkannte, darauf hin, wie die Sünde, obwohl erfahrungsmäßig überall in der Menschheit vorkommend, doch nicht an und für sich zur menschlichen Natur gehöre, sondern vielmehr Sündlosigkeit deren ursprüngliches Wesen sei So habe Christus die ganze menschliche Natur annehmen können, ohne dadurch der Sünde unterworfen zu werden, ja er habe dies thun müssen, um zu zeigen, daß man auch als vollständiger Mensch sich von der Sünde frei erhalten könne. Von da an blieb beides in der Kirche anerkannt: die Vollständigkeit der Menschheit Christi und seine absolute Sündlosigkeit; und im Symbol von Chalcedon (v. J. 451) hat dieser Glaubenssatz auch zuerst seinen bekenntnißmäßigen Ausdruck gefunden. Hier wird, indem zugleich seine wahre und vollkommene Gottheit bezeugt ist, Christus bezeichnet als „wahrer Mensch, bestehend aus vernünftiger Seele und Leib, gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit und uns in allem gleich, ausgenommen die Sünde" — so daß also nun der Satz von der Sündlosigkeit auch ein ausdrücklich von der Kirche festgestellter und sanctionirter war.

---

bekannter Ausspruch des Apollinaris war: ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία. Der menschlichen Natur kommt an und für sich das τρεπτόν zu.

*) In diesem Sinne sagt Apollinaris: οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ.

**) Contra Apollin. Lib. II.

Damit war diese Lehre für das kirchliche Gebiet zu ihrem Abschluß gekommen und es findet in Betreff derselben keine wesentliche Veränderung mehr statt. Sie tritt jetzt mehr nur als Gegenstand der theologischen Erörterung auf; aber auch dieses in umfassenderer Weise erst in der neueren Zeit.

Das Mittelalter hielt einfach an den gegebenen kirchlichen Bestimmungen fest, erkannte aber zugleich die Bedeutung der Sündlosigkeit in vollem Maaße an. Zwar wurde auch von Scholastikern eingeräumt, daß, wenn man die menschliche Seele Jesu lediglich für sich nehme und dabei von ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Logos absehe, die Möglichkeit des Sündigens bei ihm nicht zu leugnen sei*). Dagegen wurde zugleich die Wirklichkeit seines vollkommenen Sündlosseins auf's bestimmteste anerkannt. Von den verschiedensten Seiten finden wir diesen Zug als einen durchaus wesentlichen im Bilde Jesu hervorgehoben**), und wir werden als nicht unwahrscheinlich annehmen dürfen, daß auch in dem bekannten Streite der Thomisten und Scotisten über die unbefleckte Empfängniß der Maria ein Moment des Interesses auf Seiten der Vertheidiger in dem Bestreben lag, durch die absolute Sündefreiheit der Mutter des Erlösers auch die ursprüngliche Reinheit des Erlösers selbst ganz sicher zu stellen. Nur wurde gerade hierdurch wieder die Stellung Christi von einer andern Seite her beeinträchtigt. Bis dahin war auf Grund des apostolischen Zeugnisses nur Christus als schlechthin frei von aller Sünde, auch von der mit der Empfängniß angeerbten, anerkannt worden. Jetzt begann man auch seiner Mutter diesen Vorzug beizulegen. Damit aber wurde nicht blos die Einzigkeit Christi in dieser Beziehung aufgehoben, sondern auch, bei dem untrennbaren Zusammenhang zwischen Sündlosigkeit und Erlösungswerk, seine Erlöserwürde angetastet. Denn wenn es außer, ja sogar vor ihm eine menschliche Persönlichkeit gab, welche von allem Sündhaften schlechthin unberührt geblieben war,

---

*) Peter der Lombarde sagt Lib. sent. 3, 12: Non est ambiguum, animam illam entem unitam verbo peccare non posse, et eandem, si esset et non unita verbo, posse peccare.

**) Bei den Theologen verstand sich dies von selbst. Ich will hier nur zwei Dichter namhaft machen: Otfried von Weißenburg in seiner poetischen Bearbeitung der Evangelien III, 21, 4 gebraucht von Christo den Ausdruck: ther *suntiloso* man; und Dante, in dessen Anschauung Christus nur sich selbst gleich ist, weßhalb er auch den Namen Christi nie mit einem andern Worte, sondern nur mit sich selbst reimt und seiner Erhabenheit wegen in der Hölle gar nicht aussprechen läßt, sagt Inf. XXXIV, 114 und 15:

. . . Wo der Mensch umgekommen,
Er, deß Geburt und Leben sonder Flecke.

so war die Nothwendigkeit, durch ihn erlöst und geheiligt zu werden, nicht mehr eine unbedingte und allgemeine, und damit seine Erlöserstellung, wenn auch factisch nur auf einem Punkte, so doch principiell in deren Gesammtauffassung alterirt und herabgesetzt. Dies wurde auch alsbald empfunden und ausgesprochen. Schon beim ersten Hervortreten des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß der Maria erließ der h. Bernhard an die Kanoniker zu Lyon, welche zur Verherrlichung dieser Lehre ein neues Fest eingeführt hatten, um 1140 ein Sendschreiben*), worin er unter anderm sagt: „Ist auch einigen wenigen Menschenkindern gegeben, mit Heiligkeit geboren, so doch nicht, in gleicher Weise empfangen zu werden, damit dem Einen der Vorzug heiligen Empfangenseins bewahrt bleibe, welcher alle heiligen, und allein ohne Sünde kommend, die Reinigung der Sünder bewirken sollte." Aehnlich sprachen sich andere treffliche Männer aus, unter denen insbesondere der Dominikaner Johann von Montesono zu nennen ist, der um 1387 zu Paris höchst merkwürdige Thesen über die Streitfrage erscheinen ließ**). Allein die Richtung auf eine mehr und mehr zur Vergötterung sich steigernde Verherrlichung der Maria hatte dennoch ihren Fortgang, bis endlich in unsern Tagen, obwohl unter theilweisem Widerspruch der frömmsten und erleuchtetsten katholischen Theologen, das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä von Rom aus förmlich promulgirt wurde.

Während die mittelalterliche Theologie theoretisch ohne Wanken bei den apostolischen und altkirchlichen Grundbestimmungen über Christus stehen blieb, riß ein Verderben anderer Art ein, zunächst nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft, sondern auf dem der Kirche und des christlichen Lebens überhaupt. Der im Dogma mit aller Strenge festgehaltene Christus verschwand als lebendige, unmittelbar wirksame, alles Heil allein vermittelnde Persönlichkeit immer mehr aus dem Bewußtsein der Christenheit. Die Kirche mit ihrer priesterlichen Vermittelung drängte ihn in den Hinter-

---

*) Bernardi Epist. 174. §. 5.

**) Dieselben finden sich in der Dupin'schen Ausgabe der Werke Gersons Tom. 1. p. 693. Hier heißt es Thes. 10: „Daß nicht alle, mit Ausnahme Christi, von Adam die Erbsünde überkommen haben, ist ausdrücklich wider den Glauben" — was dann Thes. 11 namentlich auf Maria angewendet wird. Und Thes. 12: „Es ist ebenso sehr gegen die h. Schrift, daß ein Mensch, außer Christus, von der Erbsünde ausgenommen sei, als daß deren zehn es sein sollten." Als allgemeiner Grundsatz aber wird Thes. 9 ausgesprochen: „Etwas für wahr erklären, was gegen die heil. Schrift ist, das ist auf's allerausdrücklichste gegen den Glauben."

grund, der vermeintliche irdische Vertreter setzte sich an seine Stelle. Es ist das Hauptverdienst der Reformatoren, die gottmenschliche Person Christi als des alleinigen Heilsgrundes wieder in die Mitte gestellt und das unmittelbare Verhältniß der Gläubigen zu ihm und durch ihn zu Gott auf's neue geltend gemacht zu haben. Indem sie dies thaten, war ihnen Christus selbst in seiner gottmenschlichen Würde, in seiner Versöhner- und Erlöserkraft im Innersten gewiß und für das, was ihnen andre Natur war, wofür sie die Versiegelung im Wort Gottes und im Zeugniß seines Geistes fanden, suchten sie nicht nach weiteren Beweisen. Im Dogma von Christo erkannten sie das von der Kirche Ausgeprägte, das allgemein Christliche und wahrhaft Katholische gläubig an. Da hierzu wesentlich die Sündlosigkeit gehörte, so finden wir auch diese Bestimmung von ihnen ausgesprochen*). Aber eine nähere Erörterung darüber wäre ihnen fremd gewesen: es war für sie nicht etwas erst zu Beweisendes, sondern die unmittelbarste, über jeden Streit hinausliegende Gewißheit.

Sobald jedoch die evangelische Lehre zu einem geschlossenen System durchgebildet wurde, mußte auch dieser Satz eine genauere Feststellung erfahren. Dies zeigt sich schon bei den Dogmatikern der zweiten Generation nach der Reformation**); nicht minder bei den nachfolgenden Systematikern und zwar bei den Bearbeitern sowohl der Glaubens- als der Sittenlehre. Ganz besonders aber tritt es in der neueren Zeit hervor, indem man sich mehr und mehr, ja zuletzt in einer für die ganze Auffassung des Christenthums entscheidenden Weise der Bedeutung der Sündlosigkeit in der Christologie und im christlichen Glaubensorganismus überhaupt bewußt wird***).

---

*) Z. B. von Luther im größeren Katechismus.

**) S. Schmid Dogmatik der ev. luth. Kirche S. 231 u. 236 und Hase Hutt. rediv. §. 96. S. 226. 7. Aufl.

***) Unter den älteren Werken der protestantischen Kirche können besonders hervorgehoben werden: *Gerhard* Locc. theoll. t. III. p. 237. und *Buddeus* Compend. theol. dogm. §. 497. Von neueren, welche die Lehre kürzer oder ausführlicher handeln, sind zu erwähnen: *Doederlein* Institutt. t. II. p. 206 sqq. Zacharias bibl. Theologie Th. 3. S. 38—46. Töllners theolog. Untersuchungen B. 1. St. 2. Reinhards Dogmat. §. 91. Bretschneiders Dogmat. B. 2. §. 135 und 138. *Wegscheider* Institutt. §. 122. p. 446. 447. ed. VII. Knapps Vorlesungen Th. 2. §. 93. S. 151. Schleiermachers christl. Glaube 2ter Thl., in dem ganzen Hauptstück von Christo, besonders S. 39. und S. 86. der 2ten Ausg. De Wette's christl. Sittenlehre Th. 1. S. 173—193. Desselben Wesens des christl. Glaubens § 53. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 129. Rothe Theolog. Ethik Bd. 2. Hauptst. 3. S. 279 ff. Auch kommt hierher Gehöriges vor in

Um dieses Bewußtsein hervorzurufen, dazu wirkten besonders auch die im Bereiche des christlichen Glaubens und der Theologie zum Vorschein gekommenen Zweifel mit. Schon bisher war die Entwickelung, die wir im Ueberblick geschildert, nicht so vor sich gegangen, daß man jederzeit und überall die Sündlosigkeit Jesu nur als etwas schlechthin Gewisses anerkannt hätte. Bereits im christlichen Alterthum sehen wir, wiewohl vereinzelt, Bedenken auftauchen und Beschränkungen hervortreten *); die neuere Zeit aber hat auch bestimmte, ins Einzelne gehende Angriffe aufzuweisen. Und zwar denken wir hier nicht sowohl an die mehr oder weniger gegen die absolute Sündlosigkeit gerichtete Anwendung des Satzes, daß Christus an unserm sündlichen Fleisch theilgenommen habe **), als vielmehr an die ganz directe Bestreitung der Sündlosigkeit, der Möglichkeit und Wirklichkeit nach, wie sie von Seiten des Rationalismus, des deistischen sowohl als des pantheistischen ***), unternommen wurde.

Diese Zweifel, denen auch offenbar nicht blos ein historisch-kritisches, sondern ein sehr entschiedenes, nur völlig negativ gerichtetes dogmatisches Interesse zu Grunde lag, griffen ins Herz des Christenthums. Eine Gegenwirkung in christlichem Sinne konnte nicht ausbleiben. Wenn daher schon früher die sittliche Erscheinung Christi vielfach Gegenstand besonderer Verhandlung

---

Daubs Judas Ischarioth, Heft 1. S. 55. 64. 73. und Steudels Grundzügen einer Apologetik S. 56 ff. Mehreres in Steudels Glaubenslehre der evangelisch-protestant. Kirche, Tüb. 1834. S. 233—245; in Sacks christl. Apologetik 2te Aufl. S. 201 ff.; Hase's Leben Jesu §. 32 u. 23. und Jul. Müllers christl. Lehre von der Sünde, 3te Ausg. an versch. Orten. Endlich sind von Neuestem zu vergleichen die dogmatischen Schriften von Grimm, Schweizer, Lange, Schoeberlein, Liebner und Martensen, die biblische Dogm. von Lutz (S. 293—99), das neu bearbeitete Werk von Dorner: Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, und Schumann's Christus B. 1. S. 284—297.

*) Als Zweifler erscheint zuerst der Gnostiker Basilides. Er wendete den Grundsatz, daß jeder Leidende für seine eigene Sünde büße, auch auf Jesus als Menschen an. Doch scheut er sich Jesum einer wirklichen Sünde zu zeihen; er stellt ihn in dieser Beziehung den unmündigen Kindern gleich, welche auch leiden, aber nicht wegen begangener Thatsünden, sondern wegen der in ihnen vorhandenen Neigung dazu, wegen des ἁμαρτητικόν. Clemens Strom IV, 12. Neander gnost. Syst. S. 49—53. Nur in beschränkterem Sinn wollen die sittliche Vollendung Christi gelten lassen Arius und Theodor von Mopsveste. S. Baumgarten-Crusius Dogmengesch. II. S. 164. not. i.

**) S. hierüber die Anmerkung S. 101.

***) Vertreter des erstern ist für unsern Fall der Wolfenbütteler Fragmentist, Vertreter des zweiten Strauß in seiner Glaubenslehre B. 2. S. 190 ff. Aus neuerer Zeit ist vornehmlich noch der, zur deistischen Classe gehörige Pécaut zu erwähnen, dessen Schrift wir schon vielfach angeführt haben.

gewesen war, so mußte dies jetzt noch häufiger eintreten und wir treffen nun eine ganze Reihe von Einzelschriften über diesen Gegenstand mit besonderer Beziehung auf die Frage von der Sündlosigkeit*). Aber nicht blos zahlreichere Bearbeitungen

---

*) Monographische Arbeiten solcher Art sind folgende: *Walther* Dissert. theol. de Christi hominis *ἀναμαρτησίᾳ*. Viteb. 1690. Desselben Dissert. de dissimilit. ortus nostri et Christi hom. in dessen Dissertatt. theol. ed. Hoffmann. Viteb. 1753 p. 207—244. *Hoevel* de *ἀναμαρτησίᾳ* Christi ejusque necessitate. Hal. 1740, recusa 1749. 37 S. 4. [Die Abhandlung, deren Verfasser Carl Ludw. Hövel, ein Schüler des hallischen Theologen Baumgarten ist, ist streng orthodox, in scholastischer Art scharfsinnig, ganz in der wolfischen Demonstrirmethode gehalten, und gründet die Unsündlichkeit Christi, die im ersten Theil in ihrer Nothwendigkeit dargestellt, im zweiten gegen Einwendungen vertheidigt wird, auf die unio personalis der menschlichen Natur mit der göttlichen.] Erbstein Gedanken über die Frage, ob der Erlöser sündigen konnte? Meißen 1787. [Leugnet die Möglichkeit gegen *Doederlein* Institt. §. 234.] Ueber die Anamartesie Jesu. In Grimms und Muzels Stromata St. 2. S. 113 ff. Ph. A. Stapfer Versuch eines Beweises der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter. Bern 1797 und wieder in französischer Sprache in der neuerlich zu Paris erschienenen Sammlung der Schriften Stapfers. [Enthält eine sehr geistvolle und beredte Schilderung der sittlichen Erscheinung Jesu und Folgerungen daraus auf seine göttliche Würde, wie sie in der damaligen Periode des Rationalismus nicht leicht gezogen wurden.] J. L. Ewald über die Größe Jesu und ihrem Einfluß auf s. Sittenlehre. Hann. 1798. Desselben erste Fortf. Beantwort. verschied. Einwürfe, Gera 1799. M. *Weber* Progr. Virtutis Jesu integritatem neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri posse. Viteb. 1796 und in dessen Opusc. acad. p. 179—192. [Weber, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Anamartesie festhaltend, will dieselbe nur gegründet wissen auf das inspirirte Zeugniß der Apostel und dadurch Gottes selbst, der hier allein, als Herzenskündiger, ein gültiges Urtheil habe.] Fr. von Meyer: war Jesus Christus der Sünde fähig? In den Blättern für höhere Wahrheit, neue Folge, 2te Samml. Berlin 1831. S. 198 208. J. G. Rätze die Heiligkeit und die Wunderthaten als die höchsten und genügenden Beglaubigungsgründe der Gottheit des Welterlösers. Zittau und Leipz. 1834. [Die Wunderthaten, als von den allgemeinen Naturerscheinungen abweichend, können historisch und philosophisch in Zweifel gezogen werden; aber dieser Zweifel löst sich durch die Heiligkeit der Person und des Lebens Christi. Eine in Lehre und That offenbarte Heiligkeit, übereinstimmend mit den sittlich-religiösen Ideen der Vernunft, beglaubigt sich durch sich selbst, und wer sie leugnete, würde zugleich das Gottesbewußtseyn und das Sittengesetz leugnen.] Al Schweizer über die Dignität des Religionsstifters. In den theol. Stud. und Krit. 1834. Heft 3. S. 521—571. Heft 4. S. 813—849. [Versucht auf speculativem Wege die Nothwendigkeit der absoluten religiösen Vollendung, der Irrthum- und Sündlosigkeit Christi darzuthun aus dem Begriff und Wesen eines Stifters der Religion, welche der Glaube der Menschheit werden soll.] Christ Frid. *Frizsche* de *ἀναμαρτησίᾳ* Jesu Christi Commentationis IV. Hal. 1835—37. [Der Verfasser prüft die Behandlung der Anamartesie in den Schriften dreier hallischen Theologen, der hoevel'schen, der weber'schen und der meinigen, und macht Einwendungen gegen die erstere und letztere; Antwort hierauf in den theolog. Stud. und Krit. 1842, 3.] Hase Streitschriften, 3. Heft 1837, S. 105—114. [Feine

wurden dadurch hervorgerufen, sondern auch eine schärfere Fassung des Begriffs der Sündlosigkeit und eine tiefer gehende Behandlung der darin liegenden Probleme. Indeß schieden sich dabei wieder die Wege, indem ein Theil der Theologen die stärker hervorgehobene Sündlosigkeit Christi doch wesentlich nur dogmatisch behandelte, andere, einen vorwiegend geschichtlichen Ausgangspunkt nehmend, davon auch für apologetische Zwecke Gebrauch machten. In ersterer Beziehung hat Schleiermacher epochemachend gewirkt. Er hat, wie bekannt, das Christenthum seinem Grundcharacter nach als Erlösung bestimmt, die Erlösung aber wesentlich in der Mittheilung der Unsündlichkeit des Erlösers gefunden. Damit hat er jedoch nicht nur speciell dem Lehrsatz von der Sündlosigkeit Christi im dogmatischen System eine Stellung vindicirt, die immer, wenn auch modificirt, ihre Bedeutung behalten wird, sondern er hat auch überhaupt den Anstoß dazu gegeben, daß der Grundzug der sündlosen Vollkommenheit in der Persönlichkeit Jesu ganz anders ins Auge gefaßt wurde, als es bisher geschehen war, und daß man diesen Wesenszug nun allerdings auch noch unter andere Gesichtspunkte stellte, namentlich den apologetischen. Wie dann in neuerer Zeit auch Letzteres geschehen, darüber brauchen wir nach dem schon in der Einleitung Gesagten und zur Ergänzung in der Anmerkung Angeführten nichts weiter hinzuzufügen.

---

und scharfe Widerlegung rationalistischer Einwürfe.] Guil. *Naumann* Dissert. de Jesu Christo ab animi affectibus non immuni, Lips. 1840. Gotth. Ferd. *Dochner* de dictis aliquot Jesu Christi, quae ἀναμαρτησίαν ejus infringere videantur, Zwiccav. 1840. [Inhalt beider Schriften angegeben und beurtheilt in einer Recension von Theile: Theol. Litt.-Blatt der allg. K.Zeitung, Febr. 1841, Nummer 19. 20. 21.] Theile über die sittliche Erhabenheit Jesu, allg. K.Zeitung, Juni 1841, Nummer 92. 93. 94. [Gute Darstellung des Vorbildlichen im Character Jesu und der Bedeutung hiervon für das Christenthum.] Einiges auf unsern Gegenstand Bezügliche auch bei Käuffer: Jesus Christus unser Vorbild. Dresden 1845. Namentlich S. 98 ff. Eine gegen mich gerichtete Abhandlung in schwedischer Sprache von Prof. Thomander zu Lund in der von ihm und Reuterdahl herausgegeb. theol. Quartalschrift ist mir leider nur ihrer Existenz nach bekannt geworden. Dagegen verweise ich auf eine andre ausführlichere Beurtheilung von Prof. van Oordt in der gröninger Zeitschrift Waarheid in Liefde, Jahrg. 1838, erstes Stück, S. 177—224, bes. S. 218 ff.

II.

Die verschiedenen Auffassungsweisen der Versuchungsgeschichte.

Die kurze Erörterung über die Versuchungsgeschichte im Laufe der Abhandlung selbst*) hatte wesentlich den Zweck, das Verhältniß des Versuchtwerdens Jesu zur Sündlosigkeit zu bestimmen. Wir wollten zeigen, wie dieses Verhältniß sich gestalte unter Voraussetzung verschiedener Auffassungsweisen, auch derjenigen, welche die meiste Schwierigkeit darbieten könnte. Das dort Gesagte würde jedoch unbefriedigend sein ohne ein näheres Eingehen auf die Sache im Ganzen. Wir holen deßhalb hier eine Prüfung der abweichenden Erklärungen dieses evangelischen Abschnittes**) nach und geben eine vollständigere Rechtfertigung der Deutung, welche nach unserer Ueberzeugung den Vorzug verdient.

Wie überall in der Schrift die Erklärung des Einzelnen und die Auffassung des Ganzen sich gegenseitig bedingen, so ist es auch bei diesem Stücke, ja hier ganz besonders der Fall. Aber während nur von der richtigen Würdigung des Ganzen aus das Einzelne sein volles Licht erhält, liegt gerade hier auch die Gefahr sehr nahe, sich von einer zum voraus festgestellten Totalanschauung in der Deutung des Besonderen bestimmen zu lassen. Um dieser Gefahr zu begegnen und einen möglichst sichern Weg zu gehen, werden wir zunächst das, was mit Zuverlässigkeit im Einzelnen ermittelt werden kann, feststellen, und von da zur Gesammtauffassung übergehen, damit beides in entsprechender Wechselbeziehung zur gehörigen Geltung komme.

---

*) S. 99—111.

**) Neuestes aus der Literatur zur Erklärung der Versuchungsgeschichte ist oben S. 105 angegeben. Ich füge noch hinzu Riggenbach Vorl. über das Leben Jesu S. 271—86. Andere Nachweisungen liefern Hase im Leben Jesu u. de Wette im exeget. Handbuch. Besonders reich an liter. Notizen ist auch eine Abhandlung in der (kathol.) Tübinger Quartalschrift 1828, 1 u. 2.

1. Erklärung des Einzelnen.

Zunächst erhebt sich die Frage nach dem Sinn der einzelnen Versuchungen. Darüber ist bekanntlich viel verhandelt worden. Dennoch gehen bis auf die neuesten Erklärer herab die Meinungen dergestalt auseinander, daß es sich wohl der Mühe verlohnt, diesen Punkt auch hier einer genaueren Erörterung zu unterwerfen.

Die Versuchung, welche Matthäus und Lucas übereinstimmend als erste geben, besteht in der Aufforderung, Steine in Brod zu verwandeln. Es springt in die Augen, daß diese Zumuthung, soll sie einen Sinn haben, nur unter ganz bestimmten Bedingungen gemacht werden konnte. Sie richtet sich offenbar an eine Persönlichkeit, in welcher einerseits ein Bedürfniß nach Speise vorhanden war, das für den Augenblick nicht auf gewöhnlichem Wege befriedigt werden konnte, andrerseits das Vermögen vorausgesetzt wird, sich auf außerordentlichem Wege, durch Wunderthätigkeit, Hülfe zu schaffen. Das Erste ist damit angedeutet, daß die Versuchung durch die vorangehende Erwähnung des Hungerns Jesu motivirt wird und in der Wüste vor sich geht, wo die gewöhnlichen Nahrungsmittel nicht vorhanden waren; das Zweite liegt unmittelbar in der Zumuthung selbst und in der sie einleitenden Formel: „Wenn du Sohn Gottes bist" — was unverkennbar auf eine mit höheren Kräften ausgestattete Persönlichkeit hinweist. Hiernach ist diese Versuchung so zu formuliren: es wird dem mit Wundergabe Ausgerüsteten angesonnen, seine Gabe zum Zweck sinnlicher Befriedigung anzuwenden und dieses Ansinnen findet seinen Anknüpfungspunkt in dem unmittelbar drängenden leiblichen Bedürfniß. Offenbar aber ist unter dem Bedürfniß, dem die Wundergabe dienstbar gemacht werden soll, das eigene sinnliche Bedürfniß des Versuchten zu verstehen; denn wenn man bemerkt hat*), das sei doch nicht ausdrücklich gesagt, so hat dies darum keine Bedeutung, weil es als sich völlig von selbst verstehend gar nicht gesagt zu werden brauchte und durch die unmittelbar vorangehende Hinweisung auf das Hungern Jesu bestimmt genug angedeutet war. Für welches andre Bedürfniß hätte denn auch Jesus in diesem Augenblick von seiner Wundergabe Gebrauch machen sollen, als für sein eigenes? Für das Bedürfniß seiner Reichsgenossen oder überhaupt des bedrängten Volkes? Aber Reichsgenossen

*) Pfeiffer die Versuchung des Herrn, in der deutschen Zeitschrift 1851, Nr. 22. S. 177.

hatte er ja noch nicht und irgend eine größere oder kleinere Volksmenge war in dieser Situation gar nicht vorhanden. Auch wäre er, wenn die Versuchung sich darauf bezogen hätte, dem Grundsatz, welchen er ihr entgegenstellte, nicht einmal treu geblieben: denn die evangelische Erzählung berichtet ja von wiederholten Fällen, wo er dem leiblichen Bedürfnisse des Volkes wirklich auf wunderbare Weise abhalf.

Dieß führt uns auf die nähere Bestimmung dessen, was Jesus der Versuchung entgegensetzt. Wir dürfen erwarten, daß von da aus ein Licht auch auf die Versuchung selbst zurückfällt. Aber auch hier stoßen wir auf eine Verschiedenheit der Meinungen. Jesus faßt seine Zurückweisung in das Schriftwort 5 Mos. 8, 3: „Nicht vom Brode allein wird der Mensch leben, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht." Dies verstehen die meisten Ausleger so: Nicht bloß an das Nahrungsmittel des Brodes ist die Lebenserhaltung des Menschen geknüpft, sondern durch jegliches Wort d. h. jeden Befehl Gottes kann, auch ohne Brod, auf außerordentliche Weise sein Leben erhalten werden, wie es bei den Israeliten in der Wüste geschah durch das Manna*). Diese Deutung entspricht allerdings dem nächsten Sinn der Worte in dem Zusammenhang, in welchem sie im Deuteronomium sich finden. Allein man kann mit gutem Grund fragen, ob wir bei der Reproduction der Worte im Munde Jesu schlechthin an diesen Sinn gebunden sind? Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Jesus und die Apostel von alttestamentlichen Stellen auch in geistvoll freierer Weise Gebrauch gemacht, daß sie dieselben vielfach in eine allgemeinere Beziehung gesetzt, in eine höhere Sphäre emporgehoben haben. Und diesen Fall in unsrer Stelle gelten zu lassen, scheint Ursache genug vorhanden zu sein.

Bei der gewöhnlichen Erklärung müßte angenommen werden: es liege darauf, daß sich Jesus auf wunderbare Weise — nicht irgendwie überhaupt Nahrung, sondern gerade nur — Brod zur Stillung des Hungers verschaffen solle, ein ganz besonderes Gewicht. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Nicht auf Stillung des Hungers durch Brod, sondern auf Stillung des Hungers überhaupt und auf die zu diesem Zweck angewendete Wunderkraft kam es an. Unter den mannichfaltigen Nahrungsmitteln aber, die hierzu dienen konnten, ist gerade das Brod genannt, theils als allgemeinstes Nahrungsmittel, als Symbol aller

*) So in weiterer Ausführung auch Neander, Leben Jesu 5. Aufl. S. 115.

Nahrung, theils wegen der äußern Aehnlichkeit der Brodkuchen mit den Steinen, welche in Brod verwandelt werden sollten. An sich genommen aber hätte auch die Verwandlung der Steine in Fleisch oder jedes andre beliebige Nahrungsmittel verlangt werden können. Ist aber hiernach als die Spitze, um die sich der Gedanke bewegt, nicht der Gegensatz zwischen Brod und andern Nahrungsmitteln zu betrachten, so haben wir eine andre zu suchen, und diese kann dann nur liegen in dem Gegensatz zwischen dem leiblich Nährenden (dem sinnlichen Brod) und dem geistlich Nährenden (jedem Wort aus dem Munde Gottes, dem wahren Lebensbrod); und die Worte Jesu „nicht vom Brod allein", wären dann vermöge der höheren Wendung, welche die Rede in der Entgegnung nimmt, nicht zu verstehen von Brod lediglich als Brod, sondern von leiblicher Nahrung, als auf welche der Mensch nicht ausschließlich angewiesen sei mit seiner wahren Lebenserhaltung, im Gegensatz gegen das innerlich Lebengebende. Auf die Zumuthung also, die ihm gewordene Wundergabe dem eigenen leiblichen Bedürfnisse dienstbar zu machen, das Höhere in den Dienst der sinnlichen Selbstliebe zu stellen, würde hiernach Jesus in freier, das Bedürfniß überwindender Selbstverleugnung erwiedern: Nein, es gibt ein höheres Leben, welches nicht durch äußerliche Nahrung erhalten wird, sondern durch alles, was aus dem Munde Gottes kommt; womit er wesentlich dasselbe hätte sagen wollen, was er anderwärts*) so ausdrückt: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk".

Gehen wir zu der Versuchung fort, welche Lucas als dritte, Matthäus, wie nicht zu bezweifeln, richtiger als zweite setzt, so stoßen wir auch hier auf Verschiedenheit der Deutung. Diese Versuchung, in der Aufforderung bestehend, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, gründet sich gleichfalls auf die besondere Beschaffenheit der Persönlichkeit, an die sie ergeht: darauf, daß der Versuchte als „Sohn Gottes", als Gottgesendeter, auch unter dem besondersten Schutze Gottes stehe. Hierin hat man nun vielfach die Aufforderung gefunden, ein epideiktisches Wunder, ein Schauwunder zu verrichten, und es könnte für diese Auffassung zu sprechen scheinen nicht nur der Inhalt der Versuchung selbst, der auf etwas exorbitant Wunderbares hinweist, sondern auch der Umstand, daß die Zeitgenossen Jesu zur Bewährung seiner höheren Sendung in der That Wunder vom Himmel von ihm verlangten. Allein wir müssen diese Deutung,

*) Joh. 4, 34.

obwohl sie uns früher annehmbar schien, jetzt entschieden zurückweisen*). Es spricht dagegen schon die Erwägung, daß zum epideiktischen Wunder Zuschauer erforderlich sind, welche durch dasselbe sinnlich überwältigt werden sollen, in der ganzen Scene aber nicht die leiseste Hindeutung auf vorhandene Zuschauer gegeben ist. Nicht minder ist folgendes geltend zu machen. Wenn der Versucher bei der Aufforderung, sich vom Tempel herabzustürzen, auf den Schutz Gottes durch Engel hinweist, so wird ja eben damit nicht sowohl an die eigene Wunderkraft Jesu, als vielmehr an die wunderbare Hülfe Gottes appellirt; Jesus wird nicht aufgefordert, ein unerhörtes Wunder, sondern etwas augenscheinlich Gefahrvolles zu thun. Wollte man auch in dieser Versuchung das Hauptgewicht auf die Anwendung der Wunderkraft legen, so würde, da dies schon in der ersten Versuchung den Angelpunkt bildete, nicht etwas wesentlich Neues, sondern nur eine, wenn auch in etwas sich steigernde, Wiederholung heraus kommen. Am entschiedensten aber stehen dieser Deutung die im Verlauf der Versuchung angewendeten Schriftstellen entgegen, sowohl die, mit welcher der Versucher seine Aufforderung unterstützt**), als die, mit welcher Jesus dieselbe zurückschlägt***). Die erste enthält nicht die Spur einer Hinweisung auf die durch ein Wunder zu gewinnende Volksstimmung, sondern nur Hinweisung auf den göttlichen Schutz, unter dem der Geliebte Gottes stehe. Die zweite aber macht auch entfernt nicht die Unzulässigkeit eines Wunders zu jenem Zweck geltend, sondern deutet nur auf das Frevelhafte hin, welches darin liege, daß man sich gottversuchend willkürlich in Gefahr stürzt.

Das verlockende Moment wird hiernach nur gefunden werden können im Herausfordern des göttlichen Schutzes, in dem Versuche, ob Gott seinen Gesandten auch in der augenscheinlichsten Gefahr schützen werde, und zwar in einer Gefahr, welche sich, wie im vorliegenden Fall, nicht von selbst darbot auf dem einfachen, göttlich vorgezeichneten Wege des Berufes und der Pflicht, sondern eine willkürlich und eigenmächtig aufgesuchte war†). Ein Gedanke solcher Art hat ohne Zweifel einen Reiz für Menschen, die vom Bewußtsein einer höheren Mission durchdrungen sind; und gar manche haben sich schon, ge-

*) Vergl. darüber Kohlschütter in den bibl. Studien der sächs. Geistlichkeit II, 75 u. 76.

**) Psalm 91, 11. 12.

***) Deuteronom. 6, 16.

†) Diese Auffassung wird im Wesentlichen auch von Neander angenommen, aber er vermischt damit auf eine, wie mir scheint, ungehörige Weise die Vorstellung von einem epideiktischen Wunder. Leben Jesu S. 116 u. 117.

blendet von diesem Bewußtsein, von sehr erhabenen Zinnen in den Abgrund des Verderbens gestürzt. Auch bei Jesu, der, obwohl Gottgesendeter im eminentesten Sinn, doch zugleich Mensch war, konnte versucht werden, ob nicht der Gedanke, den göttlichen Schutz bis zum äußersten auf die Probe zu stellen, einen Reiz für ihn habe, und eben dieser Versuch ist der Inhalt der zweiten Versuchung. Sie vergegenwärtigt uns also den Gegensatz zwischen dem wahrhaft frommen Gottvertrauen, vermöge dessen auch der einer höheren Sendung sich Bewußte doch nur die göttlich vorgezeichneten Berufswege geht, und dem vermessenen Trotz auf göttlichen Beistand, vermöge dessen ein solcher sich verleiten läßt, sich auch, Gott herausfordernd, willkürlich in Gefahr zu stürzen.

Die dritte Versuchung, welche, weil sie offenbar die Spitze des Ganzen bildet und in ihr der Versucher in unverhüllter Gestalt heraustritt, von Matthäus mit Recht an den Schluß gestellt ist, enthält die Aufforderung des Satans, ihn anzubeten, mit der Verheißung, Jesu die Reiche der Welt zu geben, wenn er diese Bedingung erfülle. Ziemlich allgemein ist darin die Verlockung zur Stiftung eines irdischen Reiches, einer äußerlichen Theokratie, im Gegensatz gegen das wahre von innen heraus zu gründende Gottesreich gefunden worden. Dagegen hat man geltend gemacht: es sei von der Frage, ob das in Aussicht gestellte Reich ein irdisch äußerliches oder ein himmlisch innerliches sein solle, in der Versuchung gar nicht die Rede, vielmehr liege das versuchende Moment nur darin, daß zur Gewinnung der Herrschaft, welche an sich auch eine gute sein konnte, ein schlechtes Mittel, die Unterwerfung unter den Satan, die Hingabe an ihn gebraucht werden solle*). Dies ist richtig, wenn wir lediglich auf die vom Satan gesprochenen Worte sehen. Aber wir haben auch hier den Zusammenhang der Worte und die Voraussetzung, von welcher aus sie gesprochen sind, festzuhalten. Unmittelbar vorher zeigt der Satan die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Die „Herrlichkeit" der Weltreiche deutet doch schon bestimmt genug auf ein Reich, nicht selbstverleugnender Liebe, sondern glänzender Herrschaft, also ein äußerliches Reich hin. Sodann tritt der Satan selbst als Fürst der Welt auf**) und bietet deren Herrscherbesitz an. Eine Herrschaft aber, die er besaß***) und anbieten konnte, war ihrer Natur nach ein

*) Bleek in handschriftlicher Mittheilung.

**) Als κοσμοκράτωρ. S. Joh. 8, 44. 12, 31. Ephes. 2, 2. 6, 12 u. a. St.

***) Luc. 4, 6.

Reich von dieser Welt, ein irdisch äußerliches, ungöttliches. Die vom Satan empfangene Herrschaft konnte nur eine dem Königthum des wahren Gottesreiches entgegenstehende sein, und eine solche wollen hieß mit ihm in den Bund treten, ihn anbeten. Die Hingabe an den Satan ist allerdings in der evangelischen Erzählung in den Vordergrund gestellt, weil sie die Bedingung des Gelangens zur Herrschaft war; aber nimmermehr konnte doch in der Anbetung des Satans an sich das eigentlich Reizende, Versuchende liegen, sondern dieses lag wesentlich in der Gewinnung der Weltherrschaft.

Das Weltreich bleibt also immer Hauptsache; nur wird zugleich ausgesprochen, daß dieses Weltreich nicht anders, als durch ein höchst verwerfliches Mittel, durch Unterwerfung unter den Fürsten der Welt zu gewinnen war, und indem Jesus durch Berufung darauf, daß Gott dem Herrn allein Anbetung und Dienst gebühre, dieses Mittel verwirft, verwirft er eben damit das Ziel, welches nur durch dieses Mittel zu erreichen stand. Sonach wird durch diese Versuchung Jesu als einer Persönlichkeit, die sich wirklich im vollsten Sinn als zum Königthum bestimmt ansehen durfte, ein Reich äußerer Herrlichkeit dargeboten, und das Wesen der Sache beruht allerdings auf dem Gegensatze eines Reiches der Welt, welches auch nothwendig mit den Mitteln der Welt zu Stande gebracht werden mußte, und dem Reiche Gottes, welches unter völliger Verzichtung auf diese Mittel im reinen Dienste Gottes gegründet werden sollte.

Wollen wir hiernach die Bedeutung der Versuchungen kurz zusammenfassen, so können wir sie in drei Alternativen ausdrücken. Die erste würde lauten: Verwendung der verliehenen Gaben zu Zwecken sinnlicher Selbstliebe, oder vollständiges Eingehen in ein Leben der Selbstverleugnung, welches alle seine Nahrung und Stärkung nur von Gott erwartet. Die zweite: vermessene Zuversicht auf göttlichen Beistand, die im Bewußtsein höherer Sendung die Gefahr selbst willkürlich aufsucht, oder demüthig frommes Gottvertrauen, welches, ohne Gott versuchen zu wollen, nur einfach den Weg des Berufes geht. Die dritte: Erwerbung weltlicher Macht und Herrlichkeit mit den Mitteln der Welt und ihres Fürsten, oder Verschmähung dieses Zweckes sammt seinen Mitteln, um nur dem Dienste Gottes und seines Reiches zu leben.

Ist hiermit der Sinn der Versuchungen festgestellt, so erhebt sich noch die Frage nach ihrer Beziehung. Man möchte denken, dies sei eine müssige Frage, da die Person Jesu so bestimmt und unverkennbar als Gegenstand der Versuchung bezeichnet ist. Allein trotz dem ist man auf andere Gedanken ver-

fallen. Indem man Anstoß nahm, theils an dem wirklichen Versuchtwerden Jesu, theils an der vorliegenden Form dieses Versuchtwerdens, hat man in den oben ausgesprochenen Alternativen nur eine symbolische Darstellung der Grundsätze seines Reiches*) oder der wesentlichen Maximen für die Thätigkeit, sei es der Reichsgenossen überhaupt, sei es der Apostel insbesondere, finden wollen. Darin liegt insofern eine Wahrheit, als alles, was von dem Stifter des Gottesreiches gilt, auch einen typischen Character, eine unveräußerliche Bedeutung für das Reich und für dessen Genossen hat. Aber zuerst und vor allem hat es doch seine Geltung und seine Bedeutung in Beziehung auf ihn, den Stifter selbst. Wollen wir in der Versuchungsgeschichte über ihn hinweg unmittelbar auf sein Reich und dessen Genossen gehen, so thun wir der Sache offenbar Gewalt an und treten in Widerspruch nicht blos mit dem einfachen Sinn der evangelischen Darstellung, sondern mit der gesammten apostolischen Christologie.

Haben wir aber unbezweifelt Jesum selbst als Gegenstand der Versuchung anzusehen, so läßt sich noch fragen: war es der Messias oder der Mensch in ihm, der vorzugsweise versucht wurde? Auch darüber sind die Meinungen noch gespalten. Es lassen sich immer wieder Stimmen vernehmen, welche in den Zumuthungen, die Jesu gemacht werden, durchaus nur allgemein menschliche Versuchungen finden wollen**). Und doch ist so klar, daß dabei auf allen Punkten eine Persönlichkeit von durchaus eigenthümlicher Beschaffenheit und Bestimmung, die zur Stiftung des Gottesreiches ausgerüstete und bestimmte Persönlichkeit, vorausgesetzt wird. Aber wenn es für den Unbefangenen keinem Zweifel unterliegt, daß die Versuchung Jesu Messiasprüfung war, so ist doch ebenso gewiß, daß sie, wie wir dies bereits früher***) gezeigt haben, wirkliche und wahrhafte Versuchung nur sein konnte, wenn sie sich zugleich auf den Menschen in ihm bezog, daß also die beiden Seiten richtig zusammengefaßt werden müssen, wenn die volle Wahrheit heraus kommen soll†).

*) Vorzugsweise auf das Reich des Herrn und die Art seiner Stiftung bezieht die Versuchung Pfeiffer in der deutschen Zeitschrift, 1851, Nr. 22. Er findet die drei Momente der Versuchung in der Aufforderung: 1) durch Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, des Genusses die Menschen an sich zu fesseln; 2) ein Reich der Willkür, der Ungebundenheit zu stiften; 3) eine Herrschaft äußerer Macht zu gründen.

**) So Rink in der deutschen Zeitschrift, 1851, Nr. 36, S. 293. Er meint, je allgemeiner die Versuchungen aufgefaßt würden, desto wahrer und tiefer zeigte sich der darin liegende Gedanke. Und in der That faßt er sie auch allgemein genug als die Versuchungen der „Fleischeslust, des hoffärtigen Lebens und der Augenlust."

***) S. oben, S. 107 u. 108.

†) Während Rink nur von allgemein menschlicher Versuchung wissen

So entschieden nun die Beziehung auf Jesum als nächsten Zielpunkt der Versuchung festzuhalten ist, so erhält sie doch gerade von diesem ihrem ursprünglichen Mittelpunkt aus, da Jesus überall nicht als Individuum für sich gedacht werden kann, sondern immer auch als Typus für sein Reich und dessen Genossen betrachtet werden muß, zugleich eine allgemeinere Bedeutung. Sobald die Versuchung Messiasprüfung ist, muß sie ja nothwendig auch etwas für das Messiasreich Entscheidendes und für dessen Mitglieder Vorbildliches in sich fassen. Die Grundsätze, mit denen der Stifter des Gottesreiches die Anläufe des Bösen besteht, sind an und für sich auch Grundprincipien seines Reiches und Grundmaximen für alles Handeln in demselben. Auch in dieser Beziehung beruht alles auf dem die sinnliche Selbstliebe verleugnenden Eingehen in das Leben aus Gott, auf dem jeder Willkür und Vermessenheit sich entschlagenden, ganz in göttlich vorgezeichneter Bahn wandelnden Gottvertrauen und auf der unbedingten Hingabe in den Dienst Gottes, um für sein wahres, von innen heraus sich gestaltendes Reich auch nur mit der Kraft Gottes zu wirken.

Konnte aber in Jesu der Messias nur versucht werden, insofern auch der Mensch versucht ward, so haben wir in seiner Versuchung auch etwas noch Allgemeineres anzuerkennen: den Typus allgemeiner Menschenversuchung. Nur ist hierbei zugleich der Unterschied gehörig festzuhalten. Die Versuchungen, wie sie an Jesum herantraten, setzen bei ihm bestimmte Qualitäten voraus, welche nur ihm in solcher Art zukamen: die erste seine Wundergabe, die zweite seine höhere Sendung, die dritte seine Bestimmung zum Herrscher. Dies sind keine allgemein menschlichen Qualitäten. Nur die erste Versuchung kann im volleren

---

will, macht Laufs in den Studien u. Kritiken 1853, 2, S. 355—386 die messianische Beziehung in zu einseitiger Weise geltend. Indem er auch eine neue Auffassung der einzelnen Versuchungen in diesem Sinne gibt, findet er in der ersten Versuchung (Verwandlung der Steine in Brod) den falschen Messiasgedanken in der Art des fleischlichen Judenthums, nach dem Vorbilde des Moses; in der zweiten (Herrschaft der Welt) den falschen Messiasgedanken nach Art des Heidenthums, beruhend auf möglicher Bundesgenossenschaft des Messias mit der römischen Weltmacht; in der dritten (Sichherabstürzen vom Tempel) den Gedanken, das Messiaswerk trotz aller Gefahren von dem theokratischen Mittelpunkte Israels, dem Tempel aus, also inmitten der Schriftgelehrten, Pharisäer und priesterlichen Machthaber zu beginnen, um mit der Hauptstadt in einem Schlage das ganze Land zu erobern. Daß diese Auffassung originell sei, wird man ihr nicht absprechen; aber, um wahr zu sein, ist sie offenbar viel zu gekünstelt und schweift zu weit ab von dem durch die Textesworte, namentlich die Entgegnungen Jesu, so bestimmt gegebenen Richtmaaß.

Sinn als allgemein menschliche dann angesehen werden, wenn wir an die Stelle der Wundergabe die gottverliehenen Gaben überhaupt setzen, die jeder Mensch besitzt und die er entweder der sinnlichen Selbstliebe oder einem höheren Leben dienstbar machen kann. Die zweite Versuchung kann, in bestimmterer Weise, nur auf den kleineren Kreis derer angewendet werden, denen durch eigenthümliche Begabung oder Lebensstellung eine besondere Sendung geworden. Die dritte nur auf den noch kleinern Kreis der zum Herrschen Berufenen. Doch haben im weiteren Sinn auch diese Versuchungen eine allgemeinere Geltung, insofern sie, wenn auch in andrer Form, Anknüpfungspunkte finden an allgemein vorhandenen sündhaften Dispositionen, vermöge deren jeder Mensch irgendwie verleitet werden kann zu gottversuchender Vermessenheit und zu weltlicher Herrschlust. Unbedingt allgemeine Geltung aber haben die von Jesu gegen den Versucher ausgesprochenen Grundsätze.

So viel über das Einzelne. Indem wir damit auch haltbare Stützpunkte für die Erklärung des Ganzen gewonnen zu haben glauben, gehen wir nunmehr zu dieser über.

2. Gesammtauffassung der Versuchungsgeschichte.

Sind die Ausleger schon in der Bestimmung des Einzelnen vielfach getheilter Meinung, so ist dies in noch weit höherem Maaße der Fall bei der Auffassung des Ganzen. Es erscheint hier eine ganze Stufenreihe von Erklärungen, welche zwischen einem Spiritualismus, der in unserm Abschnitt nur ein Lehrbild erblickt, und einem Realismus, der auf's stricteste jedes Wort in voller Buchstäblichkeit festhält, sich durch alle denkbaren Möglichkeiten hindurch bewegt. Im allgemeinen können wir sämmtliche Erklärungen in zwei Hauptclassen theilen: erstlich solche, die in dem Ganzen nur eine Gedankenschöpfung finden; und zweitens solche, die darin etwas Thatsächliches anerkennen, die Darstellung von einem wirklichen und wahrhaftigen Versuchtsein Jesu. Nach den Gründen, die wir schon in der Schrift selbst dargelegt haben, stellen wir uns entschieden auf die letztere Seite. Indeß wollen wir doch auch die Erklärungen der ersten Classe näher ins Auge fassen und uns durch kurze Widerlegung derselben den Weg zu der Auffassung bahnen, die uns die richtige zu sein scheint.

a. Erklärungen des Ganzen als bloßer Gedankenproduction.

Soll das Stück evangelischer Darstellung, welches uns beschäftigt, nur etwas ganz frei Producirtes sein ohne objectiv ge-

schichtliche Grundlage, so wäre wieder das Doppelte möglich: entweder, daß diese Gedankenschöpfung ursprünglich von Jesu selbst, oder, daß sie von Andern herrührte. Im ersten Falle wäre es ein bildlicher Lehrvortrag Jesu, eine Parabel, die den Zweck hätte, gewisse Grundsätze für sein Reich und die Thätigkeit seiner Jünger anschaulich zu machen; im andern Fall wäre es ein Mythus, eine Sage, deren Bildung hervorgegangen wäre aus der Tendenz, Jesum als Sieger über den Satan, das Böse, zu verherrlichen. Prüfen wir zunächst diese Ansichten!

Die Auffassung des Abschnittes als Parabel ist bekanntlich in neuerer Zeit von bedeutenden Stimmen*) empfohlen worden. Derjenige Theologe indeß, der es zuletzt und am ausführlichsten gethan, hat später die Erklärung selbst wieder aufgegeben und gewichtige Gründe dagegen vorgebracht**). An sich genommen wäre ja wohl der Gedanke nicht verwerflich, daß Jesus beim Beginn seines Amtes den Jüngern die Grundmaximen des Wirkens für das Gottesreich könnte vorgezeichnet haben: keine Wunder zu thun zum eigenen persönlichen Vortheil, nichts Gottversuchendes oder (nach andrer Auffassung) der Ostentation Dienendes zu unternehmen, und das Reich Gottes nicht auf äußere Macht und Herrlichkeit zu gründen***). Aber schwierig ist schon zu sagen, warum Jesus für die Mittheilung dieser einfachen Regeln die Form der Parabel gewählt haben sollte, vollends unbegreiflich jedoch, wie diese Parabel schon ursprünglich von den Aposteln so hätte mißverstanden werden können, daß wir sie jetzt blos als Geschichte haben und nicht eine Spur des Parabolischen mehr darin zu entdecken ist. Wie die Erzählung gegenwärtig vorliegt, bildet sie offenbar ein Moment in der Lebensgeschichte Jesu, welches ohne Zweifel in der apostolischen

---

*) Schleiermacher krit. Versuch über die Schriften des Lucas S. 54 ff. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. §. 40. S. 303. Usteri in den theol. Stud. und Krit. 1829. Heft 3. S. 456—461. Auch Hase, Leben Jesu 3te Aufl. §. 45. S. 85 u. 96, obwohl in der Hauptsache der Vorstellung von einem inneren Versuchtwerden Jesu zustimmend, nimmt doch zugleich ein paraboliſches Element an, insofern die innere Versuchung als Parabel dargestellt sei, und ein mythisches, insofern sich auch einige nichthistorische Züge in der Erzählung fänden.

**) Usteri in den theol. Stud. und Krit. 1832. Heft 4. S. 779 ff.

***) Die Maximen und Gesinnungen, die von Jesu verworfen sein sollen, werden wieder verschieden formulirt. Hase ganz allgemein: niederer irdischer Sinn, Ehrgeiz und Herrschsucht; Karsten (mecklenb. Kirchenbl. 1837, I, 1): schlaffer, wundersüchtiger Eigennutz, gottversuchende ruhmsüchtige Eitelkeit, götzendienerische Weltlust; Theile (theol. Lit. Bl. 1841. Febr. Nr. 20): Mißbrauch der Wunderkraft theils für persönliche Zwecke, theils um Aufsehen zu erregen, und Zuziehung des politischen Messiasregiments.

Ueberlieferung über ihn als ein durchaus wesentliches angesehen wurde. Alles bezieht sich zunächst auf Jesum; eine unmittelbare Beziehung auf die Apostel, von welcher sogar theilweise nicht einmal ein rechter Zweck einzusehen wäre*), tritt nirgends hervor; auch würde als directe Belehrung für die Apostel das Ganze sicherlich eine andere Stellung haben, da nämlich, wo ihnen Jesus die Vorschriften für ihre Wirksamkeit ertheilt. Die Apostel selbst müssen auch bei dieser Mittheilung von vorn herein nur an Jesum, nicht an sich gedacht haben. Ein so ursprüngliches und allgemeines Mißverständniß aber würde einen starken Vorwurf gegen die Darstellung Jesu begründen: er müßte dann die Sache so unverständlich vorgetragen haben, daß das als Parabel Gemeinte sogleich nur als Geschichte gefaßt worden wäre. Dies widerspricht aber völlig dem sonstigen Character seines Lehrvortrags. Man könnte sich den Ursprung eines solchen Mißverständnisses nicht anders erklären, als daraus, daß Jesus sich selbst zum Gegenstande der Parabel gemacht hätte; dadurch aber würde schon ursprünglich etwas Ungehöriges, zur Mißdeutung Veranlassendes in die Sache gebracht worden sein. Denn entweder hatte die Einmischung der Person Jesu einen bestimmten Grund, er stellte sich wirklich als den jeden falschen Grundsatz verwerfenden Messias dar: dann waren die Jünger genöthigt, an etwas Factisches, an wirkliches Versuchtsein Jesu zu denken, und eben damit ging die Parabel in Geschichte über; oder die Einmischung der Person Jesu hatte keine bestimmte Bedeutung: dann war sie offenbar unzweckmäßig. So würde die Parabel in ihrer Anlage ein schillerndes Mittleres zwischen Geschichte und Gleichniß, mithin eine verfehlte Parabel gewesen sein, und eine solche dürfen wir von dem größten Meister in dieser Art nicht erwarten**).

An die paraboliſche Auffassung reiht sich die mythische. Diese ist in der neueren Zeit in verschiedener Weise vorgetragen worden. Zuerst hat sie an Usteri***) ihren Vertheidiger gefunden. Er hat dieselbe in folgender Art begründet. Der Mythus ist eine dichterische Production, deren Inhalt eine in ge-

*) de Wette exeget. Handb. I, 42: Alle Versuchungen sammt den in ihrer Verwerfung ausgedrückten Maximen haben ihren vollen Sinn nur, wenn sie auf den Messias bezogen werden. Insbesondere gilt dies von der dritten, der dargebotenen Herrschaft über die Welt und deren Zurückweisung, was nur mit dem größten Zwang auf die Apostel angewendet werden könnte.

**) Gegen die paraboliſche Deutung Hasert in den Stud. u. Krit. 1830. 1. S. 74 ff. und Strauß Leben Jesu, B. 1. §. 51. S. 416.

***) In den theol. Stud. u. Krit. 1832, 4. S. 781—791.

schichtliche Form eingekleidete religiöse oder philosophische Idee, also etwas Ewiges und Vorgeschichtliches ist; es liegen in ihm Geschichte, Poesie und Philosophie noch in einander, und bilden eine Wahrheit, die nur eine ideale zu sein braucht, ohne auf historischer Wirklichkeit zu beruhen. Die tiefere Wahrheit der Versuchungsgeschichte besteht in der Idee, daß Christus und der Teufel einander absolut entgegengesetzt, absolut außer einander sind, so daß der Teufel Christum zwar bekämpfen und versuchen wollte, dieser aber sich nichts abgewinnen, sich nicht versuchen ließ. Diese Idee ist geschichtlich vorgestellt als Versuch des Satans, Christum zum Bösen, und zwar zu einer dreifachen Art desselben zu verleiten, als sich Christus vor seinem öffentlichen Auftreten, wie einst seine großen Vorbilder, Moses und Elias, durch Fasten und Gebet zum öffentlichen Berufe vorbereitete. So Usteri. Gegen seine Auffassung erheben sich nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Nehmen wir auch, wiewohl der Ausdruck mit Beziehung auf das, was bei den heidnischen Mythen vorgeschichtlich heißt, nicht glücklich gewählt ist, eine vorgeschichtliche Zeit im Leben Jesu an, so würde sich dieselbe doch mit der Taufe schließen; die Versuchung ist aber nicht etwa blos zufällig, sondern vermöge innerer Nothwendigkeit nach der Taufe gestellt. Man würde dann genöthigt sein, auch in der Darstellung des eigentlich messianischen Lebens Jesu Mythisches anzunehmen; damit würde aber, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, jedenfalls die vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Geschichtlichem und Vorgeschichtlichem wegfallen. Die Analogie mit Alttestamentlichem gibt noch kein Merkmal des Mythischen; wenigstens ist durchaus nicht einzusehen, warum nicht Jesus wirklich, eben so gut wie Moses und Elias, vor dem Antritt seines Berufes in die Einsamkeit gegangen sein sollte? warum darin blos fingirte Nachbildung, nicht reeller Zusammenhang liegen soll? Was aber die Hauptsache: es ist schwer, nach der gegebenen Erklärung einen wirklichen Kern in dem Mythus zu finden und die gehörige Uebereinstimmung zwischen Inhalt und Form nachzuweisen. Es müßte doch auch in der That in dem geschichtlichen Gewande eine an sich wahre Idee niedergelegt sein; sonst wäre es kein Mythus, sondern nur ein leeres Phantasiegebilde. Die Idee soll nun sein, daß Christus und der Teufel absolut außer einander sind, daß der Teufel Christum zwar versuchen will, dieser aber sich nicht versuchen läßt, weil Versuchtwerden im menschlichen Sinne dem Wesen des Erlösers schlechthin widersprechen würde. Aber ist es denn irgend glaublich, daß gerade die absolute Unversuchbarkeit in die geschichtliche Form des Versuchtwerdens eingekleidet worden sein sollte? Dafür

müßte man ja etwas völlig anderes erwarten, z. B. die Vorstellung eines offenen Angriffs, eines feindseligen Kampfes des Teufels gegen Christum oder Aehnliches. Ferner, wenn die Versuchung als Factum der Idee des Erlösers widerstreitet, so widerstreitet sie ihr auch als Mythus. Konnte Christus überhaupt nicht wirklich versucht werden, so durfte unter denen, die ihn wahrhaft erkannt hatten, auch gar nicht in irgend einer Weise von Versuchung Christi die Rede sein; es fände sich dann selbst in der mythischen Form ein Irrthum der Apostel, der in den Mittelpunkt des Christenthums, die Erkenntniß der Person Christi, eingriffe. Endlich, wenn man auch sagen muß, für den oder die Bildner des Mythus existirte der Teufel als reelle Persönlichkeit, so ist dies doch nicht bei unserm Mythuserklärer der Fall; für ihn fällt also noch ein weiteres Stück vom Inhalt des Mythus weg, so daß von seinem Standpunkt aus nur etwas unbegreiflich Dürftiges, ja so gut wie nichts übrig bleibt: denn ein Versucher, der nicht existirt, und ein Versuchter, der eigentlich nicht versucht werden kann, bilden in der That den sonderbarsten Inhalt für einen Versuchungsmythus. Daß aber der Erlöser und das Böse sich schlechthin entgegengesetzt seien, verstand sich theils von selbst, theils konnte es auf andere Art viel besser anschaulich gemacht werden.

Natürlicher gestaltet sich die mythische Auslegung bei zwei andern Gelehrten, bei Strauß und de Wette. Der Erstere *) würde schon bei seinem ganzen Standpunkte nicht anders gekonnt haben, als auch diesen Theil der evangelischen Erzählung mythisch auffassen; aber derselbe bot ihm auch willkommene Anknüpfungspunkte dar, um das Recht mythischer Deutung überhaupt darzuthun, weil hier mehrfache Parallelen aus dem alten Testament beigebracht werden konnten. Der wesentliche Inhalt des Versuchungsmythus liegt ihm darin, daß der Messias, als Haupt aller Gerechten und Repräsentant des Volkes Gottes, ebenso habe versucht werden müssen, wie die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, z. B. Abraham und das Volk Gottes selbst, namentlich während des Zuges durch die Wüste. Aehnlich spricht sich, indem er zugleich für das Einzelne verschiedene Anhaltpunkte nachzuweisen sucht, de Wette **) über die Bedeutung des Mythus aus: „Der Satan ist der Feind des Messias und seines Reiches, und dieser, ohnehin dem sittlichen Kampfe unterworfen ***), mußte, wie während seines ganzen Wirkens †) und am Ende seines Le-

*) Leben Jesu, B. 2. §. 52. S. 417—428 der 1sten Ausg.
**) Exeget. Handbuch I, 42 u. 43.
***) Hebr. 4, 15.
†) Matth. 13, 39.

bens*), so auch gleich bei seinem Auftritt mit ihm kämpfen. Wie der Ankläger der Menschen den Hiob geprüft hatte, so prüfte er auch den Messias, und zwar anfangs durch die Lust der Welt, zuletzt durch die Schrecken derselben."

Diese Erklärer haben vor Usteri voraus, daß ihnen das Versuchtwerden Christi in der Wirklichkeit, also dann natürlich auch in der Idee nicht als etwas an sich Unzulässiges erscheint, daß sie daher viel einfacher den eigentlichen Gehalt des Mythus in dem Versuchtwerden des Messias durch den Satan, nicht im Streit mit dem Satan finden. Auch gestaltet sich bei ihnen die Sache leichter durch die Art, wie sie den Begriff des Mythus bestimmen und auf die evangelische Geschichte anwenden. Aber von da aus erhebt sich freilich eine andre größere Schwierigkeit. Es kommt dabei wesentlich auf die Gesammtauffassung der evangelischen Darstellung an, namentlich soweit sich dieselbe über das öffentliche, messianische Leben Jesu erstreckt. Ist diese bis auf ein kaum bestimmbares Minimum des Geschichtlichen vollständig mythisch, oder doch auf den meisten Punkten ganz von mythischen Elementen durchdrungen, dann gehört freilich die Versuchungsgeschichte unter die Bestandtheile, die sich am wenigsten sträuben, mythisch genommen zu werden. Welchen Schwierigkeiten aber diese mythische Gesammtauffassung ausgesetzt ist, und wie sie das Vorhandensein nicht nur der christlichen Kirche, sondern auch des christlichen Glaubens als völlig ungelöste Räthsel stehen läßt, ja sogar mit diesen unleugbaren Thatsachen in den entschiedensten Widerspruch tritt, braucht nach so vielen Verhandlungen hier nicht gezeigt zu werden. Befinden wir uns dagegen mit dieser Gesammt-Darstellung wesentlich auf geschichtlichem Boden, dann stellt sich die Forderung, auch für die Theile, wo es größere Schwierigkeit hat, den historischen Grund nachzuweisen, und so lange dies bei der Versuchungsgeschichte genügend geschehen kann, werden wir uns, den geschichtlichen Grundcharacter der evangelischen Erzählung überhaupt festhaltend, nicht veranlaßt sehen, in Beziehung auf sie von der mythischen Erklärung Gebrauch zu machen.

b. Erklärungen, die eine thatsächliche Grundlage anerkennen.

Die Erklärungen, welche in unserm evangelischen Abschnitt die Darstellung eines wirklichen Vorgangs anerkennen, theilen sich wieder in solche, die den Verlauf dieses Vorgangs als einen rein innerlichen in der Seele Jesum ansehen, und solche,

*) Joh. 14, 30.

die dabei auch ein objectiv sich vollziehendes Handeln zwischen Jesu und seinem Versucher festhalten. So gewiß es nun ist, daß wir, wenn wirkliche Versuchung statt hatte, auch eine Erregung in der Seele Jesu voraussetzen müssen, so drückt doch die Vorstellung von einem rein innerlichen Verlauf den Sinn der evangelischen Darstellung keineswegs genügend aus, und wir müssen, wenn wir der Sache vollständig gerecht werden wollen, nothwendig ein objectives Moment hinzunehmen. Doch wollen wir, bevor wir dies bestimmter anschaulich machen, die Auffassung, die nur einen innern Vorgang gelten läßt, in der Kürze prüfen.

Diese Auffassung erscheint in dreifacher Form. Die innere Thatsache wäre denkbar, entweder als Vision, oder als Traum, oder als Inbegriff versuchender Gedanken bei klarer Besonnenheit, und diese verschiedenen Möglichkeiten hat man auch versucht, wiewohl zum Theil mit so geringem Glück, daß wir darüber nicht ausführlich zu sein brauchen. Die Vision oder Ekstase bringt etwas Phantastisches in das Wesen Jesu, was seiner sonstigen Klarheit und dem besonnenen Character seiner Begeisterung offenbar widerspricht, ihn einer fremden, dunkeln Gewalt unterwirft und in der übrigen evangelischen Geschichte ohne Analogie ist; auch läßt diese Ansicht die schlimmen, versuchenden Gedankenbilder aus dem Grunde der Seele Jesu aufsteigen, wobei also dieser Seelengrund selbst als verunreinigt betrachtet werden muß. Dasselbe gilt von der Auffassung als Traum*). Dafür könnten zwar eher Analogien in der biblischen Geschichte nachgewiesen werden, obgleich die sonst vorkommenden bedeutungsvollen Träume einen andern Character haben und immer entschieden als Träume bezeichnet und abgegränzt sind, während man hier nicht weiß, wo der Traum anfangen und aufhören soll. Allein eine Versuchung im Traum ist eigentlich gar keine, zum wirklichen Geprüft- und Erprobtwerden gehört Bewußtsein und Selbstbeherrschung. Wäre die Versuchung eine geträumte, so wäre auch der Sieg nur ein erträumter und das Ganze verlöre seine Bedeutung.

Am meisten unter den Deutungen dieser Kategorie würde diejenige für sich haben, welche das Ganze zwar als inneren Vorgang betrachtet, aber nicht im Zustand der Ekstase oder des Traumes, sondern bei klarem Bewußtsein. Es müßte dann alles Gewicht auf die Messias-Prüfung gelegt und angenommen werden, unmittelbar vor dem Antritt seines öffentlichen Wirkens habe sich Jesus mit voller Bestimmtheit die falsche, fleischliche

*) S. Meyer die Versuchung Christi als bedeutungsvoller Traum. Stud. u. Krit. 1831, 2. S. 319–329.

Messiasvorstellung, welche die umgebende Welt ihm darbot, vergegenwärtigt, aber dieselbe trotz des Verlockenden, was darin lag, entschieden von sich gewiesen und sich ganz dem Wirken in göttlichem Sinn zugewendet. Diesen innern Vorgang hätte er dann den Jüngern mitgetheilt in der anschaulicheren Form einer äußerlichen, objectiv und persönlich vermittelten Versuchung unter Hinzufügung der Motive, die ihn dabei geleitet, und in dieser Gestalt wäre die Mittheilung ein Bestandtheil der evangelischen Verkündigung von Jesus als dem Messias geworden*).

Für diese Auffassung könnten, wenn auch nicht völlig gleichartige, so doch ähnliche symbolische, objectivirende Darstellungen in der Schrift angeführt und darauf verwiesen werden, wie es überall und zu allen Zeiten vorkomme, daß innere Erlebnisse in sinnbildlicher Gestalt als äußere Thatsachen dargestellt werden. Auch wird man einräumen müssen, daß diese Deutung ein wenigstens relativ höheres Maaß von wirklicher Versuchung anerkennt, als die vorher genannten. Aber doch leidet auch sie an unverkennbaren Mängeln und kann dem gegebenen Inhalt des Textes gegenüber nicht als befriedigend angesehen werden. Die Beschränkung auf bloße Messiasprüfung genügt nicht. Wir müssen, soll eine wahre Versuchung heraus kommen, durchaus die allgemein menschliche Seite in Jesu hinzunehmen. Dann aber können wir, ohne das ganze evangelische Bild Jesu zu zerstören, nicht einräumen, daß ihm das Versuchende nur aus der eigenen Seele emporgestiegen sei. Es mußte durch eine reale, von außen einwirkende Macht an ihn gebracht werden. So wenigstens kann allein der Sinn der evangelischen Darstellung aufgefaßt werden: denn diese würde das, was aus der Seele Jesu selbst gekommen wäre, nimmermehr als Satan symbolisirt haben; und diesem Sinne der Evangelisten müssen wir auch in der Erklärung des Ganzen gerecht werden.

Nehmen wir die Darstelluug der Evangelisten unverkünstelt, wie sie ist, so unterliegt es keinem Zweifel: wir haben es mit einer äußerlich verlaufenden Thatsache zu thun, in deren Natur es jedoch liegt, daß auch das Gemüth Jesu davon stark in Anspruch genommen werden mußte; ja noch mehr: die Meinung der Evangelisten geht ganz entschieden auf einen persönlichen Versucher, der objectiv auf Jesum einwirkt, um ihn von der Bahn des Gottgefälligen, insbesondere des gottgewollten Messiasthums abzulenken. Dies anerkennend, aber zugleich den Gedanken scheuend, daß der Teufel dieser Versucher sei, haben manche an einen

*) Vergl. Hocheisen in der Tübinger Zeitschrift 1833, 2. S. 124.

menschlichen Versucher gedacht*), einen einzelnen oder einen collectiven, und sich einen Priester, einen Pharisäer, eine Deputation des Synedriums vorgestellt, welche Jesu verlockende Vorschläge gemacht hätten**). Aber auch diesen Ausweg verschließt das einfache Wort und der Inhalt des Textes. Das Wort διάβολος ohne Artikel könnte einen Versucher überhaupt, auch einen menschlichen, bezeichnen; mit dem Artikel jedoch kann es nur vom Oberhaupt der bösen Geister verstanden werden, und das nämliche gilt von πειράζων mit dem Artikel. Auch wären die Versuchungen im Munde eines Menschen wunderlich, abenteuerlich, unstatthaft, zumal die Zumuthung der Anbetung und die daran geknüpfte Verheißung der Weltherrschaft. Ueberhaupt aber ist diese Erklärung so wenig im Styl des Alterthums und im Geiste der Schrift gedacht, daß sie als fremdartiges Erzeugniß moderner Denkweise gar nicht mehr gehört werden sollte.

Es bleibt nichts übrig, als unter dem Versucher im Sinne der Schrift den Satan zu denken. Dann aber stellt sich die

---

*) Sehr ausführlich vertheidigt ist diese Meinung noch in der oben angef. Abhandlung der Tübinger Quartalschrift.

**) Eine eigenthümliche Combination hat Lange in seinem so vieles Geistvolle enthaltenden Leben Jesu (Th. 1. B. 2. Abschn. 7. S. 205—230) versucht. Er stimmt einerseits überein mit der Vorstellung von einer innerlichen Versuchung Jesu durch Einwirkung des herrschenden Volks- und Weltgeistes, vornehmlich durch Vergegenwärtigung des falschen Messiasbildes der Zeit; will aber zugleich, daß diese Einwirkung durch bestimmte äußere Versuchungen vermittelt gewesen sei. Einen Anknüpfungspunkt glaubt er zu finden in der Deputation des Synedriums an Johannes den Täufer, um diesen zur Erklärung über seinen Character aufzufordern, Joh. 1, 24. Diese Deputation, von Johannes aufmerksam gemacht, habe Jesum in der Wüste aufgesucht und die Probe gemacht, ob er für ihre hierarchischen Zwecke zu gewinnen wäre; dabei bildeten aber die versuchenden Hierarchen nur die historische Spitze des ganzen Vorgangs und die Organe einer Versuchung, die wir im tiefsten Grunde und Zusammenhange als eine satanische zu betrachten haben." (S. 219 in der Anmerk.) Diese Combination macht mit Recht geltend, daß wir den Vorgang nicht lediglich als äußeren denken dürfen, weil zur Versuchung auch ein Eindringen der verlockenden Gedanken in das Innere Jesu gehörte. Aber dies wäre dann, wenn wir eine objectiv versuchende Potenz statuiren, die subjective Seite des Versuchtwerdens zu nennen, nicht als innere Versuchung von der äußeren zu unterscheiden. Daß aber das Aeußere, was Lange voraussetzt, sich gerade an die pharisäische Deputation an Johannes angeknüpft haben sollte, dafür fehlt es an reellem Grund: denn wir finden in dieser Beziehung nicht nur nicht die mindeste Hindeutung, sondern es wäre auch ein derartiger Verkehr der Hierarchen mit Jesu weit wichtiger gewesen, als der mit Johannes, und daher in der evangelischen Ueberlieferung schwerlich unerwähnt geblieben. Am wenigsten legt die Fassung der Versuchungsgeschichte selbst diesen Gedanken nahe; namentlich paßt zur Annahme einer Mehrheit von Versuchenden nicht die Darstellung derselben unter der Einzelperson des Satans.

Alternative: entweder unter Verwerfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung das Ganze als Mythus zu betrachten, oder unter Anerkennung jener Glaubwürdigkeit sich die Sache so, wie sie gegeben ist, verständlich zu machen. Wir stehen in Erwägung des Gesammtcharacters der Evangelien und ihres Inhaltes, sowie im Hinblick auf das, was wir anderwärts auch unmittelbar aus dem Munde Jesu vernehmen, nicht an, uns für das Letztere zu entscheiden, und wollen in diesem Sinn, ohne Anspruch auf erschöpfende Begründung, noch einige Andeutungen über den Gegenstand geben*).

Gegen das persönliche Auftreten des Satans als Versuchers Jesu hat man, abgesehen von den allgemeinen Einwendungen gegen dessen Existenz, wiewohl unverkennbar unter dem Einfluß dieses Zweifels, besonders folgendes geltend gemacht. Das körperliche oder irgendwie sinnliche Erscheinen und Sprechen des Teufels ist sonst ohne Beispiel im neuen Testament. Die persönliche Erscheinung desselben, auch wenn sie, wofür jedoch der Text keine Andeutung gibt, nur eine verstellte menschliche war, würde der Versuchung allen Reiz genommen haben, da der Sohn Gottes ihn auf den ersten Blick erkennen mußte**). Auch drängen sich, die Erzählung streng buchstäblich genommen, noch manche andre schwer zu beseitigende Bedenken auf. Folgte Jesus dem Teufel (nach der Zinne des Tempels und dem Berg) gutwillig, so bestimmte ihn der Wille des Teufels; folgte er widerstrebend, so war er in einer Weise, die wir uns nicht wohl denken können, in dessen Macht gegeben. Sind nicht die Versuchungen zu plump für den listigsten der Geister? Und wie ist das Zeigen aller Reiche der Welt zu verstehen? Hier müßte man doch jedenfalls vom Buchstaben abgehen; und wenn hier, wo ist dann die Gränze?

Aehnliche Fragen könnten noch in guter Zahl aufgeworfen

---

*) Die Auffassung des Ganzen als Versuchung durch die Person des Satans ist vertheidigt von Olshausen bibl. Comment. Th. 1. S. 168—179. Doch kann seine Erklärung nicht als streng buchstäbliche betrachtet werden, da er nur an innerliche Einwirkung des Teufels, und zwar nur auf die Psyche Christi denkt, während das Pneuma davon unberührt geblieben sei. Verwerflich, weil willkürlich und gegen Matth. 4, 1, ist hierbei die Annahme, daß Jesus bei dem Acte vom göttlichen Geiste verlassen gewesen sei. Ein weiterer Vertreter der wörtlichen Erklärung, freilich in etwas wunderlicher Weise, ist Dr. Paulus Ewald (Pfarrer in Franken): die Versuchung Christi, Bayreuth 1838, gegen welchen Theile im theol. Lit. Blatt, Febr. 1841. Nr. 20. Endlich ist noch zu nennen Ebrard in der wissenschaftl. Kritik S. 298, wo ohne nähere Erklärung die sichtbare Erscheinung des Satans festgehalten wird, und Riggenbach Leben Jesu S. 275 ff., wo jedoch gerade auch über diesen Punkt eingehender gehandelt wird.

**) de Wette, exeget. Handbuch I, 37.

werden und kaum werden auch alle so zu beantworten sein, daß dadurch alles und jedes Bedenken gehoben würde. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir es mit einer Sache zu thun haben, die vermöge ihrer inneren Beschaffenheit immer etwas Geheimnißvolles behalten wird. Im Allgemeinen aber ist unsre Antwort diese. Wir müssen — abgesehen von den nicht so leicht wiegenden inneren Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde — bei unbefangener Betrachtung jedenfalls anerkennen: der Glaube an ein Reich böser Geister und ein Oberhaupt derselben, so wie an die Einwirkung von beiden auf die Menschenwelt ist als Bestandtheil des Glaubens Jesu und der Apostel thatsächlich vorhanden, und zwar in zu bestimmter Gestalt vorhanden, als daß wir der Meinung Raum geben könnten, es beruhe dies blos auf einem Eingehen in die Anschauungs- und Ausdrucksweise der Zeitgenossen, auf irgend einer Art von Accommodation. Wem nun der religiöse Glaube nicht blos der Apostel, sondern vor allem Jesu selbst maaßgebend ist, der muß auch diesen Theil desselben sich aneignen. Wird aber überhaupt die Existenz des Satans und die Möglichkeit seines Einflusses auf die Menschenwelt anerkannt, dann kann auch seine versuchende Einwirkung auf Jesum so unübersteigliche Schwierigkeiten nicht darbieten. Vielmehr wird anzuerkennen sein, daß darin eine eigenthümliche Bedeutung liegt. Es liegt darin nicht blos der schon früher angedeutete Sinn, daß Jesus, den Satan besiegend, das Princip und die Macht des Bösen überhaupt besiegt, sondern auch noch das Weitere, was der Versuchung erst die volle Bedeutung gibt, daß „es zugleich ein persönlicher Wille ist, den Jesus zurückweist und überwindet*)." Zwar gibt es auch Versuchungen, die nur von Sachen oder von Personen ohne deren bewußtvollen Willen ausgehn; allein wo, wie in unserm Fall, von Versuchung im eminenten Sinn die Rede ist, da werden wir nicht an solche bewußtlos verlockende Einwirkung, sondern an bestimmte Verführungsabsicht, an das Wollen eines Versuchenden zu denken haben, und darauf ist auch in der evangelischen Darstellung deutlich hingewiesen.

Erkennen wir dies auf der einen Seite an, so werden wir andrerseits zugleich die Sache so zu fassen haben, wie die Natur der Darstellung es an die Hand gibt. Wenn wir nämlich auch festhalten an dem thatsächlichen Grundcharacter der Erzählung, so unterscheiden wir doch wieder sehr bestimmt zwischen Buchstäblichkeit der Auffassung und Anerkennung des wesenhaften

*) Martensen christl. Dogm. §. 105. S. 225.

Gehaltes. In strictester Buchstäblichkeit kann die Erzählung nicht genommen werden, wie schon der eine Umstand beweist, daß es keinen Berg gibt, von dem aus alle Reiche der Welt gesehen werden können. Unverkennbar ist etwas Symbolisches in der Form der Darstellung*), es werden der Anschauung Bilder dargeboten und zwar starke, prägnante Bilder, um ihr den darin niedergelegten Inhalt möglichst faßlich und energisch einzuprägen. Deßhalb können die Versuchungen dem modern verfeinerten Geschmack derb erscheinen, aber daß sie dennoch in ihrem Kern einen tiefen Sinn haben und der Situation vollkommen entsprechen, hat, so hoffen wir, unsre frühere Auseinandersetzung gezeigt. Die Art des Auftretens des Satans aber und die verschiedenen Lagen, in denen Jesus ihm gegenüber in den einzelnen Versuchungsmomenten erscheint, kann theilweise auch zur Symbolik der Darstellung gehören. Wenigstens läßt sich ohne Schwierigkeit und ohne irgend welche Beeinträchtigung des wesentlichen Inhaltes denken, daß die Einwirkung eine mehr geistig vermittelte war, als sie nach dem Buchstaben der Erzählung sich darstellt, daß jedoch diese geistigen Vorgänge, die sich einer ganz adäquaten Reproduction durch das Wort entzogen, so veranschaulicht sind, wie sie allein auf allgemein verständliche Art veranschaulicht werden konnten, in mehr andeutenden als ausgeführten, aber dabei kräftigen, plastischen Lebensbildern.

---

*) Vergl. Neander, Leben Jesu, 5. Aufl., S. 113 u. 122.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Gregorius von Nazianz,

der

Theologe.

Ein

Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte
des vierten Jahrhunderts

von

Dr. C. Ullmann.

Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.
Greg. Naz.

Zweite Auflage.

V. 3

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Vorrede.

Die Worte des Gregorius von Nazianz: „das Thun ist die Vorstufe des Erkennens" sind von mir nicht allein darum zum Wahlspruch genommen worden, weil ich mit Gregor und dem Verfasser des trefflichen Briefes an Diognetus [1]) die Ueberzeugung theile: „daß es kein wahres Leben giebt ohne Erkenntniß, und keine sichere Erkenntniß ohne wahres Leben;" sondern auch, weil eben dies einen Hauptgesichtspunct bezeichnet, von welchem aus ich die nachfolgende Biographie betrachtet haben möchte. Religion und Theologie beruhen ganz auf der Einheit und Wechselwirkung der richtigen Erkenntniß und des wahren Lebens. Nur die klar erkannte Wahrheit kann kräftig auf unser Gemüth und unseren Willen wirken, und nur in dem Maaße, in dem wir das Erkannte auch lebendig in uns aufnehmen und die Heilswahrheiten in der That zu unserer inneren Heiligung wirksam seyn lassen, kann eine feste, lebendig eingewurzelte, und zu immer reinerer Vollkommenheit sich entfaltende Erkenntniß derselben Statt finden. Dies gilt von jeder Erkenntniß, deren Gegenstand nicht die äußere Natur, sondern entweder ganz oder doch zum Theil unser eigenes Innere ist. Oder vielmehr es ist ein Weg, der uns zu gründlicher Erkenntniß der Naturgegenstände und der unsichtbaren Dinge führt, der Weg der Erfahrung. Wie dort nur unter der Bedingung sicherer Wahrnehmung durch die Sinne eine zuverlässige höhere geistige Auffassung des Gegenstandes möglich ist, so kann auch hier nur das recht lebendig zum klaren Bewußtseyn im Gedanken gebracht werden, was in uns lebt, was uns eine

1) In der, gewöhnlich mit dem Namen Justins bezeichneten, aber schwerlich ihm angehörigen, von einem wahrhaft christlichen Mann der ersten Jahrhunderte verfaßten, Epistola ad Diognetum heißt es gegen Ende: *οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.*

innere Thatsache und Gegenstand der Erfahrung geworden ist. Auch das ganze Christenthum ist und bleibt uns eine bloße Geschichte, nicht wesentlich verschieden von jeder anderen Geschichte, wenn es nicht in uns in Geist und Leben übergeht, gleichsam in Saft und Blut verwandelt wird.

Darum sind auch in der Wissenschaft von den göttlichen Dingen, in der Theologie von jeher diejenigen die größten Meister gewesen und haben die segensreichsten Wirkungen hervorgebracht, deren reinere Erkenntniß auf einem kräftigen inneren Leben beruhte, und von denen das gilt, was Eusebius von Origenes sagt: „wie sein Wort, so war auch sein Leben, und wie sein Leben, so war auch sein Wort." In dieser Beziehung vorzüglich sind die Besseren unter den alten Kirchenlehrern, bei manchen Unvollkommenheiten, die wir nicht ableugnen wollen, große Theologen; ihre Erkenntniß war praktisch, sie ging aus dem Leben hervor und war wieder auf's Leben gerichtet, sie standen mit ihrem ganzen Denken, Thun und Streben im Christenthum; freilich in einem nicht überall rein und klar aufgefaßten Christenthum; deßhalb soll ihre christliche Erkenntniß auch keineswegs Maaßstab für die unsrige seyn; und eben so wenig ohne mannichfaltige menschliche Fehler und Unvollkommenheiten: deßhalb sind wir auch weit entfernt, sie als Vorbilder eines vollendet heiligen Wandels zu betrachten — aber erweckende Vorbilder können sie uns darin seyn, daß sie sich mit der ganzen Kraft ihres Geistes und mit dem ganzen Ernst ihres Willens dem hingaben, was sie als das Höchste und Heiligste erkannten. Sie weihten dem Christenthum ihr Leben, sie opferten ihm ihre Genüsse, sie versagten sich für dasselbe nicht bloß erlaubte Bequemlichkeit, sondern nicht selten auch die einfachsten Bedürfnisse. Und wenn wir verpflichtet sind, jeden Menschen zu achten, der seiner besten Ueberzeugung die Freuden, Genüsse und Güter des Lebens aufzuopfern im Stande ist, wenn wir in dieser Beziehung jeden edlen Vaterlandsfreund, jeden Helden alter und neuer Zeit freudig verehren — sollten wir von dieser Hochachtung etwa die ausschließen, die für die nämlichen unsichtbaren Güter, welche auch uns die theuersten seyn müssen, so vieles hinopferten, sollten wir sie nur darum ausschließen, weil sie dieser Güter in einer anderen Form und auf eine andere Weise theilhaftig zu werden glaubten, als wir? Es ist nicht schwer einzusehen, daß manche Entbehrungen

und Opfer, welche sich jene Männer auflegten, vom Evangelium nicht verlangt werden, auch kostet es keine Mühe, die theoretisch unrichtigen Grundsätze ihrer Handlungsweise in dieser Beziehung nachzuweisen, und erfordert geringe Kunst, sie als Thoren lächerlich zu machen — aber es ist allerdings nichts Kleines, bei reinerer Erkenntniß in der nämlichen Grundgesinnung zu handeln, welche sie beseelte.

So manche Fehler eines Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Augustin (auch nach seiner Bekehrung) sowohl im Theoretischen, als im Praktischen, liegen klar und offen da, und sollen von der redlichen Geschichte weder verhehlt noch übertüncht werden; aber eben so wenig soll die unbefangene Geschichte das reinere Edle und Große, welches zu erforschen und mitzutheilen ja doch überall erfreulicher und fruchtbarer ist, [1]) übersehen und in den Schatten stellen, sie soll vielmehr diesen Männern die Gerechtigkeit widerfahren lassen, welche sie einem Kaiser Julian mit Recht nicht versagt — dann wird es sich immer zeigen, daß diese Kirchenlehrer Menschen waren, deren Erkenntniß und Leben eben so wenig fehlerfrei war, als es die Erkenntniß und das Leben auch des vortrefflichsten Theologen, Philosophen und Geschichtsforschers unserer Tage ist, dessen ungeachtet aber auch Männer, die im Verhältniß zu ihrer Zeit eben sowohl unsere Hochachtung verdienen, als jeder redlich strebende, geistig kräftige und fromm gesinnte Mann eines anderen Jahrhunderts.

Mit dieser historischen Redlichkeit und Unbefangenheit habe ich das Leben und die theologische Denkart eines der merkwürdigsten und einflußreichsten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, des Gregorius von Nazianz darzustellen versucht. Es war dabei meine Hauptabsicht, diesen Mann so zu schildern, *wie er war*, ein lebendiges und wahres Abbild seines Inneren zu geben, aus den edlen und schönen, so wie aus den minder ansprechenden Zügen seines Wesens, die uns noch historisch erkennbar sind, sein geistiges Porträt zusammenzusetzen. Die wesentlichen Erfordernisse einer solchen geistigen Abbildung sind Wahrheit und Leben. Nach Wahrheit der Schilderung redlich gestrebt

1) Wie es auch Joh. Aug. Ernesti mit Beziehung auf Origenes und andere Kirchenlehrer als das Edlere bezeichnet: in viris egregiis bona potius quaerere atque laudare, quam mala indagare et reprehendere.

zu haben, darf ich mir selbst bezeugen; ich wollte nichts verdecken und nichts falsch hervorheben, weder verschönern, noch herabsetzen, keinem vorgefaßten philosophischen oder dogmatischen Systeme dienen [1]) und keine Partheiabsicht erreichen, ich wollte nicht Geschichte machen, sondern vorerst einzig und allein reine historische Wahrheit suchen und wie ich sie fand, treu darstellen; wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß der Theologe, auch wenn er als Historiker nicht durch die Brille eines bestimmten Systems sieht, dennoch das historisch gegebene von einem religiösen Standpunct aus betrachtet und mit religiösem Sinn auffaßt. Ob aber Leben in der Darstellung sey, darüber muß ich von andern ein billiges Urtheil erwarten, von solchen nämlich, die erwägen, daß dieses eine Sache theils des angeborenen Talentes, welches kein Mensch sich geben und der beste Wille nicht ersetzen kann, theils des Tactes und der historischen Kunst ist, welche nur durch längere Uebung erworben wird. Ich wünschte vorzüglich ein lesbares, nützliches, und über den Mann, von welchem gehandelt wird, so gründlich wie möglich unterrichtendes Buch zu schreiben, und insofern, glaube ich, wird meine Arbeit auch dem historischen Forscher brauchbar und demjenigen erwünscht seyn, der mit größerer Meisterschaft die gegebenen Materialien verarbeitet. Bei der eben ausgesprochenen Absicht konnte ich es nicht vermeiden, auch manches minder Interessante aufzunehmen, weil ich die Biographie Gregors in einer gewissen Vollständigkeit geben wollte. Es blieb mir die doppelte Wahl, entweder allein das Bedeutende und allgemein Wichtige hervorzuheben und die Vollständigkeit aufzuopfern, oder diese bis zu einem gewissen Grad zu erstreben, aber dann auch minder anziehende Einzelnheiten aufzunehmen. Im ersteren Fall hätte ich vielleicht ein angenehmeres Buch geliefert, aber ich hätte mich damit auch verpflichtet, den Forderungen der historischen Kunst in Beziehung auf die strengste Wahl zu genügen; und da ich dies nicht übernehmen wollte, so entschloß ich mich zum letzteren um so lieber, da ich durch eine gewisse Vollständigkeit meine Schrift auch für

---

1) Eben darum war ich auch bei der Entwickelung der Lehrmeinungen Gregors mit Kritik sehr sparsam. Ich hielt es für Pflicht, seine Ueberzeugungen, nicht die meinigen zu geben; doch habe ich es auch nicht ängstlich vermieden, meine Ansicht an manchen Stellen durchschimmern zu lassen, ohne sie aber in die historische Darstellung selbst einzumischen.

diejenigen brauchbarer machen konnte, welche sich berufsmäßig mit dem Studium der Kirchenväter beschäftigen.

Daß meine Schrift aus den Quellen [1]) geschöpft sey, wird jeder Urtheilsfähige sehen; daß ich aber dabei die Arbeiten historischer Sammler und Forscher nicht übersah, versteht sich von selbst; auch wenn ich sie nicht überall namentlich anführe, wo ich, sey es in Uebereinstimmung oder in Widerspruch, auf sie Rücksicht nahm, weil ich die Citate nicht zu häufen wünschte. Benutzt habe ich, nachdem ich mir die Sache vorher unbefangen aus den Quellen entwickelt hatte, hauptsächlich Tillemonts, [2]) Le Clercs, [3]) Schröckhs, [4]) Baronius, [5]) Clemencets [6]) Lebensbeschreibungen Gregors. Die vollständigsten Materialien liefert ohne Zweifel Tillemont, aber er ist überreich, vor der Masse der Einzelnheiten verschwindet bei ihm der Totaleindruck, und seine übrigens reine und ungeheuchelte Frömmigkeit läßt ihn nicht immer die erforderliche Kritik üben. Kritischer allerdings und freimüthiger ist Le Clerc, aber auch weniger genau und treu im Einzelnen, weniger beflissen, auch das Bessere in der entstellenden Form der Zeit anzuerkennen und aus derselben hervorzuheben, zu mißtrauisch und argwöhnisch, wenn Tillemont zu vertrauensvoll und gläubig

---

1) Hierbei muß ich bemerken, daß ich die Schriften Gregors nach der schönen, aber leider unvollendeten Benedictiner-Ausgabe citirt habe, so weit diese reicht. Sie umfaßt aber nur die Reden. Der lateinische Titel ist: S. Patris nostri Gregorii Theologi Opera omnia, quae extant — — opera et studio Monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. Tom. I. Paris. sumt. viduae Desaint. 1778. Der Hauptherausgeber ist Clemencet. Möchte er irgendwo und irgendwann einmal einen Nachfolger finden, der dieses schöne Werk vollendete. Was von den Schriften Gregors in dieser Ausgabe nicht enthalten ist, das ist gewöhnlich, jedoch in der Regel mit ausdrücklicher Bemerkung, nach folgender Ausgabe citirt: S. Gregorii Naz. Theologi Opera. Iac. Billius Prunaeus cum Mss. regiis contulit, emendavit etc. aucta est haec editio aliquammultis ejusdem Gregorii epistolis nunquam antea editis ex interpr. F. Morelli. Lips. sumt. Weidmanni 1690. Siehe über das Literarische dieser und anderer Ausgaben Fabric. Biblioth. Graeca. Vol. VIII. p. 398. seqq. ed. Harl.

2) Memoires pour servir à l'hist. eccles. tom. IX. p. 305—560. 692—731.

3) Bibliothèque universelle. tom. XVIII. p. 1. seqq.

4) Christliche Kirchengeschichte. Th. 13. S. 275—466.

5) Acta Sanctorum. Maii. tom. II. p. 373—482.

6) Vor der oben angeführten mauriniſchen Ausgabe seiner Werke. Es ist nicht meine Absicht, hier alle Lebensbeschreibungen Gregors zu verzeichnen. Man sehe darüber Fabric. Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 383—387. u. Schröckh's K. Gesch. Th. 13. p. 461.

ist. Besonnen, unpartheiisch und gründlich, wie überall, so auch hier, ist Schröckh, aber er giebt (wie es bei dem Umfang seines Werks nicht anders möglich war) wenig Eigenthümliches, und hat doch auch die von Tillemont schon angehäuften Materialien nicht genug verarbeitet. Nicht so gelehrt und noch weniger unbefangen, als die Biographie von Tillemont, ist die, welche sich von Baronius in den Actis Sanctorum findet; allein sie zeugt doch auch von vieler Belesenheit in den Schriften Gregors. Eben dieß versteht sich in noch höherem Grad von den biographischen Notizen, welche der Benedictinerausgabe der Werke Gregors vorangestellt sind; sie enthalten sehr brauchbare Untersuchungen, aber sie bilden kein Ganzes. Eine sehr weitläuftige Biographie des Gregorius und Basilius von Hermant [1]) konnte ich nicht benutzen.

Diese kritischen Bemerkungen über meine Vorgänger will ich nun keineswegs in dem Sinne gemacht haben, als ob ich die Fehler derselben vermieden, und ihre Vorzüge in meiner Schrift vereinigt hätte; es ist überall leichter, Fehler einzusehen, als es besser zu machen; und ich bin mir vieler Mängel meiner Arbeit gar wohl bewußt. Dessen ungeachtet hoffe ich für dieselbe von wohlgesinnten und unpartheiischen Männern eine freundliche Aufnahme; aber ich wünsche auch eben so sehr ein unumwundenes und, wo es nöthig ist, gerecht und billig tadelndes Urtheil, und werde dasselbe zu ehren wissen.

Den Gelehrten, die mich mit Büchern und freundschaftlichem Rath unterstützt haben und die ich hier nicht alle aufzählen kann, sage ich meinen herzlichsten Dank.

Zum Schluß dieser, vielleicht schon zu langen Vorrede, erlaube ich mir noch folgende Bemerkung: Die Lehre, für welche Gregor seine ganze Kraft aufbot, erscheint einem großen Theil unserer Zeitgenossen minder wichtig und einigen selbst verwerflich; allein auch diejenigen, welche hierin theoretisch anders denken, als Gregor, müssen die Kraft, den Muth und die aufopfernde Thätigkeit anerkennen, womit er für seine Ueberzeugung kämpfte, und die, welche keine feste Ueberzeugung haben, für welche sie etwas aufopfern können, mögen den Mann glücklich preisen, der eine solche hatte. Allen aber, wie sie auch dogmatisch gesinnt

1) La Vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire de Nazianze, par Godefr. Hermant. — à Paris, 1679. In zwei starken Quartanten.

seyn mögen, muß Gregor ehrwürdig seyn, als warmer Freund des thätigen Christenthums; denn obwohl für eine Lehre, die freilich nicht praktisch fruchtbar seyn kann, streitend, war es doch zugleich sein Hauptbestreben, seine Zuhörer vom bloßen Theoretisiren und unzeitigen Disputiren in Religionssachen abzulenken und überall auf That und Leben als das allein wahrhaft Beseligende, und die nothwendige Vorstufe der lebendigen Erkenntniß hinzuweisen. Von dieser Seite ist gewiß die Betrachtung solcher Männer, wie des Gregorius von Nazianz, des Chrysostomus und anderer ähnlichgesinnter auch für unsere Zeit wohlthätig, weil sie von einem lebendigen Geiste des praktischen Christenthums beseelt waren. Denn eben das thätige Christenthum, welches in jener von der Partheiwuth dogmatischer Kämpfe zerrütteten Zeit das erhaltende und reinigende Salz war, ist auch für unsere dogmatisch leider! so zersplitterte Kirche ein bindendes und erhaltendes Element, und sollte die Standarte seyn, um welche sich alle, denen es um das Christenthum Ernst ist, trotz mancher Denkverschiedenheiten wieder fänden, weil es doch am Ende in der Heilsanstalt des Christenthums das Wesentliche ist und bleibt, daß unser Wille geheiligt werde. Nicht als ob ich die Moral im Christenthume für das einzig Wichtige hielte, denn die Sittenlehre, die das Christenthum giebt, ist untrennbar mit einer festen Grundlage religiöser Ueberzeugung verbunden, und wahrhaft christliche Heiligung ist ohne die Einwirkung der eigenthümlichen Heilswahrheiten des Christenthums nicht denkbar; aber die praktische Seite des Christenthums bietet doch noch die meisten Vereinigungspuncte für die getrennten theologischen Partheien unserer Zeit dar. Und diese Vereinigungspuncte sollte man doch auch hervorheben, statt durch stets wiederholtes Aussprechen des Trennenden die Gegensätze zu schärfen. Damit man mich aber nicht mißverstehe, schließe ich mit folgendem offenen Bekenntniß und herzlichen Wunsch: Möge es derjenigen Theologie nie an Freunden fehlen, — und das wird und kann es auch nicht — welche das reine biblische Christenthum ohne ab und zu zu thun, treu und lebendig aufzufassen strebt, ebensowohl in seiner historischen Wirklichkeit, als in seiner erhabenen Geistigkeit, ebensowohl in seiner Tiefe, als in seiner Klarheit, Einfalt und praktischen Wirkungskraft; derjenigen Theologie, welche das Christenthum und die Religion überhaupt nicht einseitig als eine Sache des bloßen Verstandes

und der Speculation oder auch des bloßen Gefühls, sondern als eine Sache des ganzen inneren Menschen im harmonischen Zusammenwirken seines Denkens, Fühlens und Wollens behandelt; welche philosophische Bildung mit historischer Gelehrsamkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen und ungeheuchelte Liebe zum Christenthume und seinem göttlichen Stifter mit unbefangenem Sinne für freie wissenschaftliche Forschung zu verbinden sucht. Diese Theologie, diese freie christliche Wissenschaft, mir anzueignen, und für dieselbe in jedem Kreise, den mir die Vorsehung anweist, nach Kräften wirksam zu seyn, betrachte ich als die höchste Aufgabe und als das dankenswertheste Glück meines Lebens.

Heidelberg, den 28. August 1825.

C. Ullmann.

Leben

des

Gregorius von Nazianz.

Uebersicht des Inhalts.

Erster Haupttheil. Leben des Gregorius.

Seite

Einleitung . . . . . 1—7

Erster Abschnitt. Jugendgeschichte . . . . . 8—28

Zweiter Abschnitt. Gregors Leben in Cappadocien, theils in der Einsamkeit, theils in öffentlichen Kirchengeschäften . . 29—105

Dritter Abschnitt. Gregors Wirksamkeit in Constantinopel . 106—180

Vierter Abschnitt. Gregors Leben in der Zurückgezogenheit — bis zu seinem Tode . . . . . 181—206

Zweiter Haupttheil. Dogmatische Ueberzeugungen des Gregorius.

Einleitung . . . . . 209—218

Erster Abschnitt. Theologie . . . . . 219—275

I. Lehre von Gott im Allgemeinen, und Kampf des Gregorius wider den Eunomius und dessen Anhänger . . . 219—232

II. Trinitätslehre . . . . . 232—275

A. Allgemeine Trinitätslehre . . . . . 237—248

B. Einzelne Hypostasen der Trinität . . . . . 249—275

1. Vom Vater . . . . . 249—251

2. Vom Sohne. Widerlegung der Eunomianer . . 251—263

3. Vom heil. Geist. Bestreitung der Macedonianer . 263—275

Zweiter Abschnitt. Christologie. Lehre vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und Bekämpfung der Apollinaristen . . . . . 276—288

Dritter Abschnitt. Anthropologie und Soteriologie . . . 289—340

I. Ueber die physische und sittliche Beschaffenheit der menschlichen Natur . . . . . 289—313

1. Ursprung der Seele. Göttliches Ebenbild im Menschen 289—291

2. Zusammengesetzte Natur des Menschen und daraus hervorgehender Kampf . . . . . 291—294

3. Erbsünde . . . . . 294—298

4. Freiheit und natürliche Fähigkeit zum Guten . . . 299—303

5. Gnade . . . . . 303—305

6. Prädestination . . . . . 305—306

7. Verhältniß der Ueberzeugungen Gregors zur augustinischen Lehre . . . . . 306—313

Seite

II. Soteriologie. Lehre von der Erlösung durch Christum . 313—319
III. Von den kirchlichen Heilsmitteln . . . . . 320—340
1. Taufe. Bestreitung falscher Vorstellungen und Mißbräuche des vierten Jahrhunderts . . . . . 320—336
a. Namen und Wirkungen der Taufe . . . . . 320—322
b. Nothwendigkeit der Taufe . . . . . 323—324
c. Gesinnung und Lebenswandel vor, bei und nach der Taufe . . . . . 324—325
d. Ueber das Verschieben der Taufe, Kindertaufe ꝛc. 325—332
e. Künftiges Schicksal der Nichtgetauften . . . 332—334
f. Buße. Bestreitung novatianischer Härte . . 334—336
2. Abendmahl . . . . . 336—340

Vierter Abschnitt. Kosmologie. Pneumatologie. Eschatologie 341—352
I. Weltschöpfung und Welterhaltung . . . . . 341—344
II. Höhere Geister . . . . . 344—349
1. Engel . . . . . 344—347
2. Satan . . . . . 347—349
III. Von den letzten Dingen . . . . . 349—352
1. Unsterblichkeit und ewige Seligkeit . . . . . 349—350
2. Strafe der Gottlosen. Dauer derselben. Reinigungsfeuer . . . . . 351—352

Beilagen.

I. Forderungen Gregors an den Theologen überhaupt und an den praktischen Geistlichen insbesondere . . . . . 355—371
II. Gregor als Bibelausleger . . . . . 371—376
III. Gregors Urtheil über die heidnischen Religionen . . . . 376—381
IV. Ueber das Geburtsjahr und den Geburtsort Gregors . . 382—388
V. Ueber die Secte der Hypsistarier . . . . . 388—395
Zusätze 395

Leben des Gregorius von Nazianz.

Einleitende Bemerkungen.

Das Christenthum, der leuchtende Mittelpunkt der Weltgeschichte, mit welchem die alte Zeit sich schließt und eine neue beginnt, war in den Entwickelungsgang der Menschheit eingetreten, als seine Erscheinung höchstens geistiges und sittliches Bedürfniß geworden war, und hatte in der Zeit, in die wir uns bei den nachfolgenden Betrachtungen zunächst versetzen, schon seit beinahe drei Jahrhunderten still aber unermeßlich folgenreich gewirkt. Die dem Gängelband einer cärimoniellen Gesetzesreligion entwachsene, zur Erhebung über Naturdienst und Schönheitsvergötterung herangereifte Menschheit hatte in dieser Religion des Geistes und der Sittlichkeit ein neues Leben gewonnen, und wenn gleich das Judenthum noch sein müdes Daseyn fortschleppte und das Heidenthum noch wie ein ungeheurer in das römische Weltreich eingefugter Koloß dastand, so waren doch beide innerlich schon so gut wie vernichtet durch jenes einfache, aber in seinen Wirkungen das ganze Menschengeschlecht umfassende Wort, welches Jesus zu dem samaritischen Weibe am Brunnen Jakobs sprach: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Als Religion des Glaubens gab das Christenthum dem von seinen Sünden niedergebeugten an seiner Erhebung verzweifelnden Menschen Muth und Freudigkeit eines neuen besseren Lebens, als Religion der Liebe verband es ihn auf die reinste Weise mit Gott, als seinem Vater und mit allen Menschen, als Gliedern einer großen Familie, als Religion der Hoffnung öffnete es ihm die Pforten der Ewigkeit und führte ihn in ein Gottesreich ein, welches zwei Welten umschließt. Kein Unterschied des Standes sollte jetzt mehr einen Unterschied in der Theilnahme an religiösen Gütern begründen; die Gottheit war aus dem Dunkel der Tempel, der priesterlichen und philosophischen Mysterien hervorgetreten in den lichten Tag allgemeiner Erkenntniß, die tiefsten Wahrheiten wurden in dem schlichtesten Gewand allem Volk von den Dächern gepredigt, und an allen Seegnungen

des reineren Glaubens sollte der geringste Sclave vollkommen auf dieselbe Weise Theil nehmen, wie der Herrscher auf dem Throne. Auch kein Volk sollte vor dem andern begünstigt seyn, weil Gott in Geist und Wahrheit angebetet werden konnte, wo ein Menschengeist denkt und ein menschliches Herz sich regt, und weil der einfache Glaube der Christen, der in Liebe thätig ist, im Norden eben so gut geübt werden kann wie im Süden und von keiner Volkssitte und Verfassung abhängig ist. Im Christenthum ist nichts Nationales, Beschränkendes, es ist die Religion der Völker, der Menschheit, seinem geistigen Grundcharakter nach geeignet alle Nationen trotz jeder äußerlichen Trennung, zu einem großen geistigen Bunde zu vereinigen. Aber sowohl für alle Völker bestimmt, sollte dieser Glaube doch nur durch den freien Trieb des Geistes und durch reine Ueberzeugung verbreitet werden, und wenn auch langsam und erst nach Jahrtausenden, so doch desto sicherer auf diesem gottes würdigen Wege die Welt besiegen. Der Glaube, der auf der Spitze des Schwertes ruht, sinkt mit dem Schwerte (so daß der Islam zerfallen muß, wenn seine Bekenner aufhören kriegerisch zu seyn), aber der Glaube, der auf den Geist gesäet ist, steigt mit der allgemeinen Entwickelung des Geistes. Wie der Sauerteig allmählig und ohne äußeres Zuthun die Masse durchdringt, wie das Senfkorn langsam aber vermöge eingeborener Kraft zu seiner vollen Größe heranwächst, so liegt es in der Natur des Christenthums, die Menschheit allmählig läuternd, stärkend, befruchtend zu durchdringen, und aus dem einwohnenden geistigen Bildungstriebe heraus ohne den Eingriff äußerer Macht, der das innere Leben mehr hemmt als fördert, zu dem göttlichen Baume heranzureifen, dessen Früchte und friedlichen Schatten die Völker genießen sollen. Weit entfernt, die Hülfe der äußeren Macht für sich in Anspruch zu nehmen, trat das Christenthum vielmehr anfänglich im Kampfe mit derselben auf und bewährte gerade hierin die ganze Kraft des Glaubens, der die Welt überwindet. Der von stoischem Gleichmuth, wie von weichlicher Nachgiebigkeit gleichweit entfernte sanfte gottvertrauende Heroismus der ersten Christen stellte sich zuversichtlich der ungeheuren Macht des römischen Reiches entgegen, und in dem Druck und Kampf, in der Entbehrung und Verleugnung entwickelten sich alle Tugenden des christlichen Sinnes. Aber mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts stieg das Christenthum auf den römischen Thron, die kämpfende Gemeinde der Gläubigen wurde eine herrschende Kirche, — und eben damit ging, ach! so vieles von ihrer Jugendschönheit und Unschuld verloren. Die Vorsehung hatte auch diesen äußeren Sieg angeordnet, und sie hatte, wie wir nicht

anders glauben können, auch hier ihre auf die Erziehung des ganzen menschlichen Geschlechtes sich beziehenden Absichten; aber wir müssen dessen ungeachtet bedauern, daß vermöge menschlicher Schwachheit dieser öffentliche Triumph des Christenthums der Grund so mannichfaltigen inneren Verfalls seiner Bekenner wurde. Statt des Kampfes trat jetzt Ruhe ein, und die lebendige Begeisterung erkaltete in Vielen; statt des Druckes erfuhren die Christen Begünstigung, und sie wurden aus Verfolgten Verfolger. Mit dem Bekenntniß Christi war nicht Schmach und Entbehrung mehr, aber es war damit oft Ehre und Vortheil verbunden, und eben dieß reitzte eine Unzahl von Menschen, deren Sinn von dem uneigennützigen, selbstverleugnenden Geiste des Evangeliums am weitesten entfernt war, in die Kirche einzutreten. Eben dadurch wurde auch die innige Verbindung der Christen loser, ihre Bruderliebe kälter und unthätiger, der Eifer für alles, was das christliche Gemeinwesen betraf, geringer. Die Bekenner des Evangeliums, die sich sonst durch die höchste Einfachheit des Lebens und durch die Fähigkeit, allen Genüssen und vielen Bedürfnissen freudig zu entsagen ausgezeichnet hatten, wurden jetzt eben so genußsüchtig und üppig, wie die Heiden, die sie darum getadelt hatten. „Wir, sagt der Schriftsteller, dessen Leben ich beschreiben will, von den Christen seiner Zeit [1]), wir ruhen glänzend auf hohen und herrlichen Polstern, auf den ausgesuchtesten Decken, die man kaum berühren darf, und werden schon ärgerlich, wenn wir nur die Stimme eines flehenden Armen hören; unser Zimmer muß von Blumen und zwar von seltenen duften, unser Tisch von den wohlriechendsten und kostbarsten Salben überfließen, damit wir vollends recht weibisch werden. Sclaven müssen bereit stehen schöngeschmückt und in Ordnung, mit wallendem mädchenartigen Haare, im Gesicht aber recht glatt geschoren, und überhaupt mehr geschmückt als lüsternen Augen gut ist; die einen, um, eben so zierlich als fest, Becher mit den äußersten Fingerspitzen zu halten, die andern, um mit aller Geschicklichkeit über das Haupt frische Luft zuzufächeln. Unser Tisch muß sich biegen unter der Last der Gerichte, indem alle Reiche der Natur, Luft, Wasser und Erde, reichliche Beiträge liefern und es muß fast kein Platz seyn für die Kunststücke der Köche und Bäcker... Der Arme ist zufrieden mit Wasser; wir aber füllen unsere Becher mit Wein bis zur Trunkenheit, ja Unmäßigere bis über die Trunkenheit hinaus; den einen Wein verschmähen wir, den andern erklären wir als wohlduftend für vortrefflich, über einen dritten stellen wir philo-

1) Orat. XIV. 17. p. 268.

sophische Betrachtungen an; ja wir achten es für Schaden, wenn nicht zu dem inländischen Wein auch noch ein fremder, gleichsam als König, hinzukommt."

Der weltliche Sinn, der sich aller Classen der Christen mehr und mehr bemächtigte, offenbarte sich besonders in denen, die an der Spitze des christlichen Gemeinwesens standen, in den Geistlichen. Sie, die vorher, als Häupter der Christenparthei ganz besonders dem Haß und der Verfolgung ausgesetzt gewesen waren, wurden jetzt auch vorzüglich Gegenstände des Schutzes und der Gunst der Mächtigen, aber eben damit auch zum Theil Werkzeuge für die Plane der Mächtigen. Sie erhielten jetzt Freyheiten und Vorrechte im Staat, sie bekamen Mittel in die Hand, die Kirche und sich selbst zu bereichern, sie gelangten zu politischem Einfluß, sie wurden angesehene und gewichtvolle Männer am Hofe, aber eben damit verloren so Viele das Eine Wesentliche aus dem Auge, treue und schlichte Verkündiger einer einfachen Heilslehre, sittliche Vorbilder, rathende und helfende Väter der ihnen anvertrauten Gemeinde zu seyn. Die Verfolgung und der Druck waren, wie für die Christen überhaupt, so besonders für die Geistlichen eine Feuerprobe und Läuterungsschule gewesen; weltlich gesinnte Menschen wurden dadurch abgeschreckt, Lohndiener fielen in der Zeit der Noth ab, und es blieb nur eine Mehrzahl dem Gemeinwohl aus reiner Liebe und mit Aufopferung dienender Männer übrig. Jetzt aber war es möglich, gerade in der geistlichen Laufbahn — auch ohne besondere Geistesanstrengung und gründliche wissenschaftliche Vorbildung — sein äußeres Glück zu machen, und so wurden die, welche ihrer Gesinnung nach am wenigsten zu frommen Wahrheitslehrern und Seelsorgern sich eigneten, durch die glänzenden Bisthümer am meisten angezogen. Und selbst unter die besseren Geistlichen, die nicht von gemeinem Eigennutz geleitet wurden, hatte sich, vermöge ihrer neuen Stellung, eine falsche Sucht zu gefallen und zu glänzen eingeschlichen. Es war jetzt nicht mehr eine kleinere innig befreundete Gemeinschaft von Brüdern, unter denen der Geistliche wie ein Vater lehrend, ermahnend und strafend auftrat, und rein die Sache ins Auge fassend, so sprach, wie es ihm eben ums Herz war, sondern es war eine große, gemischte, durch mannichfaltigen Ohrenschmaus verwöhnte Versammlung, vor der er als Redner erscheinen sollte, und die minder belehrt und gestärkt, als angenehm unterhalten und durch Schönheit und Schwung der Rede hingerissen seyn wollte. Die Geistlichen, größtentheils in Rhetorenschulen gebildet, wurden Prunkredner, die Kanzel wurde eine Bühne, und dieselbe Beifallsbezeugung begleitete den Schauspieler auf heiliger Stätte,

wie den auf dem Theater. Auf Gemeinden in großen Städten, wie in Constantinopel, Antiochien, Alexandrien konnte im Allgemeinen nur durch das Mittel glänzender Form gewirkt werden, und selbst Männer, denen es um die Sache der treueste Ernst war, mußten sich mancher Künsteleien bedienen und von echter christlicher Einfalt sich entfernen, wenn sie nicht Wichtigeres aufopfern wollten. Auch der Cultus wurde eben deshalb reicher und schimmernder. Da der Geist gewichen war, suchte man mit Formen nachzuhelfen, Cärimonien, welche die Phantasie ansprachen, sollten die Innigkeit des christlichen Gefühls ersetzen, und als es an heiligen Handlungen im Leben zu gebrechen anfing, versetzte man desto mehrere in die Kirche.

Hiermit soll nun nicht gesagt seyn, daß die drei ersten Jahrhunderte unbedingt zu loben wären, und daß mit dem vierten überall nur Verderbniß in die Kirche hereinbräche. Schon unter den Aposteln war ein Judas, und von der frühesten Zeit an saßen viele Unwürdige in den Versammlungen der Christen, auch waren viele Keime des künftigen Verderbens schon in den ersten Jahrhunderten gelegt. Und auf der andern Seite gab es im vierten Jahrhundert die trefflichsten christlichen Männer, die edelsten christlichen Familien, wie es in keiner Zeit und unter keiner Form dem ewigen Evangelium an wahren Bekennern und der unsichtbaren Kirche an Mitgliedern gefehlt hat. Wir sprechen hier nur von dem Mehr und Minder und von dem vorherrschenden Geiste der früheren und späteren Zeit.

Ein anderes Uebel dieser späteren Zeit zeigt sich uns, wenn wir das Christenthum von einer andern Seite betrachten. Es gehört nämlich zu den göttlichen Vorzügen des Christenthums, daß es, obwohl die Selbstsucht in jedem Individuum bis in ihre letzte Wurzel bekämpfend, doch keineswegs die geistige Eigenthümlichkeit vernichtet, sondern vielmehr dieselbe in freier Entwickelung verklärt und heiligt. So ist es ohne sein Wesen zu verleugnen Allen Alles geworden, um Alle zu gewinnen, und hat einen unendlichen Reichthum geistiger Erscheinungen in seinem Schooße erzeugt. Diese allumfassende Milde bewährte das Christenthum von Anbeginn. Schon im apostolischen Zeitalter sehen wir die Grundformen der verschiedenen Geistesrichtungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft neben einander bestehen; ein Geist beseelte die Apostel; aber er gestaltete sich verschieden nach ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit. Dieß zeigt sich uns schon in den historischen Darstellungen der vier Evangelisten. Viel individueller in seiner messianischen Thätigkeit unter jüdischen Volksgenossen fassen die drei ersten Evangelisten Jesum auf, in verklärteren

allgemeineren Zügen, aber gewiß eben so wahr, zeigt ihn Johannes als Gottessohn und sittlichen Erlöser der ganzen Menschheit; beide Darstellungen zusammen aber geben uns das volle Bild dessen, der eben sowohl der erwartete Messias seines Volkes als der (in diesem Sinne wenigstens) nicht erwartete Retter des Menschengeschlechts war. Ebenso bestehen ruhig neben einander und ergänzen sich, um die ganze Fülle des christlich menschlichen Geistes zu zeigen der innerliche, ideale, contemplative Sinn, das tiefe innige Gefühl eines Johannes; der nach außen mit rastloser Thätigkeit wirkende, speculative, gedankenreiche, universelle, freie Geist eines Paulus; das durchaus praktische Streben eines Jacobus; und der heldenmüthige durch Thaten lehrende Feuereifer eines Petrus. Alle dienten doch einem großen Zweck, und eben bei dieser Mannichfaltigkeit der Gaben um so wirksamer. So finden wir auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten einen Reichthum verschiedenartiger Erscheinungen in der christlichen Kirche: die praktische Einfachheit der apostolischen Väter; die wissenschaftlichere Behandlung des Christenthums bey den ersten Begründern einer christlichen Theologie, den Apologeten; die realistische Richtung der afrikanischen Lehrer, die idealistische der Alexandriner, den nüchternen verständigen kritischen Sinn der beginnenden antiochenischen Schule; die vorherrschende Neigung zur theoretischen Speculation bey den Morgenländern, den größeren Eifer für das näher liegende Praktische bei den Abendländern; wir finden Freunde und Gegner der Philosophie, gelehrtere und ungelehrte Männer, Freunde der allegorischen und der historischen Auslegung — alle in regem Leben durcheinander arbeitend, in der Verschiedenheit ihrer Richtungen sich ergänzend, aber auch wieder durch den Gegensatz sich beschränkend, und in wohlthätigem Kampfe sich begegnend, damit nicht ein einseitiges Streben zum Extrem hingeführt, und durch die Allgemeinherrschaft einer Denkweise und dogmatischen Form das freie Leben unterdrückt werde. Es ist eine Freude, diese Bewegung des geistigen Lebens zu betrachten, und zu bemerken, wie die verschiedensten Richtungen, welche vereinzelt und ausschließlich herrschend gemacht, höchst nachtheilig geworden wären, in ihrem Zusammenbestehen und wechselseitigen Kampfe die innere Lebensentwickelung aufs kräftigste förderten. Aber eben die Freyheit dieser Entwickelung wurde gehemmt, als im vierten Jahrhundert in den bisher doch mehr geistig geführten Kampf die äußere Gewalt eingriff. Jetzt wurden neben den inneren Gründen ganz besonders auch äußere Zwangsmittel in die Wagschale der Meinungen gelegt, jetzt sollten alle Denkenden eine christliche Wahrheit gerade in der nämlichen Formel denken,

jetzt entschieden gesetzgebende Bischofsversammlungen, deren Mitglieder gar nicht immer die frömmsten und einsichtsvollsten Geistlichen waren, und der Mehrzahl nach keineswegs als reine Organe des göttlichen Geistes betrachtet werden können, sie entschieden über die Zulässigkeit und Verwerflichkeit der Formeln und stempelten die eine mit göttlicher Autorität, brandmarkten die andere mit der Schmach der Verdammlichkeit; jetzt wurde, was von einer solchen, oft nichts weniger als frei handelnden Versammlung beschlossen war, durch Unterstützung bürgerlicher Gesetze und äußerer Uebermacht, bisweilen nicht ohne Gewaltthätigkeit und Blutvergießen ins Leben eingeführt; jetzt bildete sich eine byzantinische Hoftheologie, welche von leisen Anfängen beginnend, allmählig dahin gedieh, daß ein Justinian mit derselben Gewalt den geistlichen Gesetzgeber machen konnte, wie den bürgerlichen, und daß unter seiner Aegide ein Origenes, ein Theodor von Mopsveste im Grabe noch verdammt wurden von Männern, die nicht fähig waren, die Größe ihres Geistes zu fassen und nicht werth, ihnen die Schuhriemen zu lösen. Jetzt entbrannten, statt daß durch die Gewalt der Friede hergestellt worden wäre, die inneren Lehrstreitigkeiten unter den Christen, die nicht mehr nach außen zu kämpfen hatten, um so heftiger. Das ganze römische Reich, von seinem Oberhaupte an bis zum niedrigsten Unterthan war in Bewegung, um eine dogmatische Formel durchzusetzen, eine andere zu bekämpfen; Orient und Occident wurden gespalten; Städte und Familien wurden voll Unruhe; alles dogmatisirte und polemisirte, und die wenigsten aus religiösem Interesse. Es war eine Zeit furchtbarer Partheiung. Wo aber Partheien sind, religiöse, politische oder wissenschaftliche, da ist Unduldsamkeit und Verfolgung, sey sie offen oder versteckt, mit Waffen der Zunge und Feder oder mit Waffen der Gewalt, da ist keine gerechte wechselseitige Würdigung der Ansichten und Bestrebungen, da werden die persönlichen Verhältnisse vergiftet, da wird die Meinungsverschiedenheit aus den schändlichsten Quellen abgeleitet, der Gegner in Grundsätzen gilt als persönlicher Feind, der Irrende als Verbrecher, und überhaupt jeder Mensch ohne Rücksicht auf seinen wahren Werth, nur das, was er der Parthei ist.

In eine solche, nicht mehr die liebenswürdigste Zeit der christlichen Kirche fiel Gregorius. Aber gerade im Conflict mit einer solchen Zeit werden sich, besonders bei seiner eigentlich öffentlichen Wirksamkeit in Constantinopel, manche seiner Vorzüge um so einleuchtender hervorstellen, das Strenge und Abstoßende seines Wesens aber wird ein milderes Licht erhalten.

Erster Abschnitt.

Jugendgeschichte.

Von seiner Geburt bis gegen das dreißigste Jahr seines Alters. Etwa vom Jahre 330 bis 360.

Chronologischer Ueberblick: Wir beginnen mit dem Jahre 325. Gerade als die cappadocischen Bischöfe zum nicänischen Concil reisten, wurde während des Aufenthalts einiger von ihnen in Nazianz Gregors Vater, damals schon ein verheiratheter Mann, getauft, und vermuthlich einige Jahre nach dem Concil wurde in unserm Gregorius einer der scharfsinnigsten und eifrigsten künftigen Vertheidiger seiner Beschlüsse geboren. Die Kindheit Gregors, als dessen wahrscheinliches Geburtsjahr wir das J. 330 annehmen, fällt noch in die letzte Regierungszeit Constantins des Großen, der 337 starb; seine Jugend ganz unter die Regierung des Constantius, welcher nach seines Vaters Tod im Morgenlande, nach seiner Brüder Tod seit 350 über das ganze Reich herrschte. Diese ganze Zeit füllen in der Kirchengeschichte heftige Kämpfe zwischen der arianischen und nicänischen Parthei aus, deren erstere von Constantius im Morgenlande, die andere von Constans im Abendlande begünstigt wird. Mit Gregor beinahe oder ganz gleichen Alters, wächst der kaiserliche Prinz Julian (geb. J. 331) heran, so daß sie auch zu gleicher Zeit (J. 355) Studien in Athen machen.

1. Vaterland, Familie, Geburt, frühere Jugend des Gregorius.

So angesehen Gregorius von Nazianz schon während seines Lebens und so verehrt er nach seinem Tode war, wovon unter andern der Umstand Zeugniß ablegt, daß man ihn allein neben dem Apostel Johannes durch den Beinamen des Theologen auszeichnete, so ist uns doch keine sichere Nachricht über den Ort und die Zeit seiner Geburt zugekommen.[1]) Das Städtchen Nazianzus im südwestlichen Cappadocien, weder von ansehnlicher

1) Ueber beide Punkte siehe eine Beilage.

Größe, noch von vorzüglich angenehmer Lage,[1]) ist dadurch, daß Gregorius von ihm gewöhnlich den Namen des Nazianzeners trägt, berühmt geworden; ob aber, weil Gregorius hier geboren wurde, oder weil er einen großen Theil seines Lebens hier zubrachte, ist nicht zu entscheiden. Eine nicht gerade verwerfliche alte Nachricht erzählt, daß Gregor auf einem nahe bei Nazianzus gelegenen Landgute oder Dorfe, Arianzus genannt, zur Welt gekommen sey; unzweifelhaft gewiß aber ist, daß Cappadocien sein Vaterland war. Ueber die damalige sittliche Beschaffenheit dieses seines Geburtslandes sind die Nachrichten nichts weniger als günstig. Die Cappadocier jener Zeit werden uns als ein feiges sclavisches, streitsüchtiges und mistrauisches, zur Habsucht und Wollust geneigtes, lügenhaftes und treuloses Volk geschildert.[2]) Gregorius selbst klagt häufig über die Verwilderung der Sitten unter seinen Landsleuten, namentlich in Nazianz, und auch im

---

1) Orat. XXXIII. 6. p. 607 läßt sich Gregorius selbst von einem Gegner den Vorwurf machen: *μικρά σοι ἡ πόλις καὶ οὐδὲ πόλις, ἀλλὰ χωρίον ξηρὸν, καὶ ἄχαρι, καὶ ὀλιγοις οἰκούμενον.* Orat. XIX. 11. p. 370 bedient sich Gregor, indem er von Nazianz spricht, der Worte: *οὐ τῆς μικρᾶς ταύτης καὶ ἐλαχίστης ἐν πόλεσιν.* Orat. XVIII. 34. p. 355 sagt Gregor von seinem Vater als Bischof zu Nazianz: *τοῦτο τοῦ μικροπολίτου τὸ ἔργον, καὶ τῆς καθέδρας τὰ δεύτερα ἔχοντος.* Und Carmen V. V. 25. p. 75. wo Nazianz unter dem Namen Diocäsarea (vgl. Tillemont Memoires t. IX. p. 692) vorkommt,

Γρηγορίου μνήσαιτο τὸν ἔτρεφε Καππαδόκεσσιν
Ἡ Διοκαισαρέων ὀλίγη πτόλις —

2) Die Belege hierzu finden sich vorzüglich in einer Reihe von Briefen des Isidorus von Pelusium, der nicht gar lange nach Gregor zu Anfang des 5ten Jahrhunderts blühte. Man vergleiche Lib. I. epist. 351. 352. epist. 485—490. Lib. IV. epist. 197. Ganz vorzüglich aber Lib. I. epist. 281. wo es unter andern von den Cappadociern heißt: *ὕπουλον γὰρ καὶ πονηρὸν ὡς ἐπίπαν τὸ γένος, εἰρήνῃ μὲν οὐ τερπόμενον, ἔριδι δὲ τρεφόμενον — — ἀπατηλὸν, ἀναιδὲς, θρασὺ, δειλὸν, σκωπτικὸν, ἀνελεύθερον, δόλιον, μισάνθρωπον, ὑπεροπτικὸν, — — πρὸς ψευδὸς ὀξὺ, πρὸς τὸ παροργῆσαι ταχύ.* Zwar beruhen solche allgemeine Schilderungen von Volkscharakteren nicht selten auf Vorurtheil oder Nationalhaß; allein gerade hier sprechen so manche Umstände dafür, daß Isidors Schilderung, wenn gleich vielleicht etwas übertrieben, doch nicht unwahr ist. Um nur noch eines etwas genauer zu berühren, so mußte schon im heidnischen Alterthume die Herrschaft der Priester von Comana, welche, neben oder über dem Könige regierend, außerordentliche Reichthümer besonders an liegenden Gründen und, zu Strabos Zeit, 6000 männliche und weibliche Hierodulen (die zum Theil das Feld bauen mußten) besaßen, für die Nation sehr nachtheilig seyn. Außerdem waren der König und vornehme Familien im Besitze des Bodens, und die Bauern mußten denselben als Leibeigene bearbeiten. Strabo XII. p. 809. Anderes hierher Gehörige findet sich in Heyne's Commentatio de Sacerdotio Comanensi in den Comment. Societ. Gotting. Vol. XVI. p. 101 ff., bes. p. 140. Daher werden wir die Worte Isidors Lib. I. epist. 487 von den Cappadociern sehr charakteristisch finden: *οἷς ὁ βίος οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ δουλείας καὶ γεηπονίας συνίσταται.*

volksmäßigen Sprichworte waren die Cappadocier nebst den Kariern und Kretern allgemein verrufen.[1] Von altersher an Priesterherrschaft und Leibeigenschaft gewöhnt, wollten die Cappadocier in den späteren Zeiten der römischen Republik die ihnen angebotene Freiheit nicht einmal annehmen;[2] und in den folgenden Jahrhunderten waren die Verhältnisse des militärischen Weltreiches, dem Cappadocien als eine Provinz einverleibt war, keineswegs geeignet, günstig auf die Sitten zu wirken. Härte und aussaugende Habsucht von Seiten der kaiserlichen Beamten, Widersetzlichkeit und Empörungslust von Seiten des erniedrigten Volkes treten uns in der Geschichte jener Zeit und selbst in der Geschichte des Gregorius nur zu häufig entgegen.

Aber gerade unter einem entarteten Geschlecht erweckt ganz vornehmlich ein höherer Geist immer seine Diener und Werkzeuge, und im Gegensatze gegen verdorbene Zeitgenossen bilden sich edlere Naturen um so fester und strenger heran. So finden wir auch, daß Cappadocien im Verlaufe des vierten Jahrhunderts eine Reihe sehr ausgezeichneter Kirchenlehrer aufzuweisen hat.[3] Diese Männer, obgleich oft durch innere Neigung und durch den sittlichen Zustand ihrer Umgebungen in die Einsamkeit hinausgetrieben, wirkten doch, wenn sie ins Leben traten, durch den Ernst ihrer Erscheinung sowohl als durch innere Kraft des Geistes desto gewaltiger auf die Gesinnung ihrer Landesgenossen. Und so können wir es uns auch wieder erklären, daß Gregorius mit einem gewissen Selbstgefühle von seinen Cappadociern spricht und daß es ihm Herzenssache ist, des Vaterlandes heiligen Boden von der schweren Beschuldigung eines allgemeinen Verderbens zu befreien.[4]

---

1) *Τρία κάππα κάκιστα.* Vgl. Erasmi Adagia p. 309 und 154. edit. Francof.

2) Strabo. XII. p. 815. Justin. XXVIII. 2. Sed Cappadoces munus libertatis abnuentes negant vivere gentem sine rege posse.

3) Isidorus von Pelusium sagt in dieser Beziehung von einem Theil der Cappadocier: *ἔστι γὰρ αὖθις ἑτέρα μοῖρα Καππαδοκῶν πανάριστος, ἀφ' ἧς ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οἱ πανιαχοῦ τῷ φωτὶ τῆς ἑαυτῶν πολιτείας καὶ νουθεσίας τὰ τῆς γῆς δαδουχήσαντες τέρματα.* Lib. I. epist. 158. In einem andern Briefe (L. I. ep. 352.) macht er einem Freunde, der es gar nicht glaublich finden wollte, daß so treffliche Männer von cappadocischer Herkunft hätten seyn können, die Bemerkung, gerade diese einzelnen ausgezeichneten und frommen Männer bewiesen vollends recht klar die herrschende Verdorbenheit, indem daraus hervorgehe, daß nicht ein sittlicher Naturfehler (*πονηρία ἔμφυτος*), sondern eigene Schuld ihren Verfall herbeigeführt habe.

4) Epist. 188. p. 850 sagt Gregor: „Seine Mutter zu ehren, ist etwas Heiliges; jeder aber hat eine andere Mutter. Die gemeinsame Mutter Aller aber ist das Vaterland." Orat. XLIII. 3. p. 772: „Cappadocien bringe

Auch in einzelnen Familien erhält sich oft ein reinerer Geist. Die häuslichen Umgebungen des Knaben Gregorius waren ganz geeignet in sein jugendlich erwachendes Gemüth fruchtbare Keime der Frömmigkeit zu pflanzen. Er selbst schildert uns die Charaktere seiner Aeltern mit kindlicher Liebe, aber leider in dem rednerisch lobpreisenden Tone, der mehr allgemeine Züge, als ein bestimmtes Bild des Lebens giebt. Mag er dabei hie und da (obwohl er sich ausdrücklich dagegen verwahrt) [1]) nach seiner Weise idealisiren, so ist uns doch die Schilderung auch insofern wichtig, als sie uns die sittlichen Begriffe des Zeitalters treffend bezeichnet.

Was wir bei so vielen großen Männern, besonders Kirchenlehrern, finden, daß die Richtung ihres Geistes und Gemüthes vorzüglich durch ihre Mütter [2]) bestimmt worden ist, das zeigt sich auch bei unserem Gregorius, auf dessen jugendliche Seele seine strenge, feurigfromme, mit männlichen Tugenden begabte Mutter weit mehr Einfluß hatte als das ruhigere und mildere Wesen seines Vaters. Nonna, so hieß diese Frau, stammte aus einem angesehenen christlichen Geschlecht, und war mit Sorgfalt im Christenthum erzogen worden. [3]) „Sie war," dieß ist das Bild, welches ihr Sohn von ihr entwirft, [4]) „eine Hausfrau nach dem Sinne Salomo's; in allen Dingen ihrem Gatten nach den Gesetzen der Ehe unterthan, schämte sie sich nicht, in wahrer Frömmigkeit seine Lehrerin und Führerin zu seyn. Sie löste die schwere Aufgabe, eine höhere Bildung vornehmlich in Erkenntniß göttlicher Dinge und strenge Uebung der Andacht mit pünktlicher Sorge für ihr Hauswesen zu verbinden. War sie in ihrem Hause thätig, so schien sie von den Uebungen der Frömmigkeit nichts zu wissen;

---

nicht blos treffliche Pferde, sondern auch edle Jünglinge hervor." In Beziehung auf ihre Rechtglaubigkeit rühmt Gregor die Cappadocier Orat. XLIII. 33. p. 796. Namentlich den Einwohnern der Hauptstadt Cappadociens ertheilt er große Lobsprüche Orat. IV. 92. p. 126. Leider weiß man nicht immer sicher genug, wie man mit solchen rhetorischen Stellen daran ist.

1) Orat. VIII. 1. p. 218.

2) Welche außerordentlich wohlthätige Wirkungen das Christenthum für die Verhältnisse der Frauen in der Ehe und für ihre ganze bürgerliche Stellung hatte, ist bekannt. Nicht eben so ins Licht gestellt sind die Verdienste, welche edle Frauen um die Verbreitung und Begründung des Christenthums hatten, am meisten dadurch, daß sie Söhne erzogen, welche nachher als ausgezeichnete Kirchenlehrer im Großen wirkten. Vortreffliche Bemerkungen über diesen Einfluß frommer Mütter finden sich in Neanders Denkwürdigkeiten, S. 352.

3) Orat. VII. 4. p. 200. *μήτηρ ἄνωθεν μὲν καὶ ἐκ προγόνων καθιερομένη θεῷ· ἐξ ἁγίας ἀπαρχῆς ὄντως ἅγιον φύραμα.* Aehnlich Orat. XVIII. 11. p. 337.

4) Die ganze, hier ins Kurze gezogene, Schilderung findet sich Orat. XVIII. 7. p. 334—337.

beschäftigte sie sich mit Gott und seiner Verehrung, so schien ihr jedes irdische Geschäft fremd zu seyn: so war sie bei jedem ganz. Erfahrungen hatten ihr unbegrenztes Vertrauen auf die Wirkungen des glaubensvollen Gebetes eingeflößt; darum war sie die fleißigste Beterin, und überwand durch das Gebet auch die tiefsten Empfindungen des Schmerzes über eigene und fremde Leiden. Sie hatte dadurch eine solche Gewalt über ihre Seele erlangt, daß sie bei allem Traurigen, was ihr begegnete, nie einen Klageton ausstieß, ehe sie Gott dafür gedankt hatte. Am wenigsten hielt sie es für geziemend, Thränen zu vergießen oder ein Trauerkleid anzulegen an Tagen der christlichen Festfreude; so ganz war sie von dem Gedanken durchdrungen: eine gottliebende Seele müsse alles Menschliche dem Göttlichen unterordnen.[1]) Wichtiger als die Uebungen der Andacht (die sie übrigens nach dem Sinne jener Zeit bis zur Entkräftung ihres Körpers übertrieb) war ihr thätiger Gottesdienst, Unterstützung der Wittwen und Waisen, Besuchen der Armen und Kranken. Unerschöpflich war ihre Freigebigkeit, ja fast in Leidenschaft ausartend, so daß sie, wie ihr Sohn erzählt, oft sagte: sie könnte, wenn es anginge, sich selbst und ihre Kinder verkaufen, um das dafür erlöste Geld den Armen zu geben."[2]) Neben diesen schönen Zügen finden wir in der Schilderung Gregors von seiner Mutter auch Spuren einer mehr ängstlich gesetzlichen und engherzigen, als geistig freien Frömmigkeit. Nicht genug, daß sie durch Stille[3]) und würdige Haltung ihre Ehrfurcht beim Gottesdienste bewies, „sie wagte es auch nicht, dem heiligen Tische den Rücken zuzukehren oder auf den Boden der Kirche auszuspeien. Gegen heidnische Frauen war sie unduldsam, so daß sie keiner derselben Mund oder Hand zum Gruße bot. Sie aß kein Salz mit denen, die von den ungeweihten Altären der Götzen kamen.[4]) Heidnische Tempel blickte sie nicht an, geschweige daß sie ihre Schwellen betreten hätte; eben so wenig besuchte sie das Theater."

Nonna war mit einem würdigen Manne, der auch Gregorius hieß, verbunden. Dem Glück ihrer Verbindung hätte nichts gefehlt, wäre der sonst wackere Gatte ein Christ gewesen. Er gehörte

---

1) *ψυχῆς γὰρ εἶναι θεοφιλοῦς ὑποκλίνειν τοῖς θείοις ἅπαν ἀνθρώπινον.*

2) Orat. XVIII. 21. p. 344.

3) *οἷον τὸ μήποτε φωνὴν αὐτῆς ἐν ἱεροῖς ἀκουσθῆναι συλλόγοις, ἢ τόποις, ἔξω τῶν ἀναγκαίων καὶ μυστικῶν.* (Bei der Feier des Abendmahls.)

4) *ἀλλὰ μηδὲ ἁλῶν κοινωνῆσαι, μὴ ὅτι ἐκοῦσαν, ἀλλὰ μηδὲ βιασθεῖσαν τοῖς ἀπὸ τῆς βεβήλου καὶ ἀνάγνου τραπέζης.*

aber zu einer Gemeinschaft von Menschen, die, wie es scheint, jüdische und persische Religionsbegriffe vermischend, ohne einem positiven Glauben zugethan zu seyn, auf eine sehr einfache Weise einen höchsten Gott verehrten, und daher Hypsistarier[1] oder Anbeter des Höchsten genannt wurden. Dieß war der streng christlich erzogenen Nonna ein Stein auf dem Herzen. Unter beständigem Gebete wendete sie alles an, ihren Gregorius für das Christenthum zu gewinnen;[2] sie drang in ihn mit Bitten, Ermahnungen und Drohungen, suchte ihm aber vor allem durch thätige Frömmigkeit und liebevolle Behandlung ihren Glauben zu empfehlen. Gregorius ward überwunden, und ein Traum befestigt seinen Entschluß oder bringt ihn zu voller Klarheit. Es ist ihm, als wenn er die Psalmstelle sänge:[3] „Ich freue mich deß, das mir geredet ist, daß wir werden ins Haus des Herrn gehen." Diesen ersehnten Augenblick ergreift Nonna und bewegt ihren Gatten, mit ihr die christliche Kirche zu besuchen. Gerade befanden sich damals einige Bischöfe in Nazianz, welche auf der Reise nach Nicäa zu der großen, von Constantin ausgeschriebenen Kirchenversammlung begriffen waren, unter ihnen Leontius, Bischof der Hauptstadt Cappadociens. Nach kurzem Unterricht ward Gregorius in ihrer Gegenwart getauft. Daß er diese Belehrung nicht wie die andern Katechumenen stehend, sondern knieend empfing, hielt man für eine Vorbedeutung seiner künftigen Würde, denn knieend pflegten die Bischöfe eingeweiht zu werden. Und nicht einmal zufrieden hiermit, wollten einige der Umstehenden sogar gesehen haben, daß das Haupt des Gregorius, als er aus dem Taufwasser hervorging, von einem glänzenden Licht umgeben gewesen sey; und selbst der taufende Bischof soll ein prophetisches Wort über die künftige Bestimmung des Täuflings zum Bischofsamte ausgesprochen haben.[4]

---

1) Siehe über dieselben eine Beilage.

2) Orat. XVIII. 11. p. 327.

3) Psalm 122, 1.

4) Orat. XVIII. 13. p. 339. Der Geistliche, der den Gregor taufte, brach in die Worte aus: ὅτι τὸν ἑαυτοῦ διάδοχον τῷ πνεύματι χρίσειεν. Hieraus geht auch, wie die Benedictiner richtig gegen Baronius und Papebroch bemerken, klar hervor, daß nicht Leontius von Cäsarea, sondern der Bischof von Nazianz der Täufer war. Merkwürdig contrastirend ist über dieses angebliche Wunder das Urtheil von Tillemont und Le Clerc und für beide Schriftsteller sehr charakterisirend. Das des ersteren findet sich in den Mémoires t. IX. p. 314, das des andern in der Biblioth. universelle t. XVIII. p. 6.

Nachdem man um der Ordnung willen einige Zeit hatte verstreichen lassen,[1]) wurde Gregorius Priester und Vorsteher der Gemeinde zu Nazianz, eine Stelle, wozu er nach allem Anschein in dem Sinne der Bischöfe, die bei seiner Taufe gegenwärtig waren, schon bestimmt war. Die Gemeinde hatte längere Zeit keinen würdigen Bischof gehabt und war etwas verwildert.[2]) Gregorius konnte zwar nach dem Gange seines Lebens keine vorzügliche theologische Bildung haben (obwohl er sich nach dem Berichte seines Sohnes bemühte, auch hier das Fehlende nachzuholen), aber er hatte einen frommen, ernsten und dabei milden Sinn, und regen Eifer, das Wohl seiner Gemeinde zu fördern. Kraft bewies er im Kampfe für das nicänische Bekenntniß, dem er sich anschloß, gegen die auf einige Zeit siegende arianische Parthei,[3]) Sanftmuth und Schonung besonders gegen die Fehlenden und Verirrten in seiner Gemeinde. „Er war ein Mann," so schildert ihn sein Sohn, „von feurigem Geist und ruhigem Antlitz; sein Leben war voll Hoheit, sein Sinn voll Demuth; sein Wesen schlicht und recht, fromm ohne Kopfhängerei und Scheinheiligkeit; seine Kleidung reinlich, aber gewöhnlich und einfach, sein Umgang sanft und zuvorkommend; er theilte gerne mit, aber die Freude des Gebens überließ er seiner Gattin."[4]) In segensreicher Wirksamkeit für seine Stadt und Gemeinde erreichte dieser Mann, von seinen Mitbürgern verehrt, ein fast hundertjähriges Alter; 45 Jahre lang war er Geistlicher gewesen.[5]) Gerne und häufig vergleicht der jüngere Gregorius sein frommes betagtes Aelternpaar mit Abraham und Sara.

Diese Aeltern hatten drei Kinder, eine Tochter, Gorgonia, zwei Söhne, Gregorius und Cäsarius. Unser Gregorius war, wie dieß damals häufig zu geschehen pflegte, schon vor der Geburt von seiner Mutter dem geistlichen Stande oder, nach der frömmeren Sprache des Alterthums, Gott geweiht. Nonna hatte sich einen Knaben gewünscht und ihn dem Dienste des Gottes, von welchem sie ihn erflehte, wieder ganz hinzugeben gelobt.[6])

---

1) Orat. XVIII. 16. p. 340. *πιστεύεται μέν γε τὴν ἱερωσύνην, οὐ κατὰ τὴν νῦν εὐκολίαν καὶ ἀταξίαν, ἀλλὰ μικρόν τι διαλιπών.*

2) Orat. XVIII. 16. p. 340 ff.

3) Orat. XVIII. 37. p. 358.

4) Orat. XVIII. 6. p. 334. — 23. p. 345.

5) Orat. XVIII. 38. p. 358.

6) Carmen de se ipso et advers. episcop. V. 805. p. 70. —

Θεῷ,
Ὤι πρὶν γενέσθαι μ' ἡ τεκοῦσ' ὑπεσχετο.

Carmen de rebus suis V. 426—439. Carmen de vita sua. V. 8. sqq. p. 2. Orat. XVIII. p. 337. Orat. II. p. 49.

Als sie wirklich einen Knaben erhielt, eilte sie mit ihm zur Kirche und legte seine zarten Hände zum Zeichen der Weihe auf die heilige Schrift. [1]) Gregorius verglich sich nachher oft mit Samuel, den seine Mutter Anna auch schon vor der Geburt dem Dienste Gottes geheiligt hatte.

Es läßt sich denken, daß Nonna den ihr zu Theil gewordenen Knaben ganz im Sinne ihres Gelübdes erzog, und so mußten sich frühe schon in seiner Seele Gedanken und Gefühle entwickeln, die sonst einem solchen Alter noch ganz fremd zu seyn pflegen. [2]) Er faßte frühe unter dem Einflusse seiner Mutter, Neigung zum ehelosen Stande und wurde darin durch einen Traum [3]) bestärkt. Diese Richtung behielt Gregorius sein Leben lang; er zeigte sich in Reden und Gedichten, wie im Leben, als Bewunderer des jungfräulichen Standes, ohne jedoch die Wohlthat und göttliche Ordnung der Ehe zu leugnen. So fremd einem heranwachsenden Knaben diese Denkart seyn mag, so trug sie doch bei Gregorius dazu bei, die ernste Stimmung seiner Seele zu erhöhen und sein ganzes Streben um so mehr auf eine innere geistige Welt hinzulenken. Seine Aeltern gaben ihm die heilige Schrift zu lesen [4]) und boten alles auf, ihm eine umfassende wissenschaftliche Bildung, wozu der Trieb schon frühe in ihm erwacht war, zu verschaffen. Vorzüglich entwickelte sich bald in ihm eine Liebe zum Studium der Beredsamkeit, die er als Mittel ansah, die Wahrheit desto kräftiger zu vertheidigen. [5])

Den lebhaften Drang nach höherer Ausbildung konnte der Jüngling in dem unbedeutenden Städtchen Nazianz nicht befrie-

---

1) Carm. 1. de rebus suis. V. 440. p. 38. *Βίβλοισι δ' ἐμὰς χέρας ἥγνισε θείαις.*

2) Carmen 1. de reb. suis. V. 456. p. 39.

3) Carmen IV. V. 205—285. p. 71 u. 72. Der Traum war folgender: „Zwei liebliche Jungfrauen von gleichem Alter, von gleicher Schönheit kamen zu ihm herab. Beide waren einfach, schmucklos gekleidet, mit langen weißen Gewändern bis auf die Füße, durch Gürtel knapp befestigt. Ihr Angesicht war mit einem Schleier bedeckt, welcher aber nicht hinderte, das niedergeschlagene Auge, die Röthe der Bescheidenheit auf ihren Wangen und den sanft geschlossenen Mund zu sehen. Sie hatten Beide etwas Ueberirdisches, und kamen doch dem Knaben freundlich und liebevoll entgegen. Da er nach ihren Namen fragte, nannten sie sich Reinheit und Keuschheit, Gefährtinnen Jesu Christi und Freundinnen derer, die, um ein vollkommen göttliches Leben zu führen, allen irdischen Verbindungen entsagten. Sie ermahnten den Knaben, sich im Geiste mit ihnen zu verbinden, und erhoben sich wieder zum Himmel."

4) Carm. de vita s. V. 99. p. 2.

5) Carm. de vita s. V. 113. p. 2.... *καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους δοῦναι βοήθους τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις.*

digen. Sein wohlhabender [1]) Vater schickte ihn zuerst in die Hauptstadt der Provinz, nach Caesarea, [2]) wo die Wissenschaften damals nicht ohne Erfolg getrieben wurden, besonders da mehrere gelehrte Bischöfe den dortigen Stuhl einnahmen. Hier war es höchstwahrscheinlich, wo er die erste Verbindung mit einem gleichgesinnten Jüngling, Basilius anknüpfte, [3]) der, ungefähr gleichen Alters und in ähnlichem Geist erzogen, dasselbe Streben mit Gregorius theilte; eine Verbindung, die nachher zur innigsten, durch gemeinsame Begeisterung für das Heiligste geweihten Freundschaft erwuchs. Eifer für die Wissenschaft hatte hier beide Jünglinge zusammengeführt, derselbe Eifer trennte sie auch wieder. Basilius ging nach Constantinopel, Gregorius nach Caesarea in Palästina, dessen Schulen damals wegen des blühenden Studiums der Beredsamkeit berühmt waren. [4]) Der Lehrer des Gregorius in Palästina war nach Hieronymus Zeugniß [5]) der Rhetor Thespesius, einer seiner Mitschüler der nachher als Bischof des palästinensischen Caesareas berühmt gewordene Euzoius. Seit alter Zeit herrschte im Schooße mehrerer christlicher Gemeinden Palästinas und Syriens lebendiger Sinn für Gelehrsamkeit. Edessa in Osroene, Antiochien, Caesarea waren oder wurden blühende Sitze christlicher Wissenschaft, die auch an trefflichen Büchersammlungen (z. B. der berühmten des Pamphilus in Caesarea) reichliche Nahrung fand. Es könnte eine Reihe der ausgezeichnetsten Männer genannt werden, die in diesen Ländern gebildet wurden, wirkten, oder eine Zeit lang lebten. Die Namen Origenes, Eusebius und

---

1) Daß der ältere Gregorius sehr wohlhabend war, beweist schon der Umstand, daß er großentheils auf eigene Kosten der nazianzenischen Gemeinde eine prachtvolle Kirche baute. Orat. XVIII. 39. p. 359. Ganz bestimmt sagt aber auch sein Sohn Orat. XVIII. 20. p. 343: *ἐπειδὴ καὶ οἶκον ἐμέρισεν αὐτῷ, καὶ κτῆσιν σύμμετρον, ὁ πάντα καλῶς καὶ ποικίλως οἰκονομῶν θεός.* Wenn also derselbe, seinen Vater anredend, Orat. III. 6. p. 70 spricht: *δι' ἣν (θείαν κληρονομίαν) πλούσιος σὺ, κἂν ᾖς πένης* — so ist dies nur redneriſch oder als ein möglicher Fall zu nehmen. Auch die ungemeine Wohlthätigkeit, die Gregor von seiner Mutter rühmt, wäre ohne Wohlhabenheit nicht möglich gewesen.

2) Gregor. Presbyter in vita Gregor. Naz. p. 127. Vgl. Greg. Naz. Orat. XLIII. 13. p. 779.

3) Daß Gregorius den Basilius nicht erst in Athen kennen lernte, geht aus Orat. XLIII. 14. p. 780. deutlich hervor. Und wo anders sollte sich die Bekanntschaft gemacht haben, als in der Vaterstadt des Basilius?

4) Orat. VII. 6. p. 201: *ἐγὼ μὲν τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἐγκαταμείνας παιδευτηρίοις, ἀνθοῦσι τότε κατὰ ῥητορικῆς ἔρωτα.*

5) Hieronym. de viris illustr. cap. 113. p. 203. Euzoius apud Thespesium rhetorem, cum Gregorio Nazianzeno episcopo, adolescens Caesareae eruditus est: et ejusdem postea urbis episcopus etc.

Hieronymus mögen hier genügen, da jedem Leser die trefflichen Lehrer der antiocheniſchen Schule von ſelbſt in den Sinn kommen.

Aber auch hier konnte der Wiſſensdurſt des Gregorius nicht geſtillt werden; er ging nach dem alten Sitze chriſtlicher Gelehrſamkeit, [1]) wo einſt Clemens und Origenes und ſo manche gefeierte Männer gelernt und gelehrt hatten, und wo jetzt ein Mann auf dem biſchöflichen Stuhle ſaß, der als die Säule der Rechtgläubigkeit verehrt wurde. [2]) Freilich war in Alexandrien das blühende Zeitalter derjenigen Wiſſenſchaften, die ſich Gregorius beſonders aneignen wollte, vorüber. Doch konnte er ſich hier immer noch ſehr füglich eine allgemeine philoſophiſche Bildung erwerben. Wir haben keine näheren Nachrichten über ſeinen Aufenthalt und ſeine Studien in dieſer, einſt ſo herrlichen, damals ſchon ſinkenden Weltſtadt; aber wir dürfen vermuthen, daß ſeine Hinneigung zu platoniſchen Lehren, ſeine Vorliebe für Origenes und ſeine faſt unbegrenzte Verehrung für Athanaſius aus dieſer Zeit herſtammen.

Gregorius wurde von einer Quelle der Wiſſenſchaft zur andern getrieben; er fand keine Ruhe, [3]) bis er zur älteſten Quelle aller edleren Geiſtesbildung, [4]) bis er nach dem, durch ſo viele große Erinnerungen geweihten Athen kam. Wohl war auch hier die Blüthezeit der Kunſt und Wiſſenſchaft längſt vorübergegangen; aber verhältnißmäßig behauptete Athen immer noch ſeinen alten Ruhm; denn kaum konnte irgend eine der größten Städte, ſogar das neugegründete reiche Conſtantinopel nicht ausgenommen, wenn es auf lebendige wiſſenſchaftliche Betriebſamkeit ankam, mit ihm wetteifern; und ſelbſt in der tiefen Entartung unter den ungünſtigſten Umſtänden (Freiheit und Nationalſinn waren ja längſt verloren) erhielt ſich immer noch etwas von dem alten tiefeingewurzelten wiſſenſchaftlichen Lebensgeiſt.

---

1) Carmen de vita s. V. 128. p. 3.

2) Athanaſius. Es läßt ſich zwar nicht beſtimmen, ob Athanaſius gerade damals in Alexandrien gegenwärtig war, als ſich Gregorius daſelbſt befand, und ob ſich die außerordentliche Verehrung des Gregorius für ihn auf eine perſönliche Bekanntſchaft gründete. Indeß möchte es nicht unwahrſcheinlich ſeyn. Athanaſius war ums Jahr 350 aus der Verbannung in ſeine Vaterſtadt zurückgekehrt, und etwa in dieſe Zeit (wo nicht einige Jahre früher) möchte Gregors Aufenthalt in Alexandrien fallen.

3) Carm. 1. de rebus suis. V. 98. p. 33.

Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσχε λόγων κλέος, οὗς συνάγειραν
Ἀντολίη τε, δύσις τε, καὶ Ἑλλάδος εὖχος Ἀθῆναι.
Ταῖς ἐπὶ πολλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον.

4) Fr. Creuzeri oratio de civitate Athenarum omnis humanitatis parente. Lugd. Batav. 1809. Libanius nennt treffend Athen das Auge von Hellas, ſodann „*τὴν τῆς Ἀθηνᾶς πόλιν, τὴν μητέρα Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, καὶ τῆς ἄλλης τῆς πολυειδοῦς σοφίας.*“ *Ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 531. Reisk.

Der rasche, von Feuereifer nach Wissenschaft beseelte, Geist des Gregorius hätte ihn bei der Reise nach Athen beinahe ins Verderben geführt. Er konnte die günstige Jahreszeit zur Ueberfahrt nicht erwarten und begab sich während der Herbststürme auf einem äginetischen Schiffe zur See.[1]) Als sie sich im Angesichte von Cypern befanden, erhob sich ein furchtbarer Sturm. Zugleich war ihnen das Trinkwasser ausgegangen; und so schwebten sie mehrere Tage in Gefahr, entweder zu verdursten, oder zu ertrinken. In dieser allgemeinen Noth fühlte Gregorius eine tiefe Bangigkeit, nicht um seines äußeren Lebens, sondern um seines Seelenheiles willen.[2]) Er war, obwohl christlich erzogen, noch nicht getauft, sondern hatte nach der Sitte damaliger Zeit seine Taufe bis zu reiferem Alter verschoben. Jetzt fürchtete er sterben zu müssen, ehe er auch die äußere Weihe zum Christenthum (die ihm Bedingung der Seligkeit war) empfangen hatte. Von Schmerz überwältigt, warf er sich betend, weinend, mit zerrissenen Kleidern auf den Boden und ergoß seine Klagen so lebhaft, daß selbst die mit eigenem Untergang bedrohten Schiffsleute an ihm Antheil nahmen. Unter heißen Thränen gelobte er Gott aufs Neue, ihm sein ganzes Leben zu weihen. Sie wurden gerettet.[3]) Vorüberfahrende Phönicier versahen das Schiff mit Wasser und Lebensmitteln, der Sturm legte sich, und sie landeten glücklich im Hafen von Aegina, von wo aus Gregorius nach dem längst ersehnten Athen eilte.

Diesen Vorfall sah Gregor als seine zweite Weihe zum Dienste Gottes an.[4]) Viele mögen hierbei an der Vorstellung

---

1) Carmen 1. de rebus suis. V. 310—340. p. 36. Carmen de vita sua. V. 120—212. p. 3 u. 4. An beiden Stellen liest man weitläufige Beschreibungen des erlittenen Seesturmes. Vgl. außerdem Orat. XVIII. 31. p. 351, wo das Ganze kürzer und einfacher erzählt wird.

2) Siehe die eben angeführten Stellen aus Gregors Gedichten, besonders aber Orat. XVIII. 31. p. 352: *πάντων δὲ τὸν κοινὸν θάνατον δεδοικότων, ὁ τῆς ψυχῆς ἦν ἐμοὶ φοβερώτερος, ἐκινδύνευον γὰρ ἄθλιος ἀπελθεῖν καὶ ἀτέλεστος, ποθῶν τὸ πνευματικὸν ὕδωρ ἐν τοῖς φοινικοῖς ὕδασι κ. τ. λ.*

3) Zu seiner Rettung trug nach Gregors Ueberzeugung auch das Gebet seiner Aeltern, die durch Ahnungen von der Noth ihres Sohnes Kunde hatten, bei. Wundervolle Träume, Erscheinungen u. dgl., die Gregorius überhaupt gerne, und auch in diesem Falle (Orat. XVIII. 31. p. 352) in seinen Lebensfaden einflicht, werden in dieser Biographie übergangen, weil sie außer dem historischen Gebiete liegen und so viel Geschichtlichklares unsere nähere Betrachtung verlangt.

4) Carmen de vita sua. V. 194. p. 4.

Σὸς (εἶπόν) εἰμι καὶ τὸ πρὶν καὶ νῦν ἔτι
Σὺ δίς με λήψῃ, κτῆμα τῶν σοὶ τιμίων,
Γῆς καὶ θαλάσσης δῶρον ἐξηγνισμένον,
Εὐχῇ τε μητρὸς καὶ φόβοις ἑξαισίοις.

von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, woraus die tiefe Trauer des Gregorius entsprang, Anstoß nehmen. Darüber zu rechten, ist hier nicht der Ort. Es war die Ueberzeugung des Jahrhunderts, die Gregorius theilte. Aber unsere Theilnahme werden wir doch dem Jüngling nicht versagen, der im Angesichte des Todes nicht sowohl den leiblichen Untergang, als den Schaden fürchtet, den seine Seele nehmen könnte. Auffallend ist es übrigens, wie wir hier die Vorstellung von der unumgänglichen Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit mit dem Verschieben dieser Handlung zusammen bestehen sehen; und es ist diese Erscheinung wohl nur daraus zu erklären, daß man die Gefahr, ungetauft zu sterben, für geringer hielt, als die Gefahr, nach der Taufe durch ein unwürdiges Leben oder einzelne Sünden der schon ertheilten Gnade wieder verlustig zu gehen, wobei man kaum eine Wiederherstellung in den Gnadenzustand zu hoffen wagte.

---

2. Aufenthalt in Athen.

Athen war damals, wie schon bemerkt, noch der wichtigste Marktplatz der Gelehrsamkeit in Griechenland, an dessen lebhaftem, buntem, sonderbarem Treiben nicht blos die nahen griechischen Länder, sondern selbst das entferntere Asien Antheil nahm. Jünglinge aus allen Gegenden, selbst aus dem entlegenen Armenien und andern asiatischen Provinzen, strömten hier zusammen und drängten sich wetteifernd um die gepriesenen Lehrer der Beredsamkeit und Philosophie, welche den damals wieder zu einigen Ehren gekommenen Namen der Sophisten trugen. Diese Philosophen und Rhetoren des damaligen Athens hatten freilich nicht den Geist eines Socrates, Plato und Demosthenes; sie suchten künstelnd die Formen des Alterthums zu bewahren, während die hohe Einfalt, der Tiefsinn, die Geistesfreiheit des Alterthums längst von ihnen gewichen war; sie bemühten sich durch mystischen Idealismus eine Religion festzuhalten, deren Lebensgeist entschwunden war; sie wirkten überall auf den äußeren Effect und ließen sich, um sich der jugendlichen Gemüther zu bemächtigen, zur Magie und Theurgie, den Lieblingskünsten jenes Zeitalters, und auch wohl zu noch schlimmeren Mitteln herab. Jeder Sophist hatte seine Schule und Parthei, die ihm mit unglaublichem Eifer zugethan war, und kein höheres Streben kannte, als ihren eigenen Ruhm mit dem ihres Lehrers zu verbreiten und die Zahl ihrer Mitglieder zu vermehren. Es war in die meisten Jünglinge zu

Athen, wie sich Gregorius treffend ausdrückt, eine wahre Sophistenwuth gefahren.[1]) Sie warben alle für ihren Meister, denn es war nicht Sitte, die verschiedenen Lehrer zugleich zu besuchen, sondern man schloß sich in der Regel nur an einen an; vornehmlich legten sich die Aermeren auf dieses Geschäft des Werbens, weil sie Befreiung vom Lehrgelde oder auch wohl Belohnung erhielten, wenn sie ihrem Sophisten recht viele Ankömmlinge zuführten. Kaum konnte ein unbefangener Jüngling den attischen Boden betreten, so war er schon von den Anhängern einer Parthei in Anspruch genommen; man zankte, man stritt, man schlug sich um ihn, und es konnte wohl begegnen, daß ein Jüngling von dem Lehrer ganz weggerissen wurde, welchen zu hören er eigentlich gekommen war. Ganz Griechenland war in dieses Interesse der Jugend für ihre Sophisten mit hinein gezogen, so daß selbst in andern Städten, auf Straßen und in Häfen Werbungen angestellt wurden. Nicht minder lebhaft waren die literärischen Streitigkeiten und Wortkämpfe der verschiedenen Schulen unter sich, die nicht selten mit einem Handgemenge endigten.[2])

Dieses verkehrte und wilde Treiben, in das sich Gregorius versetzt sah, konnte seinem edleren Sinn nicht zusagen. Ein erquickender Trost war es für ihn, daß nicht lange nach ihm sein Landsmann Basilius von Constantinopel aus auch nach Athen kam, an den er sich nun aufs innigste anschloß.[3]) Die Verbin-

---

1) Orat. XLIII. 15. p. 781... *σοφιστομανοῦσιν Ἀθήνησι τῶν νέων οἱ πλεῖστοι καὶ ἀφρονέστεροι.*

2) Die Belege zu dieser Schilderung findet man außer Gregors 43ster Rede, welche besonders von §. 15. p. 781 an viele interessante Einzelnheiten enthält, vorzüglich bei Libanius de vita sua. p. 13. sqq. edit. Reisk. und in einigen Briefen desselben Sophisten; bei Eunapius Vitae Sophistar. in Proaeres. p. 130—133, oder 74—75. Boisson. et Wyttenb.; bei Photius in biblioth. cod. 80. p. 189. Sehr schön ist das hierher Gehörige zusammengestellt von Wyttenbach in der Bibliotheca critica. Vol. VIII. pars X. p. 86 sqq. und in den Anmerkungen zum Eunapius p. 351.

3) Orat. XLIII. 14. p. 780.... *Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοὶ, καὶ τῶν καλῶν προξένους, εἰπέρ τινι ἐκεῖναι γάρ μοι τὸν ἄνδρα τοῦτον ἐγνώρισαν τελεώτερον, οὐδὲ πρὶν ἀγνοούμενον.* Dem Basilius war schon vor seiner Ankunft ein Ruf ausgezeichneter Beredsamkeit vorangegangen, und er wurde, besonders auf Zureden des Gregorius, von den übrigen Studirenden achtungsvoller empfangen, als es sonst bei neuen Ankömmlingen der Fall war. Es herrschte nämlich unter den Jünglingen zu Athen folgende Sitte, die uns Gregorius selbst mit fast wohlgefälliger Ausführlichkeit erzählt; Orat. XLIII. 16. p. 782: „Wenn ein Neuling (*τὶς τῶν νέων*) in Athen angekommen ist, so nimmt ihn einer von denen, die ihn für sich gewonnen haben, gastfreundlich auf; dann wird er von jedem nach Belieben geneckt, bald feiner, bald derber, je nachdem er selbst besser erzogen oder bäurischer ist. Man will ihm damit nur ein bischen seine Selbstgefälligkeit benehmen, und ihn zum Gehorsam gewöhnen.

dung zwischen Basilius und Gregorius, welche bisher eine bloße Bekanntschaft gewesen war, wurde jetzt zur näheren Freundschaft vorerst durch einen geringfügigen Umstand, der uns jedoch lebhaft in das damalige Treiben der Jugend in Athen blicken läßt. Die Jünglinge scheinen nämlich nicht blos nach den Lehrern in Schulen, sondern auch in gewisse Genossenschaften [1]) getheilt gewesen zu seyn, wozu sich die bekannten, die aus einem Lande gebürtig waren. Die verschiedenen Partheien hatten ihre Vorsteher, die zugleich in wissenschaftlichen Streitigkeiten ihre Vorkämpfer waren. Von Gregorius wird uns ausdrücklich eine Corporation der Armenier genannt. Diese waren dem Basilius besonders abhold, weil er, ein Neuling, viele von ihnen, die schon lange in Athen waren, an Beredsamkeit übertraf. Sie ließen sich in einen Kampf mit ihm ein, und waren nahe daran, von ihm überwunden zu werden, als Gregorius, ohne ihre schlimme Absicht zu ahnen, sie, die Schwächeren, unterstützte und dem Basilius den Sieg streitig machte. Aber im Verlaufe des Streites bemerkte Gregorius die gehässigen Gesinnungen der Armenier und trat sofort zu Basilius über, der jetzt einen vollkommenen Triumph feierte. Dieser kleine Vorfall machte beide Freunde bei jener armenischen Genossenschaft höchst verhaßt, verband sie aber unter sich nur um so fester. [2])

Sie studirten zusammen besonders Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Philosophie, dialectische sowohl als praktische. Die Musik, als ein Mittel, die Seele zu sanfteren und reineren Empfindungen zu stimmen, vernachlässigten sie auch nicht. Selbst von der Arzneikunde suchten sie sich wenigstens den philosophischen

---

Aber es sey damit doch, meint Gregorius selbst, so böse nicht gemeint. Hierauf findet nun die eigentliche Aufnahme in die Gesellschaft Statt. Die Jünglinge begeben sich mit dem Neuangekommenen in einem geregelten Zuge paarweise nach einem öffentlichen Bade; wenn sie sich dem Eingange desselben nähern, erheben die Vordersten auf einmal ein wildes Geschrei und gebieten dem Zuge Stillstand, als ob ihnen der Zutritt verwehrt würde. Dann stürzen sie auf die Thüre und erzwingen sich scheinbar den Eingang. Dieß alles geschieht aber nur, um dem Neuling bange zu machen, denn nachdem sie in das Innere des Gebäudes eingetreten sind, und der Einzuweihende ein Bad genommen hat, empfangen sie ihn aufs freundlichste als einen, der jetzt ihres Gleichen und mit allen Ehren ausgestattet ist." Diese scherzhafte Willkommcerimonie, die uns beweist, wie sich äußerer Veränderungen ungeachtet die akademischen Sitten dem Wesen nach gleich bleiben, wurde dem Basilius erlassen; ein höchst seltener Fall, wie Gregor bemerkt; er selbst scheint also keineswegs von der Regel ausgenommen worden zu seyn.

1) Bruderschaften, *φράτριαι*, heißen sie in Gregor. Carm. de vita sua. V. 215. p. 4. Die Vorsteher hießen *προστάται τοῦ χοροῦ*.

2) Orat. XLIII. 17—20. p. 783—785. Vielleicht kam hier auch Volkseifersucht zwischen den Armeniern und Cappadociern mit ins Spiel.

Theil anzueignen.[1] Ihre Lehrer waren vermuthlich die berühmten Sophisten Himerius und Proäresius.[2] Durch diese wurden sie besonders auf die reichen und blühenden Gefilde der altgriechischen Literatur geführt, deren vertrautere Kenntniß aus allen Schriften des Gregorius hervorleuchtet.

Wie verführerisch mußte sich ihnen oft das Heidenthum in dem liebenswürdigen Gewande der Dichtkunst und Philosophie darstellen. Vor ihnen standen verehrte Lehrer, welche die alte Religion mit aller einschmeichelnden Kunst der Beredsamkeit empfahlen und ihre Mythen durch den philosophischen Mysticismus, in welchen sie dieselben auflösten, und durch Allegorien weniger anstößig machten; rings um sie standen auf den Höhen und in den Thälern die heiteren, herrlichen Wohnungen der alten Götter, und wo sie hinblickten, traten ihnen diese selbst in freundlich lockenden oder ernsten, Ehrfurcht gebietenden Gestalten entgegen. Wirklich war Athen damals in Griechenland noch der reizendste Sitz des Heidenthums; nirgends hatte es so viele Freunde, so viele gewichtvolle und einflußreiche Lobredner. Es war nichts Geringes, unter diesen Verhältnissen ein guter Christ zu bleiben; auch wurden viele christliche Jünglinge hier für den alten Glauben gewonnen.[3] Gregorius und Basilius waren standhaft. Der

---

1) Diese Gegenstände werden wenigstens von Gregor selbst aufgezählt. Orat. XLIII. 23. p. 788 u. 789.

2) Dieß wird zwar, so viel mir bekannt ist, nirgends ausdrücklich gesagt, aber es läßt sich mit Wahrscheinlichkeit schließen. Gregor sagt von seinen Lehrern Orat. XLIII. 22. p. 787: *παρὰ τοσούτοις μὲν γὰρ οἱ ὑμέτεροι παιδευταὶ, παρ' ὅσοις (ἠκούοντο) Ἀθῆναι.* Berühmte athenienſiſche Sophiſten jener Zeit waren Himerius und Proäreſius, deren Leben bekanntlich Eunapius beſchrieben hat (das des letzteren weitläufig, das des erſteren nur kurz), und die überhaupt bekannt genug ſind. Welche Verehrung Proäreſius in ſeinem Zeitalter genoſſen, geht unter andern ſehr anſchaulich aus einem äußerſt ſchmeichelhaften Briefe Julians an ihn hervor. Epist. 2. p. 373. Ihm ſetzten auch die Römer, da er von Conſtantius an ſie geſandt war, eine Statue mit der Inſchrift: Regina Rerum Roma Regi Eloquentiae. Eunap. in Proaeresio. p. 157. oder 90. Wyttenb. et Boissonad. und dazu die Anmerk. p. 382 u. p. 322. Ueber Proäreſius iſt auch zu vergleichen Sozom. h. e. VI. 17. Vielleicht hatte Gregor auch den erſten Sophiſten des Zeitalters, Libanius, gehört; wenigſtens ſagt es Socrates, der übrigens Himerius und Proäreſius beſtimmt als ſeine athenienſiſchen Lehrer angiebt. Socrat. h. e. IV, 26. Doch charakteriſiren ſich Socrates Angaben über Gregorius als nicht ganz zuverläſſig. Gregor konnte bei ſeinem ziemlich langen Aufenthalt in Athen mehrere Sophiſten nach einander hören.

3) Orat. XLIII. 21. p. 787: *βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι, τὰ εἰς ψυχήν. οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον, εἴδωλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις.*

christliche Sinn war ihnen von Haus aus zu tief eingeprägt, und kein poetischer und philosophischer Schimmer konnte die kräftigen Eindrücke streng christlicher Erziehung verwischen. Es war ihr Stolz, in dem heidnisch gesinnten Athen Christen zu seyn und Christen zu heißen.[1]) Sie blieben auch hier in fortwährender äußerer Gemeinschaft mit der Kirche; sie hatten bei ihrem einfachen Leben nur zweierlei Ausgänge, zu ihren Lehrern und, was ihnen theurer war, in die Kirche. Die Feste und Gelage der andern Jünglinge und das Theater, wo ihnen das Heidenthum in verführerischer Gestalt begegnen konnte, mieden sie strenge. So erhielt sich ihr Glaube nicht blos unangetastet, sondern er wurde durch die Versuchungen noch befestigt.

Basilius war anfänglich mit Athen unzufrieden gewesen;[2]) Gregorius beruhigte ihn, indem er ihm den rechten Gesichtspunct zeigte, wie er dieses Treiben ansehen müsse. Dieser und der oben schon berührte Umstand knüpfte ein engeres Verhältniß zwischen ihnen, welches bald so vertraulich wurde, daß sie ihr ganzes Leben zur Gemeinschaft einrichteten, zusammen wohnten, speisten und philosophirten.[3]) Aber nicht die Gemeinschaft des äußeren Lebens, sondern die des inneren war es, die sie auf immer an einander fesselte. Ihre Verbindung war auf gemeinsame Liebe Gottes und des Erlösers, auf gemeinsames Streben nach dem Göttlichen gegründet, und auf diesem ewigen Grunde ruhend trotzte sie den Stürmen der Zeit und den ertödtenden, erkältenden Misverhältnissen des Lebens. Wohl konnte sie, als eine menschliche Verbindung, gestört, aber nie konnte sie, als eine zugleich göttliche, zerstört werden. Noch als Greis, nachdem auch manches zwischen ihn und seinen Basilius gekommen war, spricht Gregorius von dieser Jugendfreundschaft mit jugendlicher Erhebung:[4]) „Wie soll ich ohne Thränen," sagt er in seiner Lobrede auf den Basilius, „dieser Verhältnisse gedenken? Gleiche Hoffnung entflammte uns nach einer Sache, die sonst die heftigste Eifersucht zu erregen pflegt, nach Gelehrsamkeit. Aber Neid war ferne von uns, nur ein wetteiferndes Streben erfüllte uns beide. Es war ein freundschaftlicher Kampf unter uns, nicht wer den ersten Preis davon trüge, sondern wer ihn dem andern

---

1) In der eben angeführten Stelle: *ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα, Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι.*

2) Orat. XLIII. 18. p. 784: *κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ὠνόμαζεν.*

3) Orat. XLIII. 19. p. 785.... *τηνικαῦτα ἤδη τὰ πάντα ἦμεν ἀλλήλοις, ὁμόστεγοι, ὁμοδίαιτοι, συμφυεῖς, τὸ ἓν βλέποντες.*

4) Orat. XLIII. 20. p. 785 u. 786.

zuerkennen dürfte; denn jeder achtete den Ruhm des Freundes für seinen eigenen. Wir schienen in der That nur eine Seele zu seyn, die zwei Körper belebte.“ [1]) Eben so spricht Gregorius vortrefflich aus, wie ihre Freundschaft, aus Liebe zum Ewigen entsprungen, unzerstörbar seyn mußte: [2]) „Die Liebe des Körpers, weil sie sich auf vergängliche Dinge bezieht, muß ebenfalls vergänglich seyn, gleich den Blumen des Frühlings. Auch die Flamme glüht nicht mehr, wenn der Brennstoff verzehrt ist, sondern erlischt mit ihm; eben so wenig erhält sich eine solche Liebessehnsucht, wenn ihr Zunder verbraucht ist. Aber eine göttliche und reine Liebe, weil sie sich auf unvergängliche Dinge bezieht, ist eben darum dauerhaft, und je mehr sie zum Anschauen der wahren Seligkeit gelangt, desto mehr fesselt sie an sich und verbindet unter einander die Liebhaber des Ewigen. Das ist das Gesetz der himmlischen Liebe. Ich fühle wohl, wie mich meine Begeisterung über die Zeit und über alle Schranken hinausträgt, und weiß selbst nicht, wie ich auf diese Worte gekommen bin, aber ich kann mich nicht enthalten, sie auszusprechen.“

Wollen wir uns das liebevolle Verhältniß beider Männer vergegenwärtigen, so dient dazu besonders ihr Briefwechsel, aus welchem ich hier, da manches Einzelne noch künftig berührt werden muß, nur zwei Stellen mittheilen will, welche die überfließende Liebe des Gregorius zu Basilius schön bezeichnen: „Ich habe dich mir,“ schreibt er dem Freunde, [3]) „zum Führer des Lebens und zum Lehrer des Glaubens, und was man sonst Schönes und Großes sagen mag, genommen, und behalte dich immer als solchen; und wenn noch ein anderer deinen Ruhm verherrlicht, so thut er es entweder mit mir oder nach mir; so ganz bin ich von deiner sanften Weisheit gefesselt, so ganz bin ich aus reinem Herzen der Deine. Und das ist kein Wunder. Denn je länger der Umgang, desto mehr Erfahrung; und je reichlicher die Erfahrung, desto gültiger das Zeugniß (das wir dem Freunde geben können). Wenn irgend etwas meinem Leben Werth gibt, so ist es dein Umgang, deine Freundschaft.“ Einen andern, mehr scherzhaften Brief, worin besonders auch die frohen Erinnerungen an Athen

---

1) Carmen de vita sua. V. 229. p. 4.

Τὰ πάντα μὲν δὴ κοινά, καὶ ψυχὴ μία,
Δυοῖν δέουσα σωμάτων διάστασιν.
Ὁ δ' εἰς ἓν ἡμᾶς διαφερόντως ἤγαγε,
Τοῦτ' ἦν, θεός τε καὶ πόθος τῶν κρεισσόνων.

Aehnlich Cicero: Amicitiae vis est in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus. De amicit. cap. XXV.

2) Orat. XLIII. 19. p. 785.

3) Epist. 26. al. 20. p. 788.

erneuert werden, schließt Gregor mit den Worten: „Wer hat doch wohl irgend etwas auf der Erde je so bewundert, wie Gregorius dich? Ein Frühling ist unter den Jahreszeiten, eine Sonne unter den Gestirnen, ein Himmel, der alles umfängt; so gibt es auch für mich nur eine Stimme unter allen, und das ist die deinige; wenn ich in solchen Dingen ein Urtheil habe, und wenn mich die Liebe nicht blendet, was ich nicht glaube." Die Freundschaft zwischen Gregorius und Basilius war um so inniger, da sie, bei Uebereinstimmung in den höchsten religiösen und sittlichen Grundsätzen, durch Verschiedenheit der geistigen Individualitäten belebt wurde. Basilius war feuriger und mehr zur Lebensthätigkeit geneigt, Gregorius ruhiger und beschaulicher; so konnte einer den andern bewahren, damit er in seiner Richtung nicht zu weit ginge, und beide konnten sich gewissermaßen ergänzen.

In Athen machte Gregorius auch eine höchst merkwürdige Bekanntschaft, die ihm in der Folge nicht so erfreulich wurde, mit dem Neffen des Kaisers Constantius, dem Prinzen Julian, der bekanntlich nachmals selbst auf den Thron gelangte und eine kurze aber außerordentliche Rolle in der Weltgeschichte spielte. Dieser Prinz hielt sich damals mit seines argwöhnischen Oheims Erlaubniß auf einige Zeit um der Studien willen in Athen auf. Schon damals zeigte sich bei Julian eine besondere Vorliebe zu dem in jener Gegend vorzüglich blühenden Heidenthum und seinen Mysterien; er fühlte sich eben so sehr hingezogen zu den rhetorischen und philosophischen Vertheidigern des Heidenthums, als diese wieder, wie alle Verehrer der alten Religion, ihre Blicke mit hoffnungsvoller Erwartung auf den jungen und ausgezeichneten Fürstensohn richteten.[1]) Es war also dem Gregorius, der auch selbst von sich gesteht, daß ihm der Scharfblick eines feinen Menschenkenners keineswegs zu Theil geworden, nicht besonders schwer, schon in jener Zeit von Julian das Schlimmste zu ahnen. Er beruft sich auf die, welche damals mit ihm in Athen waren, daß er, noch nicht lange mit Julian bekannt, über ihn die Worte ausgesprochen habe: „Welches Uebel erzieht sich hier das römische Reich!"[2]) — Das, was ihn so strenge über diesen Jüngling urtheilen ließ, macht er uns selbst bemerklich in einer, wohl etwas übertriebenen Schilderung von Julians Wesen und äußerer Erscheinung: „Zum Propheten machten mich, sagt er,[3]) das

1) Ueber das Leben Julians in Athen giebt besonders Libanius bestimmtere Nachrichten. Ἐπιτάφ. ἐπὶ Ἰουλιανῷ p. 532. Reisk.

2) „Οἷον κακὸν ἡ Ῥωμαίων τρέφει."

3) Orat. V. 23 u. 24. p. 161 u. 162.

Unstete seines Betragens, das Uebertriebene seiner Begeisterung; auch schien mir kein gutes Zeichen zu seyn, daß sein Nacken nicht fest war, daß er seine Schultern oft zuckend bewegte, daß sein Auge oft scheu umher irrte, und wie im Wahnsinn herumrollte, daß seine Füße nicht ruhig und fest standen; eben so wenig gefiel mir seine Nase, die Stolz und Verachtung athmete, die lächerlichen, von demselben Stolze zeugenden, Verdrehungen seines Gesichtes, sein unmäßiges, heftig aufschallendes Lachen, sein Nicken und Kopfschütteln ohne allen Grund, seine stockende, durch Athmen unterbrochene Rede, seine abspringenden und unsinnigen Fragen, und nicht bessere Antworten, die sich oft selbst widerstritten, und ohne alle wissenschaftliche Ordnung zum Vorschein kamen." [1]) Wenn wir das, was bei dieser Schilderung eine sehr lebhafte Abneigung in die Feder gab, abziehen, so bleibt uns das Bild eines unruhigen, feurigen, innerlich unaufhörlich thätigen und bewegten, nach außen aber sich verstellenden, [2]) im Gefühl seiner Kraft übermüthigen Menschen, dessen genialen Anlagen eine angemessene Bildung fehlte, welche sie geordnet und zum rechten Ziele gelenkt hätte.

---

1) Es ist nicht uninteressant, hiermit zu vergleichen, was uns Julian selbst über seine äußerliche Erscheinung sagt. Er hielt, besonders als Kaiser, augenscheinlich sehr viel auf eine eigene Art von Repräsentation, und liebte die strenge Rauheit eines Cynikers mit der Würde eines alten Helden zu verbinden. Mit selbstgefälliger Behaglichkeit spricht er (Misopogon pag. 338 seqq.) von seinem struppigen Haare, von seiner zottigen Brust, von seinem langen borstigen Barte, womit er die Natur noch strafe, daß sie sein Gesicht nicht schöner gebildet. Ja er scheut sich sogar nicht, seiner dintenbefleckten Hände, seiner langen Nägel, und selbst der kleinen Bewohner, die wie das Wild in seinem Barte haußten, rühmliche Erwähnung zu thun. Weit anständiger, als er sich selbst, beschreibt ihn Ammianus Marcellinus XXV, 4. Mediocris erat staturae, capillis, tanquam pexisset, mollibus, hirsuta barba in acutum desinente vestitus, venustate oculorum micantium flagrans, qui mentis ejus angustias indicabant, superciliis decoris, et naso rectissimo ore paullo majore, labro inferiore demisso, opima et incurva cervice, humeris vastis et latis, ab ipso capite usque unguium summitates liniamentorum recta compage, unde viribus valebat et cursu. An einer andern Stelle bemerkt Ammianus noch einige Eigenschaften, welche mit Gregors Beschreibung mehr übereinstimmen: Levioris ingenii .... linguae fusioris et admodum raro silentis.

2) Daß Julian die Verstellungskunst frühe geübt, und während er dem Heidenthum schon ganz geneigt war, äußerlich noch den Christen gespielt habe, ist nicht etwa blos gehässiger Verdacht christlicher Schriftsteller (Gregor. orat. IV. 30. p. 90 u. 91.), sondern wird auch von Heiden ausdrücklich zugegeben. Ammian. Marcellin. XXI. 2. Vergl. mit lib. XXII. cap. 5. Auch der Lobredner und Freund Libanius leugnet Julians Verstellung nicht, sondern sucht sie nur durch einen schlechten Witz zu entschuldigen: *Αἴσωπος δ' ἐνταῦθα μῦθον ἂν ἐποίησεν, οὐκ ὄνον λεοντῇ κρύπτων, ἀλλ' ὄνου δορᾷ τὸν λέοντα· κἀκεῖνος ᾔδει μὲν, ἃ εἰδέναι χρεῖττον, ἐδόκει δὲ τὰ ἀσφαλέστερα. Ἐπιτάφ. ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 528. Reisk.

Der Aufenthalt der Freunde Basilius und Gregorius in Athen scheint geraume Zeit gedauert zu haben, wie man denn überhaupt damals die Studienzeit weit länger auszudehnen pflegte, als jetzt. Gregor kam als eben aufblühender Jüngling nach Athen und verließ es ungefähr dreißig Jahre alt.[1]) Ein so langer Aufenthalt machte den meisten Jünglingen Athen sehr theuer, und den Abschied ungemein schwer.[2]) Den beiden Freunden wurde die Trennung noch auf eine besondere Weise dadurch erschwert, daß Lehrer und Mitschüler sie durchaus in Athen festhalten wollten. Gregorius mußte auch alles Widerstrebens ungeachtet zurückbleiben, während Basilius, der triftigere Gründe zur schnellen Abreise hatte, in das Vaterland zurückkehrte. Es scheint der Wunsch derer, die Gregor zurückhielten, gewesen zu seyn, daß er selbst als Lehrer der Beredsamkeit in Athen auftreten sollte;[3]) allein diese Lebensart mochte dem Sinne Gregors nicht entsprechen, denn kaum war Basilius abgereist, so sehen wir auch Gregorius dem Freunde folgen. Er nahm den Weg nach seinem Vaterland über Constantinopel, wo er ohne Verabredung mit seinem Bruder Cäsarius zusammentraf, der von Alexandrien aus, wo er in den letzten Jahren studirt hatte, ebenfalls auf der Rückkehr ins Vaterhaus begriffen war.[4]) Cäsarius hatte sich dem Studium der Naturwissenschaften und Arzneikunde gewidmet, und scheint sich damals schon einen ausgezeichneten Ruf erworben gehabt zu haben; denn man machte ihm die vortheilhaftesten Vorschläge, wenn er in Constantinopel bleiben wollte. Allein über alle lockenden Aussichten siegte in Cäsarius Herz die brüderliche und kindliche Liebe; er konnte sich nicht entschließen, seinen Bruder allein zu den Aeltern heimkehren zu lassen. Oft hatte die alte Mutter Nonna gewünscht, und Gott im Gebete darum angefleht, daß ihre beiden Söhne gemeinschaftlich das älterliche Haus wieder betreten möchten. Dieser Wunsch wurde ihr jetzt

---

1) Carmen de vita s. V. 112 u. 239. p. 2 u. 4.

2) Carmen de vita s. V. 242. p. 4 seqq. Orat. XLIII. 24. p. 789. *Οὐδὲν γὰρ οὕτως οὐδενὶ λυπηρόν, ὡς τοῖς ἐκεῖσε συννόμοις, Ἀθηνῶν καὶ ἀλλήλων τέμνεσθαι.*

3) Mehrere Lebensbeschreiber Gregors nehmen (auf die Angabe des Presbyter Gregorius hin, welcher sagt: *Γρηγόριος δὲ ἀπριὶξ κατείχετο τοῖς Ἀθηναίων φοιτηταῖς, μήτε τὴν ἔξοδον αὐτῷ συγχωροῦσι, καὶ παιδεύειν αὐτοὺς ἐκλεπαροῦσι, τόν τε σοφιστικὸν θρόνον παρακαλοῦσι δέχεσθαι*) geradezu an, die Mitschüler Gregors hätten ihn nur zurückgehalten, damit er selbst den Sophisten-Lehrstuhl besteigen möchte. Allein Gregor selbst drückt sich darüber nicht mit hinlänglicher Bestimmtheit aus. Er sagt Carmen de vita s. V. 256.

Ὡς δή λόγων δώσοντες ἐκ ψήφου κράτος.

4) Orat. VII. 5. 6. 7. 8. p. 201—204.

erfüllt. Sie kehrten beide wohlbehalten, tüchtig fürs Leben ausgerüstet in die Arme der Aeltern zurück.

In dem bisherigen Bildungsgange Gregors finden wir beinahe schon alle Keime zu dem gelegt, was sich nachher aus ihm entwickelte. Mit vorzüglichen Gaben verband er schon von Natur einen ernsten Sinn; fromme und strenge Erziehung wendete ihn noch mehr von der Außenwelt ab und der inneren Welt zu; er lernte sich von der Kindheit an als dem Dienste Gottes geweiht betrachten, und die Wissenschaft als Mittel zu diesem Zweck ansehen. Für das Studium der Beredsamkeit begeisterten ihn alle Lehranstalten, die er besuchte. Der Aufenthalt in Alexandrien flößte ihm Neigung zum Platonismus, Vorliebe für Origenes und origenianische Theologie und Exegese, Verehrung gegen Athanasius und seine dogmatischen Grundsätze ein. In Athen wurde er noch vertrauter mit griechischer Literatur und Philosophie, und gewandter in der gangbaren Dialectik und Rhetorik; seine Abneigung gegen das schimmernde Heidenthum wurde stärker, seine Liebe zu dem einfachen innerlichen Christenthum fester. Auch wurde hier schon jene innige Freundschaft mit Basilius geschlossen und der Grund zum Widerwillen gegen Julian gelegt; zwei Dinge, die auf sein ganzes Leben einen außerordentlichen Einfluß hatten.

Zweiter Abschnitt.

Gregorius Leben in Cappadocien, theils in der Einsamkeit, theils in öffentlichen Kirchengeschäften. Ungefähr vom Jahre 360—379, also von seinem 30ten bis zu seinem 49ten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick. Der Anfang dieses Abschnittes fällt noch in die Regierungszeit des Constantius, welcher jedoch bald vom Schauplatz abtrat. Eben in der Zeit, da Gregor aus Athen in die Heimath zurückgekehrt war, wurde Julian (J. 360) von den gallischen Legionen in Paris zum Augustus ausgerufen. Im November des J. 361 starb Constantius und Julian bestieg den kaiserlichen Thron. Vermuthlich um dieselbe Zeit, auf Weihnachten 361 ward Gregor von seinem Vater zum Presbyter geweiht. Als Julian schon im J. 363 seinen frühen Tod im Perserkriege gefunden hatte, wurde die Reihe christlicher Kaiser nicht wieder unterbrochen. Jovian, auf die Seite der Athanasianer hinneigend, dabei aber alle Partheien duldend, regierte nur 7 Monate. Ihm folgte (364) Valentinian, der seinen Bruder Valens zum Mitregenten annahm. Valentinian im Abendlande, tolerant oder indifferent, vergönnte den Anhängern der Homousie den Sieg. Valens im Morgenlande begünstigte die Arianer, und verfolgte die Gegenparthei. Das nicänische Bekenntniß hatte indeß kräftige Vertheidiger, im Abendlande Damasus (seit 366 Bischof von Rom), Ambrosius (seit 374 Bischof von Mailand), im Morgenlande noch eine Zeit lang Athanasius († 373) und sodann seinen Nachfolger auf dem alexandrinischen Stuhle, Petrus; außerdem hauptsächlich Basilius, seit 370 Bischof von Caesarea in Cappadocien, dessen Bruder Gregorius von Nyssa, und unsern Gregorius von Nazianz. Valentinian † im J. 375, Valens 378. Dem ersteren folgten seine Söhne, Gratian und Valentinian II, welche, nach dem Tode des Valens, den Theodosius im J. 379 zum Mitregenten annahmen.

---

1. Verschiedene Geistesrichtung des Gregorius und seines Bruders Caesarius.

Schon von Natur waren beide Brüder mit sehr verschiedenen geistigen Anlagen begabt, aber jetzt ging durch freie Selbstbestimmung ihre Lebensrichtung noch weiter auseinander. Wohl waren beide gleichmäßig mit vorzüglichen Talenten ausgestattet, lebendigen, leichtfassenden Geistes, durch Erziehung von frühester Jugend an zu unermüdeter Thätigkeit in den Wissenschaften

gewöhnt; aber Gregorius neigte von der Kindheit an mehr zum Ernst, zur Entsagung, zur Abgezogenheit von weltlichen Dingen; Caesarius entwickelte sich mehr zum Weltmann, ohne jedoch die frommen Grundsätze, die er im älterlichen Hause empfangen hatte, zu verleugnen; jener wendete sich mit seinem Denken und Streben der unsichtbaren Welt zu und wurde Theologe, dieser der sichtbaren und wurde Naturforscher und Arzt. Beiden Brüdern war durch Erziehung Frömmigkeit als die Grundlage ihres ganzen Wesens eingepflanzt; aber diese Grundgesinnung wirkte und äußerte sich bei beiden sehr verschieden; dem Caesarius war sie eine bald heller, bald auch getrübter brennende Leuchte auf den vielfach verschlungenen Pfaden eines, theils vom Glück begünstigten, theils auch durch Unglücksfälle erschütterten, Lebens; dem Gregorius wurde sie ein verzehrendes Feuer, das sein ganzes Wesen durchglühte, und frühe schon, wenn auch nicht alles, doch das meiste in ihm vertilgte, was uns an den Freuden und Genüssen der Welt mit Lust Antheil nehmen läßt. Caesarius war zum thätigen Leben geneigt und übernahm verschiedene Aemter, Gregorius hatte eine unüberwindliche, nur zu sehr vorherrschende Neigung zum einsam beschaulichen Leben, er konnte sich nur mit Mühe selbst zur kirchlichen Wirksamkeit entschließen, sein Blick eilte über Alles hinweg zur ruhigen Betrachtung göttlicher Dinge.

Caesarius hatte nur eine kurze Zeit den Aeltern und dem Vaterlande gewidmet, als ihn jene glänzenden Versprechungen und Aussichten wieder nach Constantinopel lockten. So begreiflich dieß von einem jungen Manne ist, der mit Wissenschaft und feinerer Weltbildung ausgerüstet nicht in einem abgelegenen Städtchen der Provinz begraben seyn, sondern gern in eine größere Laufbahn eintreten wollte, so wurde doch dieser Schritt von den Seinigen, namentlich von seinem Bruder, nicht vollkommen gebilligt; er fürchtete, die Tugend und Frömmigkeit des Caesarius möchte auf dem schlüpfrigen Boden des Hoflebens wanken. Der Glanz verblendete den jungen Gregorius nicht, denn er hielt es für größer: „bei Gott der letzte, als bei einem irdischen Könige der erste zu seyn;“ auch sah er wohl ein, daß die Handlungsweise seines Bruders, obwohl derselbe als Hauptgrund für seinen künftigen Aufenthalt am Hofe die schöne Absicht angab, von dortaus für sein Vaterland desto nützlicher zu wirken, von Ehrgeiz nicht frei sey.[1]) Indeß ist doch Gregorius auch

1) Orat. VII. 9. p. 203 u. 204. — — *Μετὰ τοῦτο δόξης ἐπιθυμία, καὶ τοῦ προστατεύειν τῆς πόλεως, ὡς ἐμέ γε συνέπειθεν, τοῖς βασιλείοις δίδωσιν, οὐ πάνυ μὲν ἡμῖν φίλα ποιοῦντα, καὶ κατὰ γνώμην. κ. τ. λ.*

wieder mild genug, seinen Bruder wegen dieses Schrittes nicht strenge zu tadeln. Kaum war Caesarius in Constantinopel angekommen und hatte eine kleine Probe seiner medicinischen Kenntnisse abgelegt, so wurde er vom Kaiser Constantius, in dessen mistrauisch bedächtigem Character es sonst nicht lag, einen noch Unbekannten schnell zu hohen Würden zu befördern, unter seine Leibärzte aufgenommen, und mit ausgezeichneter Achtung behandelt.[1]) Seine gefälligen Sitten machten ihn zum Liebling des Kaisers und der mächtigsten Männer am Hofe. Aber alles Glück konnte die tiefen Eindrücke einer ernsten Erziehung in seinem Gemüthe nicht vertilgen. Auch hier am Hofe war es der Stolz des Caesarius, den Namen eines Christen nicht nur zu führen, sondern auch durch die That zu verdienen; und, was besonders erfreulich ist, Gregorius rühmt an seinem Bruder am meisten die Eigenschaft, die den Grundzug im Wesen ihres Vaters bildete, die aber unter solchen Verhältnissen so selten rein bewahrt zu werden pflegt, hohe und ungeheuchelte Einfalt.[2])

Gregorius, während sein Bruder jetzt erst in die Welt eintrat, fühlte schon Neigung sich aus derselben zurückzuziehen. Sein Wissensdurst war nun zum Theil gestillt und es erwachte in ihm eine höhere Sehnsucht. Seine Liebe zur stillen Contemplation entwickelte sich mit voller Kraft, und wenn man nicht leugnen kann, daß Gregor seinem Hange zu beschaulicher Einsamkeit zu viel nachgab, so muß man auch auf der anderen Seite nicht übersehen, daß es contemplative Naturen gibt, Menschen, die stets, sie mögen wollen oder nicht, vermöge eines geistigen Naturtriebes zur abgeschiedenen Betrachtung des Uebersinnlichen hingezogen werden, während andere eine eben so gewaltige innere Kraft ins Leben hineinführt und zum Handeln antreibt. Jene contemplative Richtung, die ja immer auch nur die besondere

---

1) Orat. VII. 10. p. 204. *Τάττεται μὲν γὰρ τὴν πρώτην ἐν ἰατροῖς τάξιν, — — κἂν τοῖς φίλοις τοῦ βασιλέως εὐθὺς ἀριθμούμενος, τὰς μεγίστας καρποῦται τιμάς.* Dies war keine geringe Auszeichnung bei Constantius, denn dieser Kaiser war in der Wahl der Menschen für seine nähere Umgebung höchst mißtrauisch und bedenklich. Ammianus Marcellin. XXI, 16. (Constantius) examinator meritorum nonnumquam subscruposus, palatinas dignitates velut ex quodam tribuens perpendiculo, et sub eo nemo celsum aliquid in regia repentinus adhibitus est vel incognitus. Das nemo Ammians könnte uns fast an dem Berichte Gregors zweifeln machen, allein es ist wohl nicht so ganz strenge zu nehmen, daß nicht eine oder die andere Ausnahme zugegeben werden könnte. Zudem ist die Stellung, welche Caesarius anfänglich einnahm, vielleicht nicht einmal unter die Aemter und Würden zu zählen, die Ammianus zunächst im Sinne hat.

2) Orat. VII. 10. p. 204 u. 205. — — *ὡς μηδὲν εἶναι καὶ τὴν Κράτητος ἁπλότητα πρὸς τὴν ἐκείνου θεωρουμένην.*

Anlage weniger Menschen ist, muß man für sich gelten lassen, sobald sie sich nur nicht als höhere Frömmigkeit geltend machen und ihre Art und Weise zum allgemeinen Gesetz für viele erheben will. In diesem Sinn finden wir auch die Neigung zur Einsamkeit, welche Gregor oft unwiderstehlich beherrschte, nicht so verwerflich, als sie Manchem erscheinen möchte.

---

2. Gregorius entwirft sich seinen Lebensplan.

Nach seiner Zuhausekunft sollte Gregorius auch in die Kreise des bürgerlichen Lebens gezogen werden. Man verlangte von dem tüchtig ausgebildeten jungen Manne, daß er Proben seiner Studien in der Beredsamkeit ablege, daß er als Lehrer dieser Kunst aufträte, oder wohl gar die Laufbahn eines öffentlichen Sachwalters einschlage.[1] Gregorius gab zwar insofern nach, als er einigemal vor Zuhörern sprach,[2] aber zum Lebensgeschäft eines Sophisten oder gerichtlichen Redners konnte er sich seinem Sinn gemäß nicht entschließen. Ihm winkte ein anderes Ziel, zu dessen Erstrebung er sich jetzt aufs neue feierlich durch das Taufgelübde verband.

Der alte Biograph des Gregorius[3] versetzt in diesen Zeitpunct die Taufe desselben, und wir haben, obgleich uns sonst bestimmtere Nachrichten fehlen, keinen hinreichenden Grund, an dieser Angabe zu zweifeln. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Gregorius eben durch diese heilige Handlung, die ihm so wichtig

---

1) Sokrates hist. eccl. IV, 26. Wenn wir auch Sokrates etwas zweideutiges Zeugniß nicht hätten, so wäre es für sich wahrscheinlich, denn es war dies die gewöhnliche Laufbahn junger Männer, die sich für die Beredsamkeit ausgebildet hatten.

2) Orat. XLIII. 25. p. 790. Carm. de vit. sua. V. 265. p. 5.

Ἦλθον. λόγους ἔδειξα, τὴν τινῶν νόσον
Ἔπλησ' ἀπαιτούντων με τοῦθ' ὥς τι χρέος.

3) Gregorius Presbyter, unmittelbar nachdem er die Zuhausekunft unseres Gregorius berichtet, fügt hinzu: *καὶ πρῶτον μὲν τὸ θεῖον λαμβάνει βάπτισμα ὁ καὶ πρώην τῇ δυνάμει πεφωτισμένος.* In den Schriften Gregors selbst finde ich keine ganz deutliche Spuren, daß seine Taufe gerade in diesen Zeitpunct zu verlegen sey, und man könnte sich sogar wundern, daß er, einmal der Gefahr des Seesturmes entronnen, sich nicht sogleich taufen ließ, und sich wieder (ungefähr 10 Jahre hindurch) der Möglichkeit aussetzte, ungetauft zu sterben. Allein es scheint, daß er die Taufe bis zu dem Zeitpuncte verschieben wollte, da er sich eine Lebensart — nach seinem Wunsche eine einsam-beschauliche — gewählt haben würde, in welcher er, dem Triebe seines Gemüthes gemäß, ganz ausschließlich dem Dienste Gottes würde leben können.

war, besonders veranlaßt wurde, seinem Leben von nun an eine noch ernstere und strengere Richtung zu geben, wie wir es auch bei mehreren andern Kirchenlehrern finden, daß sie mit der Taufe einen neuen Abschnitt ihres Lebens begannen, und von da an das Ziel ihres Strebens bestimmter ins Auge faßten und fester verfolgten. Außerdem daß er bei seiner Taufe das Gelübde ablegte, niemals zu schwören,[1]) faßte er wiederholt den heiligen Entschluß, alle Kunst und Wissenschaft, die er besäße, alle Kraft Leibes und der Seele einzig und allein Gott und der Verbreitung des Reiches Christi zu weihen. Seine Beredsamkeit sollte nur

---

1) Carmen de vit. s. V. 1102. p. 18.

— — — *καὶ γάρ εἰμ' ἀ ἀνώμοτος,*
Ἐξ οὗ λέλουμαι πνεύματος χαρίσματι.

Gregorius Presbyter unterläßt auch nicht diesen Umstand zu bemerken. Zwar kommen in Gregors Schriften einige sehr feierliche, eidliche Betheurungen vor (z. B. Orat. XXVI. 1. p. 471.); allein es scheint, daß diese mehr als Ausdrücke des höchsten rednerischen Schwunges, denn als eigentliche Schwüre betrachtet werden müssen. Gregor spricht ganz klar den Grundsatz aus, daß er den Eid als etwas den Christen überhaupt verbotenes ansehe. Orat. IV. 123. p. 146. Er hatte es also mit den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern der früheren Jahrhunderte und seiner Zeit gemein, den Eid als den Christen nicht geziemend, zu verwerfen. S. Stäudlins Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide. Götting. 1824. p. 72. ff. Ueber die Gründe dieser Ueberzeugung erklärt er sich zwar nicht näher, aber ohne Zweifel glaubte er, daß Christus den Eid ganz verboten habe, und daß der Christ so durchaus wahrhaftig seyn solle, daß es bei ihm keines Eides bedürfe. Vielleicht wirkte bei Gregor auch die Rücksicht mit, die wir von seinem Freunde Basilius ausgesprochen finden: daß wer gar nicht schwöre, auch nicht in Gefahr komme, falsch zu schwören. Wenigstens scheint darauf die Stelle Orat. IV. 123. p. 146. hinzudeuten: *ἐπίορκον δὲ (χωρῆσαι ἦ) ὀμόσαι οὕτω δεινὸν καὶ ὑπέρογκον, ὥστε καὶ τὸν ὅρκον μόνοις ἡμῖν τυγχάνειν ἀπώμοτον.* Merkwürdige Aeußerungen über den Eid finden sich in Gregors 219tem Briefe an Theodorus p. 908. wo er auseinander setzt, daß eine schriftliche Verpflichtung, wenn gleich ohne Verwünschungen, so verbindlich sey, als ein mündlicher Eid, und zugleich seinen Begriff vom Eid aufstellt: *παίζουσιν οἱ πολλοὶ ἑαυτοὺς κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον. τοὺς μὲν κατὰ τῶν ἀρῶν προκειμένους, ὅρκους νομίζοντες, τοὺς ἐγγράφους δὲ δίχα ἀναθεμάτων* (so muß wohl statt des sinnlosen *δίχα τῶν θερμάτων* gelesen werden) *ἀφοσίωσιν, ἀλλ' οὐχ ὅρκον ὑπολαμβάνοντες· πᾶν γὰρ τὸ μὲν τῶν χρεῶν χειρόγραφον δεσμεῖν πλέον τῆς ἁπλῆς ὁμολογίας· τὸν δὲ ἐγγεγραμμένον ὅρκον, ἄλλο τι ἢ ὅρκον ὑπολήψόμεθα; καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὅρκος ἡμῖν ἐστιν ἡ τοῦ ἐπερωτήσαντος καὶ πεισθέντος πληροφορία.* Gregor will, wie ich glaube, sagen: eine schriftliche Verpflichtung ist bindender als eine einfache mündliche Zusage, und kommt dem Eid näher oder gleich, wenn auch damit keine *ἀραὶ καὶ ἀναθέματα* verbunden sind; sie soll also ebenso heilig gehalten werden, wie ein mündlicher Eid; denn der Eid überhaupt ist ja nichts anders, als das, was dem Fragenden und Glaubenden volle Gewißheit und feste Ueberzeugung gewährt. — In dieser Beziehung konnte denn auch Gregor sagen, daß die Christen nicht schwören sollen, weil ihre (als vollkommen wahrheitsliebender, glaubwürdiger Menschen) einfache Versicherung schon den höchsten Grad von Gewißheit für jeden haben müsse.

Gott und der Wahrheit dienen. „Diese bringe ich Gott dar," sagte Gregor sehr schön [1]) von seiner Rede und Redekunst, „diese weihe ich ihm, das Einzige, was mir übrig geblieben ist und wodurch ich reich bin. Alles Uebrige habe ich auf das Gebot des Geistes verlassen, um die kostbare Perle zu gewinnen und der Kaufmann zu werden, der um das Kleine und Vergängliche das Große und Ewige eintauscht. Nur das Wort (die Redekunst) halte ich noch fest, als Diener des Wortes, und dieses Besitzthum werde ich nie geflissentlich vernachlässigen. Und da ich alle irdische Ergötzung gering achte, so hat sich, nach Gott, alle meine Liebe darauf beschränkt; oder vielmehr auf diesen (Gott) allein, denn die Rede erhebt ja zu Gott durch Einsicht, durch sie allein wird Gott auf die rechte Weise ergriffen, bewahrt und in uns zum Wachsthum gebracht." [2])

Indem Gregorius auf diese Weise dem, was ihn bisher so kräftig in Anspruch genommen hatte, entsagend sich ganz dem Dienste Gottes hinzugeben beschlossen hatte, war es ihm nur zweifelhaft, wie er, um dieses Ziel am gewissesten zu erreichen, sein Leben zunächst anordnen sollte. Dem Genuß der Welt zu entsagen, war sein entschiedener Vorsatz; aber es zeigten sich ihm dabei zwei Wege: sollte er sich ganz aus der Welt zurückziehen, wie so manche heilige Männer des Alterthums, ein Elias, Johannes und andere, wenigstens auf einige Zeit gethan hatten? Oder sollte er, in der menschlichen Gesellschaft fortlebend, bei sich selbst und bei andern gegen alles Weltliche ankämpfen? Bei jener gänzlichen Zurückgezogenheit aus der Gesellschaft, so dachte [3]) er, kann man wohl in stiller Betrachtung göttlicher Dinge sich selbst und seiner Heiligung leben, aber man wird dabei dem Gemeinwesen nicht nützlich, man ist für andere todt — bleibt man dagegen in der gesellschaftlichen Verbindung, so kann man sich zwar andern ganz hingeben, aber man lebt sich selbst nicht, und ist in ewiger Unruhe des Geistes. So stand ihm Vortheil

---

1) Orat. VI. 5. p. 181.

2) ... *ᾧ δὴ καὶ μόνῳ θεὸς καταλαμβάνεται γνησίως, καὶ τηρεῖται, καὶ ἐν ἡμῖν αὔξεται* — d. h. die aus der wahren Erkenntniß hervorgehende Rede ist das einzige Mittel, uns das Göttliche zum klaren Bewußtseyn zu bringen, es in uns rein zu bewahren, und im Wachsthum zu erhalten. Wie erfreulich ist es in einer Zeit, da der äußerliche Dienst schon stark in die Kirche einzudringen begann, eine so kräftige Stimme für den ausschließlichen Werth des Wortes, der lebendigen Rede, als des wahrsten Geistesausbrucks, als des kräftigsten Geisterregungsmittels zu vernehmen!

3) Carmen de vit. s. V. 280—311. p. 5.

und Nachtheil beider Lebenswege vor der Seele; er wünschte das Gute von beiden zu verbinden, das Schlimme zu meiden, obwohl ihn, wenn er ganz seiner Neigung gefolgt wäre, ein geheimer Zug seines Wesens mehr zu stiller Einsamkeit eingeladen hätte.[1] Er blieb also vor der Hand in seinen bisherigen Verhältnissen, um so mehr, da ihm hier auch der Gebrauch und das Studium der heiligen Schriften[2] mehr zu Gebote stand, und, was ihm eine besonders wichtige Rücksicht war, da er zu Hause seinen greisen Aeltern zum Trost und zur Freude, vornehmlich seinem schon nicht mehr so rüstigen Vater zur Unterstützung in seinem Amte dienen konnte.[3] Zugleich aber lebte Gregorius in der ganzen Strenge eines einsamen Ascheten. Alles was man nur weichlich nennen konnte, selbst erlaubte Genüsse, wenn sie nur von ferne den Sinnen schmeichelten, schienen ihm verwerflich. Er ging darin so weit, daß er selbst die Musik als etwas sinnlich wohlthuendes mied.[4] Seine Speise war Brod und Salz, sein Trank Wasser, seine Schlafstelle die bloße Erde, sein Gewand von grobem und rauhem Zeug.[5] Den Tag füllte Arbeit aus, einen großen Theil der Nacht Gebete, Gesänge und heilige Betrachtungen. Sein früheres nichts weniger als ausschweifendes, nur nicht eben so strenges Leben schien ihm verwerflich, sein früheres Lachen kostete ihn jetzt manche Thräne. Stillschweigen und ruhige Selbstbetrachtung war ihm Gesetz und Genuß. Mit einem Wort, Gregor warf sich nun mit dem ganzen Feuereifer der Jugend in eine Ascese, die freilich das Christenthum, dem es nicht um körperliche Abtödtung, sondern um das geistige Opfer der Gesinnung zu thun ist, nicht verlangt, die aber in jener Zeit auch dem Wohlgesinntesten so leicht als wesentlich zur Frömmigkeit gehörig erscheinen konnte, und bei Gregorius wenigstens nicht

---

1) Gregor, obwohl mehr zum contemplativen Leben geneigt, war doch weit entfernt, den Werth des practischen zu verkennen, oder zu leugnen, daß eben zu diesem letzteren die Mehrzahl der Menschen bestimmt sey; er wollte, daß hier jeder nach ursprünglicher Neigung wähle. Tetrastichon I. p. 156.

Πράξιν προτιμήσειας, ἢ θεωρίαν;
Ὄψις τελείων ἔργον, ἡ δὲ πλειόνων.
Ἄμφω μέν εἰσι δεξιαί τε καὶ φίλαι.
Σὺ δὲ πρὸς ἣν πέφυκας, ἐκτείνου πλέον.

2) Carmen de vit. s. V. 296. p. 5.

3) Carm. de vit. s. V. 311—320. p. 5 u. 6.

4) Carm. 1. V. 70. p. 32.

Οὐ μούσης ἀταλοῖς ἐνὶ κρούμασι θυμὸν ἰάνθην.

5) Carm. 1. V. 75. p. 32. Carm. LIV. V. 153—175. In diesem Gedichte empfiehlt er vornehmlich auch das mit Betrachtungen verbundene Stillschweigen als nützliche Uebung.

in selbstgenügsame Werkheiligkeit ausartete. Wenn Gregorius hierbei auch von der Entsagung weltlichen Besitzes spricht, so ist dies wohl nur so zu verstehen, daß er vieles den Armen mittheilte und überhaupt seine Seele mehr und mehr von der Lust an irdischen Gütern losriß; an ein eigentliches Verzichtleisten oder Wegschenken, wie wir es bei Antonius und andern finden, dürfen wir deswegen nicht denken, weil Gregorius noch nicht Herr seines Vermögens war und weil wir ihn auch nach seiner Aeltern Tode aus mehreren Verhältnissen und selbst aus seinem höchstwahrscheinlich ächten Testamente als einen wohlhabenden Mann kennen lernen.

Eine Hauptrücksicht, welche unsern Gregorius von gänzlicher Einsamkeit zurückhielt, entsprang, wie bemerkt, aus kindlich frommer Gesinnung gegen seine Aeltern.[1]) Er wollte seinen Vater unterstützen und sollte es jetzt auch in Beziehung auf das Hauswesen thun. Daraus erwuchsen ihm aber unendliche Widerwärtigkeiten. Niemand war weniger geeignet als er, einem Hause vorzustehen, ein rohes Gesinde in Ordnung zu halten, ein nicht unbedeutendes Vermögen zu verwalten, und in Nothfällen auch einen Proceß mit den erforderlichen Rücksichten und Klugheiten durchzuführen. Lieber hätte er sein ganzes Vermögen den Armen geschenkt, als Tage lang vor Gerichten zu stehen, das Geschrei der Mäkler, der amtlichen Beitreiber und ähnlicher Personen zu hören. Er beklagt sich bitterlich über diese Dinge;[2]) und seine Seele, die gerne den Flug zum Höheren genommen hätte, wurde dadurch oft so unangenehm zur Erde gezogen, daß es ihm schwer war, sich in der sanften, ruhigen und besonders in der demüthig ergebenen Stimmung zu halten, die er als die allein würdige erkannte.

---

3. Gregorius in der Einsamkeit.

Auf diese Weise mußte sich in Gregors Seele allmählig eine stärkere Sehnsucht nach vollkommener Zurückgezogenheit erzeugen. Schon in Athen war ein einsam ascetisches Leben sein höchster Wunsch gewesen, und er hatte seinem Freunde Basilius versprochen,

---

1) Carm. de rebus suis. V. 135—141. p. 33.

2) Carm. de reb. s. V. 140—160. p. 34.

Καὶ γὰρ πυκιναί με καὶ ἀργαλέαι μελεδῶνες — —
Οὐρανόθεν κατάγουσιν ἐπὶ χθόνα μητέρ' ἐμοῖο.

sich mit ihm an einen stillen Ruheplatz zurückzuziehen. Dieser hatte sich, nachdem er durch Reisen in den Morgenländern, besonders Syrien, Palästina und Aegypten, noch eine höhere Verehrung für das Mönchsleben gefaßt, ein einsames Asyl im Pontus bereitet und mehrere Gleichgesinnte um sich versammelt;[1] vorzüglich aber wünschte er jetzt seinen alten Genossen Gregorius bei sich zu sehen, und lud ihn mit dringender Herzlichkeit zu sich ein. Gregorius, wie gerne er wollte, konnte nicht sogleich folgen, und antwortete dem Freunde entschuldigend:[2] „Ich habe, ein redliches Bekenntniß abzulegen, mein Versprechen nicht gehalten, das ich dir schon während unseres freundschaftlichen Zusammenlebens in Athen gegeben, mein Versprechen nemlich, mit dir auf eine philosophische[3] (ascetische) Weise zu leben. Aber wahrlich, ich habe mein Wort ungern gebrochen und nur weil eine höhere Pflicht, die mir Pflege meiner Aeltern gebot, die untergeordnete Pflicht der brüderlichen Freundschaft beschwichtigte." Sodann verspricht Gregorius, wenigstens einen Theil seiner Zeit abwechselnd bei Basilius zuzubringen.

Es wurden über diesen Gegenstand zwischen beiden Freunden noch mehrere scherzhafte Briefe gewechselt, in welchen sich beide die Widerwärtigkeiten ihres Aufenthalts in launigem Ton und mit lebhaften Farben schildern.[4] Es mag nicht überflüssig seyn, aus einigen anderen ernsteren Briefen der Freunde Stellen auszuheben, die uns das Leben jener Einsamen von seiner schöneren und reineren Seite zeigen und uns lebendiger in ihre Verhältnisse

---

1) Sie führten also ein coenobitisches Leben, welches auch Basilius dem anachoretischen vorzog. Er wußte wohl, daß das ganz einsame Leben, wiewohl es eine ruhigere Betrachtung göttlicher Dinge zuläßt, doch auch zugleich dadurch sehr leicht gefährlich werden könne, daß es einen geistlichen Hochmuth erzeugt, indem der Einsame den Prüfungen der Tugend, die im gewöhnlichen Leben statt finden, nicht unterworfen ist, und keine Gelegenheit hat, sich mit anderen besseren und heiligeren Menschen zu vergleichen; deßhalb traf Basilius die Einrichtung, welche Gregor so bezeichnet: *ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια δειμάμενος μὲν, οὐ πόρρω δὲ τῶν κοινωνικῶν καὶ μιγάδων, οὐδὲ ὥσπερ τειχίῳ τινὶ μέσῳ, ταῦτα διαλαβὼν καὶ ἀπ' ἀλλήλων χωρίσας, ἀλλὰ πλησίον συνάψας καὶ διαζεύξας· ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον.* Greg. Orat. XLIII. 62. p. 817.

2) Gregor. epist. 5. al. 9. p. 769.

3) Es mag hier ein für allemal bemerkt seyn, daß Gregor nicht selten mit dem Ausdruck Philosophen die christlichen Asceten und Mönche, und deren Lebensart als die wahrhaft philosophische bezeichnet. Man vergl. darüber unter andern besonders Orat. IV. 71. p. 110. — Diesen dem Sinn der Zeit angemessenen Redegebrauch hat er mit anderen gleichzeitigen Schriftstellern gemein. Suicerі Thesaur. eccles. s. v. *φιλοσοφία.* t. II. p. 1441.

4) Gregor. epist. 6. 7. 8. al. 10. 11. 12. pag. 770—772.

und Umgebungen blicken lassen. Auch damals schon wußten sie freundliche oder wildschöne Gegenden zu ihrem Wohnorte zu wählen, wie dieß aus der Beschreibung des Basilius von seinem Aufenthalte hervorgeht.[1]) „Es ist ein hohes Gebirge, schreibt er, von dichtem Wald eingehüllt, von kühlen und klaren Bächen gegen Norden durchwässert; zu seinen Füßen erstreckt sich sanft angelehnt ein Gefilde, das von den Gebirgsquellen stets befeuchtet und befruchtet wird. Dieses Wiesenland ist von den verschiedenartigsten Bäumen kunstlos so dicht umwachsen, daß sie beinahe ein Gehege darum bilden und es abschließen, wie eine einsame Insel. Von zwei Seiten senkt sich eine tiefe Felsschlucht hinab, an der dritten Seite stürzt der Fluß von einem Abhang in die Tiefe und bildet eine feste unübersteigliche Mauer. — — Und was soll ich noch den Duft der Wiesen und die kühlenden Lüfte des Flusses beschreiben — oder die Saat von Blumen und die Menge der singenden Vögel? Was mir den Ort am liebsten macht, ist, daß er mir, bei aller sonstigen Fruchtbarkeit, auch die süßeste Frucht der Ruhe darbringt — nicht blos wegen seiner Entfernung vom Gewühle der Stadt, sondern weil nicht einmal ein Wanderer diese einsame Wildniß betritt, außer bisweilen ein Jäger, der nicht nach Bären und Wölfen (die giebt es hier nicht), sondern nach Hirschen, Rehen, Hasen, welche die Gegend in Menge nährt, umherstreift."

So freundlich schildert Basilius seinen jetzigen Aufenthaltsort. Aber die anmuthigste Gegend, die einsamste Stille kann dem Gemüthe keine Ruhe geben, welches sie nicht schon mitbringt. Das Wogen der Leidenschaften wird nicht durch die Natur besänftigt, dazu gehört eine andere Kraft, welche aber allerdings auch durch die milden und großen Eindrücke der Natur unterstützt werden kann. Darüber finden wir ein sehr merkwürdiges Selbstbekenntniß in einem anderen Briefe[2]) des Basilius: „Was ich nun in dieser Einsamkeit Tag und Nacht thue, das schäme ich mich fast zu sagen. Wohl habe ich den Aufenthalt in der Stadt als eine Quelle von tausend Uebeln verlassen, aber mich selbst konnte ich nicht verlassen. Ich gleiche den Menschen, welche, der Meerfahrt ungewohnt, die Seekrankheit bekommen, und aus dem großen Schiffe, weil es stärker schwankt, in einen kleinen Kahn steigen,

---

1) Basil. epist. 14. t. III. p. 93. ed. Garn. — Auf diesen Brief antwortet Gregorius munter, die pomphafte Beschreibung des Basilius parodirend. Gregor. epist. 7. al. 11. pag. 770.

2) Basil. epist. 2. t. III. p. 71.

aber dennoch auch dort den Schwindel und Ekel behalten. So geht es auch mir; denn indem ich die einwohnenden Leidenschaften mit mir herumtrage, bin ich überall gleicherweise im Gedränge. Deßhalb bin ich durch diese Einsamkeit im Ganzen nicht viel gefördert worden.

Indeß sucht Basilius im Verfolge des Briefes doch zu erweisen, daß zur wahren Seelenruhe Abgezogenheit von Weltgeschäften, Ehelosigkeit und Einsamkeit nothwendig sey; „aber diese Abgezogenheit, sagt er, besteht nicht in der körperlichen Entfernung aus der Welt, sondern darin, daß man die Seele von den Leidenschaft erzeugenden Einwirkungen des Körpers losreißt, daß man Vaterstadt und Vaterhaus, Hab und Gut, Freundschaft und Ehe, Geschäft und Gewerbe, Kunst und Wissenschaft, Alles aufgiebt und ganz bereit ist, nur die Eindrücke der göttlichen Lehren in das Herz aufzunehmen."

In der Einsamkeit, glaubt Basilius, ist es möglich, die Leidenschaften, wie wilde Thiere durch sanfte Behandlung, allmählig zu zähmen, einzuschläfern, zu entwaffnen, durch Abwendung des Geistes von dem sinnlich Lockenden und Einkehr in sich selbst zur Anschauung Gottes und ewiger Schönheit zu gelangen; es ist möglich, den Menschen zum Vergessen natürlicher Bedürfnisse und seeliger Sorglosigkeit zu erheben. Die Mittel zu dieser geistigen Erhebung sind ihm Lesen der heiligen Schriften, die uns Lebensregeln, vornehmlich aber auch Lebensbilder göttlicher Menschen vorzeichnen, das Gebet, welches durch Andacht die Gottheit zu uns herabzieht und das Gemüth zu einer reinen Wohnung derselben macht, und ein ernstes, mehr zum Lernen als Lehren geneigtes, keineswegs aber mürrisches, unfreundliches Stillschweigen. — Zugleich verlangt Basilius, daß die äußere Erscheinung eines solchen einsam sich Uebenden seinem inneren Wesen entspreche; mit demuthsvoll niedergeschlagenem Auge und verwildertem Haupthaar soll er in schmutzig nachlässiger Kleidung weder träge schlendernd noch leidenschaftlich schnell, sondern ruhig einhergehen. Sein mit einem Gürtel über den Lenden befestigtes Gewand sey rauh, nicht von schimmernder Farbe, für Sommer und Winter passend, so dicht, daß es ohne Beigewand den Körper erwärmt; auch das Schuhwerk zweckmäßig, aber ohne Schmuck. Zur Nahrung diene nur das Nöthigste, vorzüglich Gemüße, zum Trank Wasser, wenigstens den Gesunden. Zur Mahlzeit, die mit Gebet beginnt und schließt, soll eine Stunde bestimmt seyn. Der Schlaf sey kurz, leicht und nie so dumpf, daß die Seele den Eindrücken verführerischer Traumbilder offen steht.

So schildert Basilius das Mönchsleben. Wie viel er durch seinen Eifer dazu beigetragen, dasselbe in jenen Gegenden zu verbreiten und die Mönche zur Unterstützung der höheren Geistlichkeit in die Nähe der Städte und dadurch mehr in das kirchliche Leben zu ziehen, wie sehr ferner die Mönche des Morgenlandes in folgenden Jahrhunderten die Regeln des Basilius [1]) verehrten, ist bekannt. Auch bei unserem Gregorius verfehlte jene Schilderung ihre Absicht nicht. Wir sehen ihn bald, sein Versprechen zu erfüllen, in den Pontus reisen. Hier lebte er mit Basilius unter Gebeten, geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten. Ein Theil des Tages war der Pflege des Gartens und der Besorgung des Hauswesens, der andere dem Studium der heiligen Schrift und frommen Uebungen gewidmet. Eine Frucht dieser Studien, welche demgemäß nicht blos praktisch, sondern auch gelehrter Art waren, sollen die Auszüge aus den exegetischen Werken des großen Origenes seyn, die wir unter dem Namen der Philokalie als ein Werk beider Freunde besitzen. [2]) Dieser Aufenthalt im Pontus gewährte dem Gregorius großen Genuß; er erinnerte sich später mit derselben kindlichen Freude einer schönen Platane, die er in der Nähe ihrer Wohnung gepflanzt und die Basilius zu begießen pflegte, als er mit ernster Sehnsucht des höheren gemeinsamen Lebens gedenkt: [3]) „Wer wird mich in jene früheren Tage zurückversetzen, schreibt er dem Freunde, in welchen ich mit dir in Entbehrungen schwelgte? Denn die freiwillige Entbehrung ist ja doch weit herrlicher, als der aufgenöthigte Genuß. Wer wird mir jene Lobgesänge und Nachtwachen, wer jene Erhebungen zu Gott im Gebete wiedergeben, jenes überirdische unkörperliche Leben,

---

1) Wir haben bekanntlich noch eine Reihe von Mönchsregeln, sowohl längere als kürzere, unter dem Namen des Basilius; ob sie aber alle, und gerade in dieser Gestalt von Basilius herrühren, ist mehr als zweifelhaft. Man vergl. darüber die weitläuftigen Erörterungen des gelehrten Herausgebers des Basilius, *Garnier* in Praefat. p. 34. sq.

2) Sokrates sagt (hist. eccles. IV, 26), nachdem er bemerkt, wie beide Freunde gemeinsam das monastische Leben ergriffen hätten: — *μετ' οὐ πολὺ τὰ Ὠριγένους βιβλία συνάγοντες, ἐξ αὐτῶν τὴν ἑρμηνείαν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐπέγνωσαν* (was man denn auch wohl, ohne die Angabe des Sokrates, den Schrifterklärungsversuchen Gregors von selbst abmerken würde). Gregor selbst überschickt diese exegetische Chrestomathie aus Origenes Werken einem Freunde mit den Worten: *ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους Φιλοκαλίας, ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις.* Epist. 87. p. 843. Die literärischen Nachweisungen über die Philokalie findet man beisammen in Fabric. biblioth. graec. vol. VII. p. 221. ed. Harl.

3) Epist. 9. p. 774.

jene Gemeinschaft und jene Seelenharmonie der Brüder, die von dir zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden? Wer das eifrige Eindringen in die heiligen Schriften und das Licht, das wir darin unter der Leitung des Geistes fanden?"

---

4. Erste öffentliche Wirksamkeit des Gregorius, um Frieden zu stiften.

Gregorius scheint indeß nicht sehr lange bei seinem Freunde geblieben zu seyn. Vielleicht beabsichtigte er überhaupt nur einen kürzeren Besuch, vielleicht wurde er, wie mehrere Lebensbeschreiber [1]) des Gregorius vermuthen, durch folgendes Ereigniß nach Nazianz zurückzukehren veranlaßt. Während der endlosen und unglückseligen Streitigkeiten über das Verhältniß des Göttlichen im Sohne zu dem Göttlichen im Vater, nach mancher Kirchenversammlung, deren keine ein dauerndes und vereinigendes Ergebniß geliefert hatte, schrieb Constantius, [2]) der bekanntlich den Arianismus begünstigte, im Jahr 359 eine neue allgemeine Kirchenversammlung aus, aber in der Weise, daß die morgenländischen Bischöfe zu Seleucia in Isaurien, die abendländischen zu Ariminium, dem jetzigen Rimini, in Italien zusammenkommen sollten. Durch diese Vertheilung (divide et impera) gedachte er um so sicherer seine Absichten durchzusetzen. Die letztere Versammlung geht uns hier vorzüglich an. Die zu Rimini [3]) versammelten Väter bestätigten anfänglich, so lange sie unabhängig und nicht geschreckt von den Drohungen des Hofes handelten, das nicänische Symbol in seinem ganzen Umfange, billigten den Gebrauch des besonders

---

1) z. B. *Tillemont* Memoir. pour servir à l'hist. eccles. t. IX. p. 345. Schröckh Kirch. Gesch. 13ter Th. S. 287.

2) Constantius Regierung war recht eigentlich das Zeitalter der Synoden. Er beförderte durch sein ewiges Synodehalten nicht allein die Lehrstreitigkeiten, sondern schadete auch der Staatskasse, verdarb das Postwesen und brachte alles in Verwirrung. Ammian. Marcellin. XXI. 16. Chrstianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens: in qua scrutanda perplexius, quam componenda gravius, excitavit discidia plurima: quae progressa fusius aluit concertatione verborum: ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas adpellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos.

3) Vergl. *Mansi* Collect. Concil. t. III. p. 293 sqq. Socrat. hist. eccl. II. 37. Sozem. IV. 17. Theodoret. II. 15. Was sonst noch aus den Schriften des Athanasius, Hilarius und Hieronymus zur Kenntniß dieses Concils beigebracht werden kann, findet man bei Mansi.

streitigen Wortes „Wesen“ [1]) und verdammten sowohl im allgemeinen die arianischen Meinungen, als insbesondere die Hauptvertheidiger derselben, Ursacius, Valens, Germinius, Auxentius, Gajus und Demophilus, nachdem zu Anfang der Verhandlungen Ursacius und Valens vergeblich versucht hatten, die Synode zur Bestätigung der dem Arianismus günstigen sirmischen Glaubensformel zu bringen. Sie benachrichtigten von diesen Beschlüssen den Kaiser durch eine Gesandtschaft von 20 Männern aus ihrer Mitte, und baten um Schutz und um die Erlaubniß, zu ihren Gemeinden zurückkehren zu dürfen. [2]) Diesen Gesandten aber kamen die schlauen Häupter der Gegenparthei, die in solchen Geschäften geübter waren, zuvor und wußten den Kaiser, der ohnedieß Arianer war, für sich und gegen die Synode einzunehmen. Als die Gesandten der Orthodoxen ankamen, ließ sie Constantius gar nicht vor sich, entschuldigte sich mit einer dringenden kriegerischen Unternehmung gegen die Perser, und wußte die Bischöfe zu Ariminium so lange hinzuhalten, [3]) bis er unterdessen eine kleinere Versammlung zu Nice [4]) in Thracien veranstaltet hatte, die mehr in seinem Sinn handelte. Hier wurde die schon zu Rimini von den Arianern vorgelegte sirmische Formel mit wenigen Veränderungen angenommen, worin zwar die wahre Gottheit Christi und seine Erzeugung vor allem Anfang (vor allen Aeonen) behauptet, aber zugleich die streitigen Hauptpuncte kluger Weise so umgangen waren, daß in Beziehung auf dieselben auch zum

---

1) Substantia, *οὐσία* — natürlich zu Gunsten des homousiastischen Lehrbegriffs.

2) Die Bischöfe sagen in dem, durch Hilarius aufbehaltenen, Schreiben an Constantius: Oramus etiam ut praecipias tot episcopus, qui Ariminio detinentur, inter quos plurimi sunt, qui aetate et paupertate (die gallischen und britannischen Bischöfe, wahrscheinlich um sich in würdiger Unabhängigkeit zu erhalten, verköstigten sich selbst, die andern lebten auf öffentliche Unkosten) defecti sunt, ad suam provinciam remeare: ne destituti suis episcopis laborent populi ecclesiarum.

3) Dem Kaiser saßen die Bischöfe gut. Sie sollten durch Warten mürbe werden. Er bestellte die Gesandten auf unbestimmte Zeit — wenn er erst einen eben zu beginnenden Perserkrieg beendigt haben würde — nach Adrianopel, und schrieb den Bischöfen nach Rimini: Vestrae autem *gravitati*, *interea ne molestum sit*, eorum reversionem exspectare. Die Versammelten wiederholten daher ihre Bitte beim Herannahen des Winters noch einmal aufs dringendste. Socrat. II. 37.

4) Sokrates und Sozomenus geben als Grund, warum gerade die Stadt Nice gewählt worden sey, die Absicht an, durch Verwechselung des nicenischen und nicänischen Glaubensbekenntnisses Unwissende zu täuschen — *τῷ παρομοίῳ τοῦ ὀνόματος συναρπάζειν τοὺς ἁπλουστέρους βουλόμενοι· τὴν ἐν Νικαίᾳ γὰρ τῆς Βιθυνίας πίστιν εἶναι ἐνόμιζον* — sagt Socrat. II. 37. Allein in der That würde eine solche Verwechselung eine sehr große Einfalt und Unkenntniß des Streitpunctes vorausgesetzt haben.

Vortheil der arianischen Meinung gewirkt werden konnte. Vom Sohn wurde gesagt, daß er dem Vater „ähnlich (ὅμοιος)" sey nach der Schrift, aber die Bestimmung „in allen Beziehungen (κατὰ πάντα)" wurde weggelassen und der Gebrauch des Wortes „Wesen", weil es in der Schrift nicht vorkomme, verworfen. Die Resultate dieses sogenannten Conciliabulums zu Nice wurden dann auch der größeren Versammlung zu Rimini aufgedrungen, welche sie wirklich annahm,[1]) und niederträchtig genug war, dem Kaiser für seine despotische Belehrung zu danken.[2]) Dieser, durch den Erfolg ermuthigt, wollte die Formel sofort von allen Bischöfen seines Reichs, auch in den Morgenländern, unterschreiben lassen, und zwang die widerstrebenden mit Gewalt.

Natürlich wurde auch von dem Bischofe zu Nazianz, dem Vater unsers Gregorius, die Unterschrift verlangt. Er, sey es nun durch die kaiserlichen Drohungen eingeschüchtert, sey es aus Friedensliebe, sey es aus Unkunde der gelegten Fallstricke, unterzeichnete, obgleich er sonst ein Anhänger des nicänischen Bekenntnisses war. Aber dieser Schritt, den er vielleicht ohne Arg that, hatte für ihn bedenkliche Folgen. Die Mönche seiner Diöcese waren, wie fast alle Mönche, schon von ihrem Stammvater Antonius her entschieden athanasianisch gesinnt und machten ihrem Bischof auf eine etwas unsanfte Weise seinen dogmatischen Fehler bemerklich. Sie waren, wie der jüngere Gregorius sagt, obwohl sonst ruhig und friedeliebend, doch, wenn es auf Vertheidigung des orthodoxen Glaubens ankam, höchst eifrig, kriegerisch und streitbar, und würden durch die öffentlichen Unruhen, die sie erregten, eine förmliche Spaltung in der sonst einmüthigen nazianzenischen Gemeinde veranlaßt haben, wenn sich nicht der Sohn des Bischofs selbst ins Mittel geschlagen hätte. Es ist nicht ganz klar, ob er, der jüngere Gregorius, an dem so hoch angeschlagenen Fehltritt seines Vaters, an der Unterzeichnung der Formel von

---

1) Wenigstens die meisten Mitglieder derselben; nur 20 von den mehr als 400 Bischöfen blieben dem nicänischen Lehrbegriff getreu. Es ist sehr mild ausgedrückt, wenn ein alter Berichterstatter sagt: cui orthodoxorum *aliqui metu* (das werden wohl die meisten gewesen seyn), alii fraude decepti subscripserunt. Quibus qui assentiri nollent, in extremas orbis partes exulatum mittebantur.

2) Der Brief der Bischöfe an Constantius, ein Muster niedriger Schmeichelei, fängt an: Inlustratis *pietatis tuae* scriptis, maximas Deo retulimus et referimus gratias, quod nos beaveris intimans nobis illa, quae cum discursione pietatis tuae facere *deberemus*.... O nos beatos, quibus occurrit tanta felicitas. etc. Und so geht es in immer steigendem Tone fort bis zu dem domine *piissime* imperator, womit sie den von jeder Art der Pietät gleich weit entfernten Kaiser zum Schlusse begrüßen. S. Mansi. p. 315 u. 316.

Rimini, selbst Antheil genommen. Nach einigen Stellen möchte es fast so scheinen.[1]) Allein ihm wurde von den Mönchen, bei denen er wegen seiner Vorneigung für das einsame und ascetische Leben in ganz vorzüglicher Achtung stand, leichter verziehen. Er war also, von beiden Seiten geliebt und verehrt, der schicklichste Vermittler und brachte auch wirklich eine Aussöhnung zu Stande, indem er seinen Vater vermochte, öffentlich ein ganz orthodoxes Glaubensbekenntniß abzulegen.[2]) In einer bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede konnte er beide Theile loben, die Mönche wegen ihres warmen, wenn gleich misverstandenen und übertriebenen Eifers für Rechtglaubigkeit — seinen Vater wegen seines offenen Bekenntnisses, wodurch er bewiesen habe, daß er, obwohl äußerlich hintergangen, doch im Herzen immer orthodox gewesen sey.[3])

Gregorius sieht die Trennung nur als ein Ereigniß an, wodurch das Bedürfniß des Friedens desto einleuchtender geworden sey; und dieser Friede, der alte Ruhm der nazianzenischen Gemeinde, wird von ihm aufs dringendste empfohlen, Gott selbst in der ewigen Harmonie seines Wesens, die Engel in ihrem seligen Verein, und die Welt in ihrer schönen Wohlordnung werden von ihm als leuchtende Vorbilder des Friedens gebraucht. Der wahre Grund der Vereinigung aber müsse immer in der Uebereinstimmung im Glauben an Gott und in der Lehre von ihm liegen.

---

1) Besonders Orat. XVIII. 18. p. 342. Die Benedictiner sind indeß nicht geneigt, bei einem so kräftigen Vertheidiger der orthodoxen Lehre einen solchen Fehltritt zuzugeben, und sagen: Id pietati erga parentem et humanitati datum videri debet, ut de culpa *velut communi* loquatur. So auch schon Gregors Commentator Nicetas.

2) Ich habe hier die Anordnung der Begebenheiten befolgt, welche mir die natürlichste scheint, und welche auch Schröckh beobachtet hat, ohne zu übersehen, daß der gelehrte Benedictiner Clemencet in seiner Biographie Gregors pag. 95 seq. ganz andere chronologische Bestimmungen annimmt. Er verlegt die durch die Unterschrift des alten Gregorius veranlaßte Spaltung in der nazianzenischen Gemeinde erst ins J. 363, also nicht in die Regierungszeit des Constantius, sondern an den Schluß der Regierung Julians oder schon in die Zeit Jovians, und die Beilegung des Streites ins Jahr 364. Die Gründe muß man bei ihm selbst nachlesen. Sie scheinen mir nicht ganz überzeugend. Vielmehr dünkt es mir aus inneren Gründen weit wahrscheinlicher, daß der alte Gregor noch während der Regierungszeit des Arianers Constantius (also 360) die Formel von Rimini unterschrieb, und daß sich die Stellen späterer Reden Gregors (aus den Jahren 362 u. 363), welche einen ganz friedlichen Zustand der Gemeinde von Nazianz voraussetzen, eben darauf beziehen, daß die Einigkeit wieder vollkommen hergestellt war.

3) Vergl. Orat. VI. 12. pag. 178—194.

5. Gregorius wird Presbyter und entflieht.

Mag nun Gregorius zur Ausgleichung dieser Misverhältnisse aus der Einsamkeit hervorgetreten seyn, oder vorher schon in seiner Vaterstadt sich befunden haben — er war jetzt wieder da, und hatte sich wohlthätig in öffentlicher Wirksamkeit gezeigt. Dieß mußte ihm höheres Ansehen und allgemeine Liebe verschaffen. Die Gemeinde und sein Vater, besonders der letztere, wünschten, daß er die geistliche Sorge für die nazianzenische Gemeinde theilen möchte. Er selbst weigerte sich, theils aus Liebe zur beschaulichen Zurückgezogenheit, theils aus heiliger Scheu vor den hohen und ernsten Verpflichtungen, welche das geistliche Amt auflegt. Da ereignete sich Folgendes, was in unsern Zeiten auffallender ist, als damals, wo es nicht selten geschah. An einem hohen Festtage (vermuthlich war es Weihnachten 361) trat der alte Bischof Gregorius bei versammelter Gemeinde, die damit einverstanden gewesen zu seyn scheint, oder vielleicht sogar den Bischof unterstützte,[1]) hervor und weihte seinen Sohn, der dieß nicht ahnete, aber dem väterlichen Ansehen und der bischöflichen Gewalt nicht widerstreben konnte, zum Presbyter.[2]) Daß sich der junge

---

1) Dieß nimmt z. B. der alte Commentator Gregors, Nicetas, ganz bestimmt an, indem er (t. II. p. 1091.) sagt: (Nazianzeni) Theologum hortati fuerant, vel potius *compulerant*, ut sacerdotium susciperet, ipsosque pasceret.

2) Solche gezwungene Wahlen und Ordinationen waren damals etwas sehr gewöhnliches. „Wenn weltlichgesinnte Menschen (sagt Neander im Leben des Johannes Chrysostomus II. 97.) durch die für eine kurze Zeit angenommene Larve der Mönchsheiligkeit, durch Bestechungen, ränkevolle Machinationen in den Hauptstädten geistliche Aemter sich zu erwerben suchten, so wurden dagegen fromme Gemüther durch die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen in der Kirche abgeschreckt, und konnten sich nicht ohne langen Kampf zur Uebernahme eines bischöflichen Amtes entschließen." Mitunter war die Weigerung, ein geistliches Amt anzunehmen, auch nur scheinbar und verschleierte einen höheren Ehrgeiz, ja bisweilen war sie auch die Aeußerung eines Stolzes, dem das angebotene Amt zu gering war. Alles, was hierher von Gebräuchen und Mißbräuchen gehört, findet man am vollständigsten beisammen in *Bingham.* Antiqq. eccles. lib. IV. cap. 7. vol. II. p. 189 sq. Gewöhnlich ging eine solche überraschende, unwillkührlich nöthigende Wahl vom Volk aus, wie unter andern die Wahl Augustins zeigt, von der uns Possidius vit. Augustin. cap. IV. erzählt: — — eum (Augustinum) ergo tenuerunt, et *ut in talibus consuetum est*, episcopo ordinandum intulerunt, omnibus id uno consensu et desiderio fieri perficique petentibus, magnoque studio et clamore flagitantibus, ubertim eo flente. Man konnte sich gegen einen solchen Zwang nur durch den augenblicklichen Schwur retten, daß man sich nicht würde ordiniren lassen. Basil. epist. canon. ad Amphiloch. cap. X. *οἱ ὀμνύοντες μὴ καταδέχεσθαι τὴν χειροτονίαν, ἐξομνύμενοι, μὴ ἀναγκαζέσθωσαν ἐπιορκεῖν.* Eine Reihe von Beispielen aufgedrungener

Gregorius nicht blos scheinbar weigerte und etwa aus geistlichem Hochmuth nur mit Gewalt zum Kirchenamte wollte nöthigen lassen, beweißt sein nachfolgendes Betragen. Er erklärte nicht nur jetzt, sondern auch in der Folge noch häufig die Handlung für eine geistliche Tyrannei [1]) und glaubte im Unmuth darüber sich ein Mittel erlauben zu dürfen, wodurch er gewissermaßen Gewalt der Gewalt entgegensetzte. Er entfloh zu seinem Freunde Basilius in den Pontus (wahrscheinlich um das Epiphanienfest 362). Hier hatte er Zeit sich zu besinnen und sah auch wahrscheinlich das Uebereilte seines Schrittes bald ein. In der Einsamkeit mochten ihm die Wünsche seiner Aeltern und Landsleute um so lebhafter ans Herz sprechen, [2]) und der äußere durch den Vater ihm aufgedrungene Ruf auch eine lebendige innere Stimme werden. Gegen Ostern [3]) (des J. 362) kehrte er wieder nach Nazianz

---

Ordinationen, besonders aus dem 4ten und 5ten Jahrh., findet sich bei Bingham I. c. p. 189 sq. Unter die von ihm nicht angeführten gehört das Beispiel des Basilius, der wie sein Freund Gregor, wider Willen zum Presbyter geweiht wurde. Gregor. epist. 11. al. 15. p. 775. Uns sey es hier noch erlaubt, an den edeln, frommen, kräftigen Reformator Schottlands, Joh. Knox zu erinnern, bei dem sich in weit späterer Zeit diese Sitte des christlichen Alterthums wiederholte, und der sich dabei so zartfühlend und gewissenhaft benahm, als sich die frömmsten Männer der früheren Jahrhunderte nur benehmen konnten. S. Thom. M' Crie's Leben des J. Knox, bearbeitet von Planck. pag. 76—80.

1) Carm. de vita sua. V. 345.

Οὕτω μὲν οὖν ἤλγησα τῇ τυραννίδι —
Οὔπω γὰρ ἄλλως τοῦτ' ὀνομάζειν ἰσχύω,
Καί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα συγγινωσκέτω
Οὕτως ἔχοντι . . .

Dieß schrieb Gregor wohl einige Jahrzehente nach dem Vorfall, also nicht mehr in der leidenschaftlichen Bewegung des ersten Augenblicks.

2) Wenn Gregorius Presbyter in der Lebensbeschreibung unseres Gregorius auch noch besondere Ermahnungsbriefe des alten Vaters (ὁ δὲ *πατὴρ — — ἐπιστολαῖς δυσωπητικαῖς τὸν Γρηγόριον πείθει πρὸς τὴν ἐπάνοδον· ὁ δὲ φοβερὸν κρίνας παρακοὴν πατρὸς, καὶ ἱερέως, καὶ πρεσβύτου, ἐπάνεισι* —) dazu mitwirken läßt, so mag dieses, wie so manches andere in dieser, fast ausschließlich panegyrischen Biographie aus der Luft gegriffen seyn. Gregorius selbst Carmen de vit. s. V. 361. p. 6. sagt nur:

— — αὖθις ἐς βυθὸν τρέχω,
Λείσας στεναγμὸν πατρικῶν κινημάτων (al. *μηνιμάτων*).

3) Gregorius sagt Orat. I. 2. p. 4. *Μυστήριον ἔχρισέ με, μυστηρίῳ μικρὸν ὑπεχώρησα — μυστηρίῳ καὶ συνεισέρχομαι.* Man kann diese Ausdrücke nicht schicklicher auslegen, als auf das Weihnachts-, Epiphanien- und Osterfest. So schon Nicetas im Commentar zu dieser Stelle (t. II. p. 1093). In die festo sacerdos factus sum, fortasse Natalis Christi, et in festo die secessi, Luminum fortasse, et in festo die redii, Paschatis scilicet.

zurück und hielt an diesem Feste die erste Rede [1]) in seiner neuen geistlichen Würde.

Er trat mit den Worten auf: „Der Tag der Auferstehung ein glücklicher Anfang, laßt uns leuchten an diesem Feste und uns wechselseitig umarmen. Laßt uns „Brüder" nennen auch die, welche uns hassen, wie viel mehr die, welche aus Liebe etwas (Gewaltsames) gethan oder gelitten haben; lasset uns alles verzeihen bei der Auferstehung des Herrn; sichern wir einander Vergebung zu, ich der auf eine rühmliche Weise tyrannisch behandelt wurde, denn so sehe ich es auch jetzt an, und ihr, die ihr mich auf rühmliche Weise tyrannisirt habt; wenn ihr mich wegen meiner Zögerung tadeln solltet, obgleich sie vor Gott vielleicht besser und ehrenvoller seyn möchte, als die Eilfertigkeit Anderer. Es hat sein Gutes, sich vor dem Rufe Gottes ein wenig zurückzuziehen, wie vor Alters jener Moses und später Jeremias, es hat aber auch sein Gutes, bereitwillig hervorzutreten, wenn Gott ruft, wie Aaron und Jesaias, nur muß beides mit frommem Sinn geschehen, jenes wegen einwohnender Schwachheit, dieses im Vertrauen auf die Kraft dessen, der da ruft."

Die eben erzählte Handlungsweise des Gregorius ist von manchen gebilligt, von vielen milder oder strenger getadelt worden. Unbedingtes Lob hat sie bei denen gefunden, welche unsern Gregorius nicht anders als im Strahlenglanze des Heiligen sahen und darum jede seiner Handlungen als kanonisch anerkannten; unbedingten Tadel bei denen, welche eben aus Opposition dagegen, selbst Schwachheiten dieses und anderer heiligen Männer gerne zu schreienden Fehlern steigerten. Man fand darin eitle Thorheit, Verachtung des geistlichen Standes, Hochmuth, der gerne mit Uebergehung des Presbyteriats zum Bischofsamte aufgestiegen wäre. [2]) Solche und ähnliche Urtheile wurden schon zu Gregorius Zeit selbst gefällt. Er sah sich deßwegen genöthigt, in einer größeren Vertheidigungsschrift [3]) sein Betragen und die Ueber-

---

1) Die erste Rede bei den Benedictinern, die sie mit Recht an diesen Platz stellten, da sie sonst als die vierte gezählt wurde.

2) Denselben Vorwurf machte man auch dem Augustin, als er sich unter Thränen wider die Weihe zum Presbyter sträubte; Nonnullis quidem lacrymas ejus, ut nobis ipse retulit, tunc *superbe* interpretantibus et tamquam eum consolantibus ac dicentibus, quia et locus presbyterii, licet ipse majore dignus esset, appropinquaret tamen episcopatui. Possid. in vita Augustin. cap. IV.

3) Diese Schrift: *ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν πόντον φυγῆς ἕνεκεν κ. τ. λ.* ist als die zweite Rede bei den Benedictinern abgedruckt, allein sie ist wie der erste Anblick zeigt, zu lange (von pag. 11—65) um, in dieser Gestalt wenigstens, wirklich gehalten worden zu seyn. Vielleicht trug Gregorius

zeugungen, die ihn dabei leiteten, näher zu beleuchten. Es ist nicht überflüssig, das Wichtigste daraus hervorzuheben, und den Mann selbst statt seiner eifrigen Lobpreißer und strengen Tadler zu hören.

Gregorius gesteht zwar zu, daß es eine Art von Widersetzlichkeit und Kleinmuth (*στάσις καὶ ὀλιγοψυχία*) gewesen sey, was ihn zur Flucht bewogen habe, er bemerkt aber zugleich, daß er diesen Schritt nicht wie ein erfahrungsloser Knabe so sinnlos in den Tag hinein gethan, sondern die Ueberzeugung gehabt habe, daß er die göttlichen Gesetze und Anordnungen dabei nicht übertrete. Die Gründe, die ihn zum Ungehorsam gegen seinen Vater bewogen hätten, seyen folgende gewesen. Zuerst hätte ihn die ganze Sache so überrascht, daß er wie Menschen die vom Donner getroffen werden, fast alle Besinnung verloren habe. Sodann habe ihn auch gerade damals eine unendliche Sehnsucht nach dem schönen Leben in einsam zurückgezogener Stille ergriffen, welche er von frühe an so leidenschaftlich geliebt, und in einem der gefahrvollsten Augenblicke seines Lebens (während jenes Seesturmes) Gott angelobt hätte. Ferner kam dazu eine Ursache, deren Gültigkeit und Lauterkeit Gregorius selbst zu bezweifeln scheint. Der schlechte Zustand, in welchem sich die Geistlichkeit befand, war ihm so zuwider, daß er sich schwer entschließen konnte, in die Reihen dieser Unwürdigen zu treten. „Ich schämte mich der Vielen, sagt er, die um nichts besser als die übrige Menge, ja es wird viel seyn wenn nicht schlimmer, mit ungewaschenen Händen und ungeweihten Herzen zum Heiligsten sich hinzudrängen, und ehe sie würdig sind, an den heiligen Handlungen nur Antheil zu nehmen, die Geschäfte des Altars selbst verwalten. Ach es sind deren schon so viele, dieser unberufenen Herrscher in der Kirche, daß sie die Zahl der Beherrschten fast übersteigen!“

Der letzten, und wie Gregorius heilig betheuert, gewichtvollsten Ursache seiner Flucht, wird gewiß niemand seine volle Zustimmung versagen. Seine eigenen einfachen Worte sprechen sie treffend aus: „Ich hielt mich nicht für würdig und halte mich noch nicht dafür, einer Heerde als Hirte vorzustehen und die Leitung menschlicher Seelen zu übernehmen.“ Um dieß zu zeigen, entwickelte er

---

nur den eigentlich apologetischen Theil derselben vor, und überarbeitete sie nachher mit Zusätzen, so daß der weitläufige Aufsatz daraus wurde, der noch vor uns liegt, und hauptsächlich die Ansichten des Gregorius über den geistlichen Stand im allgemeinen enthält. — Dieß war schon die Ansicht des Elias von Creta über diese Apologie Gregors.

weitläufig, welche Forderungen mit Recht an den wahren Geistlichen gemacht werden können.

Dieß sind seine Gründe. Wenn wir dem ersten, als einer vorübergehenden Empfindung, kein Bestimmungsrecht zugestehen und auch dem zweiten als einem falschen Gefühl nichts einräumen wollen, ja in dem dritten sogar einigen geistlichen Hochmuth entdecken sollten (denn kein Mensch darf sich von einem an sich ehrwürdigen Stande zurückziehen, weil er viele, ja eine Mehrzahl unwürdiger Mitglieder zählt, vielmehr ist er desto stärker verpflichtet, die geschändete Ehre desselben zu retten) — so werden wir doch in dem letzten eine wahrhaft ehrwürdige Gesinnung nicht verkennen; und da Gregorius ehrlich genug ist, seine Schwächen einzugestehen, so werden wir auch so gerecht seyn, seiner heiligen Versicherung zu glauben, daß das Bewußtseyn seiner Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit sein wichtigster Bestimmungsgrund war, wir werden also seinen Schritt wo nicht billigen, doch entschuldigen und das Edle darin gelten lassen.

In derselben Vertheidigungsschrift giebt Gregorius auch die Rücksichten an, welche ihn zur Heimkehr und zur Uebernahme des ihm aufgedrungenen Presbyteriats bewogen hätten. Es sind folgende: die Sehnsucht nach der Gemeinde von Nazianz und das Gefühl, daß er von derselben geliebt und zum geistlichen Vorsteher gewünscht werde — die Sorge für seine ergrauten Aeltern, welche durch seine Entfernung mehr gebeugt worden seyen, als durch ihr hohes Alter — vornemlich aber das Beispiel heiliger Männer der Vorzeit, deren Leben ihm kräftiger Rath und ernste Warnung für seine eigene Handlungsweise gewesen sey. Er hatte daraus ersehen, daß Niemand dem Rufe Gottes sich entziehen könne und solle. [1])

Kaum hatte Gregorius sein Amt angetreten, so mußte er den Wechsel menschlichen Beifalls erfahren. Die lebhafte Sehn-

---

1) Noch einen anderen Grund giebt Gregorius in einem Briefe an Basilius an. Auch dieser war etwas später (wahrscheinlich im J. 363 oder 364) wider seinen Willen zum Presbyter geweiht worden; darauf bezieht es sich, wenn ihm Gregorius schreibt (epist. 9. al. 15. p. 575 sqq.) „Du bist gefangen, wie ich, der ich dieß schreibe; wir sind beide zur Annahme der Presbyterwürde gezwungen worden, denn wir strebten wahrlich nicht darnach; und wir sind einander, mehr als irgend jemand, wechselseitig glaubwürdige Zeugen, daß wir die niedrige und demüthige Philosophie lieben. Wohl wäre es besser, wenn dieß nicht geschehen wäre (oder ich weiß nicht, wie ich sagen soll, bis ich die Ordnung des göttlichen Geistes erkannt habe) — da es aber geschehen ist, so muß man es, wie es mir scheint, ertragen, besonders wegen der jetzigen Zeit, die uns so viele Irrlehrer bringt, und um sowohl die Hoffnungen derer, die ihr Vertrauen auf uns setzten, als auch unser eigenes früheres Leben nicht zu Schanden zu machen.

sucht der nazianzenischen Gemeinde nach ihm war nicht so bald gestillt, als ihre Liebe auch schon anfing zu erkalten. Seine Predigten wurden schlechter besucht, und er glaubte überhaupt eine gewisse Gleichgültigkeit gegen seine Person zu bemerken. Er nahm sich in einer eigenen Predigt Gelegenheit, seine unzufriedene Verwunderung darüber auszudrücken, doch thut er dieß mit Milde und klug beigemischtem Lobe.[1]) Vorzüglich führt er in dieser Rede in Beziehung auf sich den Satz aus, wie dem Menschen gemeinhin nur das noch zu Erstrebende von höchstem Werthe sey, der errungene Besitz aber gering geschätzt werde.

---

6. Ueber Julian im Allgemeinen und das Verhältniß des Gregorius zu ihm insbesondere.

a. Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum bei Julians Regierungsantritt. Seine Abneigung gegen das Christenthum.

Von dieser beschränkteren Thätigkeit des Gregorius in seiner Gemeinde zu Nazianz sind wir veranlaßt, unsere Blicke zu einem größeren Schauplatz, zu dem römischen Kaiserthron hinzuwenden, welchen im November des J. 361 ein Mann bestieg, der zu einzig merkwürdig in der Religionsgeschichte hervortritt und mit unserem Gregorius selbst in zu bestimmten Verhältnissen stand, als daß wir ihm nicht eine etwas ausführlichere Betrachtung widmen sollten. Es war Julian, der jetzt mit einer dem Christenthum die höchste Gefahr drohenden Begeisterung für die alten Götter Roms und Griechenlands die Zügel der Herrschaft über das römische Weltreich männlich und kräftig ergriff, und der religiösen Entwickelung der Menschheit eine andere Wendung zu geben versuchte.

Durch den zeitgemäßen Uebertritt Constantins zum Christenthum schien der Sieg der christlichen Sache im römischen Reich auch vom Thron aus völlig entschieden. Aber nach dreihundertjährigem oft blutigem Kampf, und fünfzigjährigem Triumph drohte jetzt der christlichen Kirche eine noch größere Gefahr, da unter dem Schein der Duldung von einem klugen Fürsten gefährlichere Waffen gegen sie gebraucht wurden, als Feuer und Schwert.

---

1) Die dritte Rede p. 69 ff. bei den Benedictinern *πρὸς τοὺς καλέσαντας καὶ μὴ ἀπαντήσαντας.*

Die Lage der Dinge war Julians Unternehmen nicht günstig. Die Zahl der Christen war in einem Zeitraum von ungefähr fünfzig Jahren, in welchem das Christenthum vom Thron und Hofe aus entschieden begünstigt wurde, bedeutend angewachsen.[1]) In den gebildeteren Provinzen des Reichs und in den großen Städten (Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien) war eine Mehrzahl von Christen, und auf die Legionen mußte das Beispiel des Kaisers und der ersten Generale von entscheidender Wirkung seyn. Die Christen waren bei Julians Regierungsantritt wo nicht an Zahl, doch an weitverbreiteter, wohlbegründeter Macht den Nichtchristen bei weitem überlegen. Es fand sich in ihrer Mitte zugleich im Allgemeinen ein höherer Grad religiöser Erkenntniß und eine thatkräftigere Begeisterung für ihren Glauben als unter den Heiden. Wohl war jene Erkenntniß durch eine Masse von Aberglauben und durch dogmatische Streitsucht getrübt, und diese Begeisterung durch den errungenen Sieg und den ruhigen Besitz bedeutend abgekühlt,[2]) aber es lag in der Sache selbst, daß auch unter diesen Verhältnissen die christliche Religion ihren Bekennern eine reinere, festere, befriedigendere Ueberzeugung mittheilen konnte und wirklich mittheilte, als die heidnische es vermochte. Im Christenthume lagen die Keime zu einer neuen religiösen und geistigen Bildung der Welt, das Heidenthum war in sich abgestorben und konnte nur mit künstlicher Mühe festge-

---

1) Die Anzahl der Christen in ihrem Verhältniß zu den Heiden beim Regierungsantritt Julians genau erforschen zu wollen, scheint vergebliche Mühe; so wie auch die gelehrten Forschungen und scharfsinnigen Vermuthungen (z. B. Gibbon's u. a.) über die Zahl der Christen in den ersten Jahren der Regierung Constantins zu keinem zuverlässigen Resultate führen konnten, weil sich alle Annahmen auf ganz specielle locale und temporäre Verhältnisse gründen, von denen in diesem Fall kein Schluß aufs Allgemeine gilt. So ganz gering (wie z. B. Osiander in seinem Aufsatz in Stäudlins und Tzschirners Archiv IV. B. 2. St. annimmt) kann die Zahl der Christen in der ersten Zeit Constantins nicht gewesen seyn, weil dieser Regent wenigstens kein Hinderniß seiner politischen Plane darin fand, wenn er sich für das Christenthum erklärte; aber so absolut vorherrschend dürfen wir auch auf der andern Seite die Mehrzahl der Christen beim Regierungsantritt Julians nicht annehmen, weil dieser, wenn auch für das Heidenthum schwärmerische, doch keineswegs unkluge Fürst, noch den Gedanken fassen konnte, das Heidenthum wieder alleinherrschend zu machen, und weil sich auch nach Julians Fall das Heidenthum noch eine geraume Zeit im römischen Reiche hielt. Zu übersehen ist aber hierbei nicht, daß es in solchen Verhältnissen nicht sowohl auf die äußere Menge als auf die innere Kraft einer Religionsgemeinschaft ankommt.

2) Unser Gregorius von Nazianz läßt es auch nicht unbemerkt, wie viel besser im Allgemeinen die Christen während der Verfolgungen waren, als nachher im Glück und Sieg. Orat. IV. 32. p. 92. — — *ἦν ἐν τοῖς διωγμοῖς καὶ ταῖς θλίψεσι συνελεξάμεθα δόξαν καὶ δύναμιν, ταύτην εὖ πράττοντες κατελύσαμεν.*

halten werden. Dieß beweisen einzelne Vorfälle im Leben Julians mit überzeugender Anschaulichkeit. Er, mit aller Macht eines Kaisers und mit allem Eifer eines frommen Priesters konnte auch nicht einmal den Schein der Theilnahme für die alte Religion unter seinen Unterthanen erwecken. Als er einst in Antiochien das Jahresfest des einst so hoch gefeierten daphneischen Apoll recht prachtvoll zu begehen dachte, stellte sich kein Mensch von der Einwohnerschaft mit einem Opfer ein — außer ein Priester mit einer Gans.[1]) Da hätte Julian sehen können, was an der Zeit war.

Das Christenthum, welches anfangs als einfache Volksreligion aufgetreten war, hatte die Elemente zur Ausbildung einer Wissenschaft, die in ihm lagen, im Verlauf der letzteren Jahrhunderte entwickelt. Nachdem die Apologeten den Anstoß gegeben hatten, war vornehmlich durch die Lehrer der alexandrinischen und sodann der antiocheniſchen Schule der Grund zu einer christlichen Wissenschaft gelegt worden, und auch von dieser Seite konnten sich jetzt manche Bekenner des Christenthums mit gelehrten Heiden[2]) messen. Besonders ist nicht zu übersehen, daß das Christenthum damals schon in alle Lebensverhältnisse eingedrungen und lebendig festgewurzelt war. Die Kirche mit ihrem Klerus und seit Constantin mit ihren immer bedeutenderen Besitzungen stand schon als eine bedeutende politisch-geistliche Macht da, und alles im öffentlichen wie im Familienleben vom Reichspannier an bis zum Siegelring eines Bürgers hatte ein christliches Gepräge angenommen. Wir können also alles zusammenfassend behaupten: das Christenthum hatte sich durch innere und äußere Macht, durch Zahl seiner Bekenner, durch Aneignung höherer Bildung und Eindringen in alle Lebensverhältnisse in den wichtigsten Theilen des römischen Reichs vollkommen festgesetzt.

Das Unternehmen Julians, das Heidenthum wieder herrschend zu machen, war also eine politisch-religiöse Revolution, welche verändernd in alle Verhältnisse des äußerlichen wie des geistigen Lebens eingreifen mußte; eine Revolution, die höchst schwierig und von äußerst zweifelhaftem Erfolg seyn mußte, und an deren Versuch Julian wahrscheinlich

---

1) Misopogon. p. 362. edit. Spanhem.

2) Indessen behaupteten die Heiden doch hierin immer noch einen gewissen Vorzug. Die berühmtesten Sophisten, oder Lehrer der Philosophie und Beredsamkeit, wie Libanius, Himerius, Themistius u. a. waren immer noch Heiden, und wenn sich christliche Jünglinge recht vollständig wissenschaftlich ausbilden und besonders zu künftigen Rednern ausbilden wollten, so besuchten sie immer noch die heidnischen Schulen zu Alexandrien, Athen und Antiochien.

früher oder später doch zu Grunde gegangen wäre, wenn er auch nicht im Perserkriege jenes schnelle Ende gefunden hätte. In diesem Sinn als ein revolutionäres Unternehmen sah man das Bestreben Julians auch schon zu seiner Zeit an. Die Antiochener machten ihm den Vorwurf, daß er eine völlige Umwälzung in den Weltverhältnissen hervorbringen wollte,[1]) und Gregorius von Nazianz sagt[2]) noch deutlicher: „Der scharfsinnige Mann (Julian) bemerkte nicht, daß bei den früheren Verfolgungen die Verwirrung und Erschütterung noch nicht so bedeutend war, weil damals unsere Lehre noch nicht so verbreitet war; jetzt aber, nachdem sich die Heilslehre so sehr ausgebreitet und besonders bei uns herrschend geworden, war der Versuch die christliche Religion umzuändern und zu erschüttern, nichts anders als eine Erschütterung des römischen Reichs, und ein Angriff auf das Wohl des Staates, etwas so schlimmes,[3]) als es unsere ärgsten Feinde uns nicht wünschen konnten."

Es war nicht Staatsklugheit, welche Julian zum Versuch dieser Umwälzung bewog, denn diese erforderte, das Werk Constantins verbessernd fortzusetzen, nicht es zu zerstören, sondern der Grund lag in dem Widerwillen gegen den von ihm verkannten christlichen Glauben und seine Bekenner und in der lebendigen Begeisterung für die alte Religion, welche beiderseits sehr natürlich aus seiner Jugendbildung hervorgingen.[4]) Die Religion, welche der Mörder seiner Familie Constantius bekannte, und welche ihm dieser durch Geistliche, zu denen er kein Zutrauen fassen konnte, einprägen ließ, mußte ihm ein Gegenstand der Verachtung

---

1) Misopogon. p. 360. — — *ὅτι παρ' ἐμοῦ τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἀνατέτραπται.*

2) Orat. IV. 74 u. 75. p. 113.

3) Alle Wohlthaten, welche die Regierung Julians brachte, scheinen dem Gregorius gegen das Unheil einer allgemeinen Religionsspaltung, welche die Begünstigung des Heidenthums bewirkte, gering. „Der Aufruhr der Provinzen und Städte (sagt er Orat. IV. 75. p. 113.), die Spaltung in den Familien, der Streit in den Häusern, die Trennung der Ehen, welches alles jenem Uebel natürlich folgen mußte, und wirklich gefolgt ist, haben sie denn Jenem (dem Julian) zum Ruhm und dem Staate zum Heil gedient?"

4) Es kann hier meine Absicht nicht seyn, eine vollständige Schilderung Julians in seiner Entwickelung und Denkweise zu geben. Dieß läge nicht allein außer meinem Wege, sondern wäre auch überflüssig, da außer manchem anderen Guten, die treffliche Charakteristik Julians von Neander vielfach gelesen ist, und durch eine bald zu erwartende zweite Auflage noch allgemeiner verbreitet werden wird. Einiges konnte indeß hier nicht umgangen werden, besonders das Verfahren Julians gegen das Christenthum, weil die richtige Ansicht davon zur Charakteristik unseres Gregorius nothwendig ist.

und des Abscheues werden. Er erblickte im Christenthum [1]) nur eine unglückliche Verunstaltung des Judenthums [2]) und konnte sich die Widersprüche nicht lösen, welche die christlichen Urkunden im Verhältniß zu den jüdischen, abgesehen von manchem vermeintlichen Unsinn der letzteren, zu enthalten schienen. Unbegreiflich war ihm die Verehrung, welche die Christen dem Jesus weihten, der doch während seines Lebens gar nichts der Rede werthes gethan, außer einige Lahme und Blinde geheilt, und einige gemeine Leute zum Glauben an ihn überredet habe; [3]) eine unbegreifliche Verblendung schien es ihm, daß sich die Christen von den ewigen Göttern hinweg zu einem getödeten Juden hinwendeten, daß sie Sonne und Mond, die ihnen sichtbar Jahr aus und ein die höchsten Wohlthaten erzeigten, nicht verehren wollten, diesen Jesus aber, den weder sie noch ihre Väter gesehen, für einen Gott hielten. [4]) Sehr begreiflich ist, wie Julian das Göttliche in der Erscheinung Jesu verkennen konnte, und wir hoffen ihm nicht Unrecht zu thun, wenn wir die Ursache davon in dem Grundfehler seines Wesens, in seinem Stolz und philosophischen Uebermuth zu finden glauben. Julian war zu sehr durch die glänzenden und gewaltigen Gestalten der alten Heroen verwöhnt, als daß er jene einfache, noch dazu in die Knechtsgestalt leidender Demuth verhüllte Erscheinung des Göttlichen in Christo hätte würdigen; er war zu sehr von der Weisheit in der Form der Speculation begeistert und von dem mystischen Schimmer seiner rednerischen Philosophen geblendet, als daß sein Sinn noch für jene volksmäßige Heilslehre, die ihm in dem anspruchlosen Gewande einer kindlichen, ja unbeholfenen Sprache entgegen trat, hätte offen stehen können. Die Gesinnung, welche Christus überall, wo er als göttlicher Heilslehrer aufgenommen werden soll, verlangt, Demuth und liebevolle Hingebung kannte Julian nicht. Er wollte thatkräftig seinen gefeierten Helden, voll Weisheit seinen

---

1) Julian legte seine Ansicht vom Christenthum bekanntlich in eigenen Büchern nieder, die er in langen Winternächten, von Regierungsgeschäften ausruhend, schrieb. (Liban. ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλιαν. p. 581. Reisk.) Nur Fragmente dieser Bücher sind uns durch die Widerlegung des alexandrinischen Cyrill aufbehalten. Juliani opp. ed. Ezech. Spanheim. Lips. 1696. Hätten wir doch statt weitläuftiger Widerlegungen Cyrills die vollständige Schrift Julians. Auch einer Darstellung der Ansicht Julians vom Christenthum, so sehr ich mich dazu gereizt fühle, enthalte ich mich aus dem angegebenen Grunde.

2) Cyrill. adv. Julian. lib. I. p. 6. lib. VII. p. 238.

3) Cyrill. adv. Julian. lib. VI. p. 191. p. 213.

4) Julian. epist. 51. ad Alexandrinos. pag. 432. Cyrill. adv. Jul. lib. VI. p. 194.

betrachtenden Philosophen nachstreben und kehrte dem göttlichen Dulder mit dem Kreuze verächtlich den Rücken. Seine lebendige Phantasie und sein alterthümlicher Sinn zogen ihn gewaltig zu den Göttern hin, unter deren Schutz jene Helden, wie er unter den christlichen Kaisern keine fand, gesiegt hatten. Durch Göttergunst glaubte auch er sich aus allen Gefahren, die Constantius Argwohn ihm drohte befreit, und aus der Stille des Privatlebens und der Verbannung auf den Thron gehoben. Sollte er diese machtvoll gütigen Götter nicht anbeten und sich ihnen nicht dankbar beweisen durch Ausbreitung ihrer Verehrung?

b. Julians Verfahren gegen das Christenthum und seine Bekenner.

Was Julian that, um die alte Religion wieder herrschend zu machen und die neue zu stürzen, ist bekannt, doch mag es, um nachher das Urtheil des Gregorius über dieses Verfahren richtiger zu würdigen, hier in einer kurzen Uebersicht zusammengestellt werden.

Julian, obwohl man in mancher seiner Handlungen eine Art politischer Schwärmerei [1]) nicht verkennen wird, unternahm den ungleichen Kampf mit von dem Zeitalter begünstigten Christenthum mit höchster Klugheit. Die Geschichte hatte ihn belehrt, daß offener Krieg die verfolgte Parthei stärke und daß das Blut der Märtyrer nur eine Aussaat neuer Bekenner sey. Er haßte das Märtyrerthum [2]) und wollte der christlichen Kirche die Ehre und den Vortheil desselben nicht gönnen. Deßwegen ging sein Plan auf allmähliges Untergraben, er übte seine Verfolgung unter dem Schein der Milde und Billigkeit; er unterjochte sanft. [3])

---

1) Julians politische Handlungsweise war ganz auf seine religiöse Ueberzeugungen gegründet. Er hatte ein ungemein hohes Ideal von einem wahren Herrscher und war überzeugt: „daß das Regieren etwas sey, was menschliche Kraft übersteigt und wozu eine göttliche Natur erforderlich ist." Orat. ad Themist. philosoph. p. 253—267. an mehreren Stellen. Er wandte sich deßwegen in schwierigen Lagen an den Rath und die Hülfe der Götter. Er wollte ihren Willen üben. Aber die Art, wie er des göttlichen Willens gewiß zu werden meinte, hatte etwas Schwärmerisches. Er glaubte an wirkliche Erscheinungen, Berührungen, unmittelbare Mittheilungen der Götter. Welches Feld für die Kunst der ihn umgebenden magischen und theurgischen Priester und Philosophen!

2) Julian. Fragment. orat. epistolaeve cujusd. p. 288. Auch dieser leider verstümmelte Aufsatz mag noch sehr viele charakteristische Bemerkungen Julians über das Christenthum und die Christen enthalten haben.

3) Gregor. Orat. IV. 79. p. 116. sagt sehr treffend von Julian: ἐπιεικῶς ἐβιάζετο. Vergl. dieselbe Rede §. 69. p. 129.

Seine Schriften, Briefe und Dekrete enthalten die offensten Erklärungen einer allgemeinen Duldung für die Christen, er bedauert sie nur, und will sie als Unverständige nicht bestraft, sondern belehrt wissen. Kein Jüngling soll gehindert seyn, die Schulen und Kirchen der Galiläer zu besuchen, niemand durch Furcht oder Gewalt zur väterlichen Religion gezwungen werden.[1]) Ebenso sprach er für die verschiedenen christlichen Partheien gleiche Duldung aus. Die wegen Glaubensmeinungen vertriebenen Geistlichen durften (außer dem ihm bis in den Tod verhaßten Athanasius[2]) ohne Unterschied zurückkehren.

Aber es war mit dieser Duldung nicht so redlich gemeint. Julian hatte keinen Grund einer Parthei unter den Christen einen Vorzug zu geben, er ließ sie neben einander bestehen, damit sich die Christen selbst schadeten und durch das ärgerliche Schauspiel der Religionsstreitigkeiten den christlichen Namen ferner beflecken, ja er verschaffte sich zum bloßen Hohn bisweilen das Vergnügen, die Häupter christlicher Partheien in seiner Gegenwart disputiren zu lassen.[3]) Im Allgemeinen stellte er, trotz der ausgesprochenen Grundsätze, die Christen in der That keineswegs den Heiden gleich; er zog die letzteren bei Anstellungen nicht blos vor, sondern begünstigte sie fast ausschließlich.[4]) Unruhige Christen

---

1) Epist. 42. p. 129.

2) Julian. Edict. ad Alexandr. epist. 26. p. 398. und bes. Epist. ad. Alexandr. 51. p. 432. etc. dann Epist. 6. p. 376. u. s. w.

3) Ammian. Marcellin. XXII. 5. Wenn sie in der Hitze des Streites waren, rief er ihnen zu: „Hört auch mich, den ja selbst die Alemannen und Franken gehört haben!"

4) Julian. Epist. 7. ad Artab. p. 376. Gregor. Orat. IV. 96. p. 129. Sozom. hist. eccl. V. 18. Liban. Epitaph. p. 564. Julian verdiente also keineswegs den Dank, welchen er für seine Duldung aller Partheien von den Christen fordern zu dürfen glaubt. Epist. 52. ad Bostrenos. p. 435. Man kann allerdings behaupten, Julian sey mehr ein Verfolger des Christenthums als der Christen gewesen, indem er nicht sowohl darauf ausging, die Christen persönlich zu vertilgen, sondern sie durch klug angebrachten Druck und andere Mittel für das Heidenthum zu gewinnen, also das Christenthum dadurch zu stürzen, daß er ihm seine Bekenner entzog. (Vergl. *G. F. Wiggers* de Juliano Apostata religionis Christianae et Christianorum persecutore dissert. Rostoch. 1810.) Allein es ist dabei zu bedenken, daß Julian nicht einmal ein eigentlicher Christenverfolger seyn konnte, weil ihm bei der überwiegenden Macht der christlichen Parthei selbst die äußeren Mittel dazu fehlten. Die Behauptung, daß Julian aus einem Verfolger der christlichen Religion später ein Verfolger ihrer Bekenner geworden sey, wird sich, da Julian so kurz regierte, schwerlich mit historischer Gewißheit nachweisen lassen; aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Sache diese Wendung genommen haben würde, wenn Julian durch den Widerstand, den er in der Folge gewiß gefunden hätte, noch mehr erbittert worden, und die heidnische Parthei wieder bei mehreren Kräften gewesen wäre.

bestrafte er aufs schärfste, Heiden aber, sowohl Obrigkeiten als Volk, die sich Unrecht und Gewalt gegen Christen erlaubten, behandelte er weit milder, ja sogar günstig.[1]) Sein strenges Verfahren gegen die Christen begleitete Julian oft noch mit bitterem Spott. Als die Arianer in der Gegend von Edessa, die sehr reich waren, in Streitigkeiten mit den dortigen Valentinianern geriethen, ließ er sämmtliche Schätze der Edessenischen Kirche wegnehmen und unter seine Soldaten vertheilen, die Güter aber seinen Privatbesitzungen einverleiben. Er wolle ihnen damit, sagte er, da sie ja den wunderlichen Ausspruch im Munde führten, daß es für einen Reichen schwer sey ins Himmelreich zu kommen, nur den Eintritt in den Himmel erleichtern.[2])

Aehnlichen Spott über „die leichtgläubigen Schüler unwissender Fischer, die mit alten Weibern ganze Nächte zusammen säßen und beteten und von Fasten ganz matt und halbtodt wären",[3]) erlaubte sich Julian häufig, und der öffentliche Spott eines Regenten über einen Theil seiner Unterthanen hat eine furchtbare Gewalt.

Das unverfänglichste, gesetzlich tadelloseste, aber auch gefährlichste Mittel, wodurch Julian dem Christenthum zu schaden suchte, war die Uebertragung der Einrichtungen, welche die christliche Kirche vorzüglich gehoben hatten, in das Heidenthum. Er wollte die alte Religion durch eine Reformation ihrer Institute volksmäßiger machen. Damit begann er bei der Wurzel, bei einer Verbesserung des Priesterstandes,[4]) dem er mehr innere Tüchtigkeit und höhere Würde zu geben suchte. Er selbst war darin als Oberpriester Vorbild. Die Heiden sollten dieselbe Sorge für Bestattung der Todten, dieselbe Gastfreundlichkeit gegen Fremde, dieselbe Wohlthätigkeit gegen Arme beweisen, wodurch sich die

---

1) Dieß geht, um nur ein Beispiel von jeder Seite anzuführen, bestimmt genug aus der Art hervor, wie Julian die alexandrinischen Heiden, die den Bischof Georgius ermordet hatten, schont — die antiochenischen Christen aber auf den bloßen Verdacht, den Tempel des Daphneischen Apoll angezündet zu haben, mit Härte behandelt. Man sehe hierüber den Heiden Ammian. Marcellin. XXII. 11 u. 13. Außerdem Sozomen. V. 3. u. Gregor. Naz. Orat. IV. 93. p. 127.

2) Julian. epist. 43. ad Hecebol. p. 424. Aehnliches, wenn gleich vielleicht übertrieben erzählt, findet man bei Sozom. V. 4. 5. 8. Es sind Spottreden, wie sie dem Tempelräuber Dionysius zugeschrieben werden. Cicero de Nat. Deor. III. 34.

3) Gregor. Orat. V. 25. p. 163. Andere Spöttereien, besonders mit Schriftworten s. Greg. Orat. IV. 97. p. 130.

4) Hierüber eine Beilage, wo das, was Julian von einem heidnischen Priester, und das, was Gregor von einem christlichen Geistlichen verlangt, zusammengestellt wird.

Christen so beliebt gemacht hatten.[1]) Zu diesem Zweck verordnete Julian die Errichtung von Armenhäusern und Fremdenherbergen und wieß ansehnliche Summen dafür an.[2]) Auch das Institut der religiösen Volksbelehrung,[3]) das im Christenthum so Großes gewirkt hatte, eignete er der heidnischen Religion an, und suchte überhaupt dem Gottesdienst mehr Leben, Würde und Glanz zu ertheilen, wozu er sich besonders auch der Wirkungen der von ihm sehr beachteten und geschätzten Kirchenmusik[4]) bediente.

Julian wußte, wie wichtig es sey, daß eine Religion ins bürgerliche Leben eingreife und mit Staatseinrichtungen in Verbindung stehe. Die heidnische Religion hatte hierin der christlichen unter den letzteren Kaisern weichen müssen;[5]) er suchte das Verhältniß wieder umzukehren. Alles Christliche wurde an öffentlichen Insignien vertilgt, das Reichspannier wieder in seine altrömische Form verwandelt.[6]) Seine zur öffentlichen Verehrung aufgestellte

---

1) Julian giebt besonders den christlichen Frauen Schuld, daß sie durch Wohlthätigkeit viele zu ihrer Secte hinüberzögen. Misopogon. p. 363. Ueberhaupt ist er auf die christlichen Frauen ganz und gar nicht gut zu sprechen (Misopogon. p. 356.), deren Tugend selbst dem Libanius einst den Ausruf abnöthigte: „Welche Frauen haben doch die Christen!"

2) In jeder Stadt sollten solche *ξενοδοχεῖα* angelegt werden für jeden Dürftigen ohne Unterschied der Religion. Für die Provinz Galatien weißt Julian zu diesem Zweck jährlich 30,000 Modien Getraide an. Epist. 49. ad Ursacium, Pontificem Galat. p. 429. Außerdem fordert er alle Heiden zu freiwilligen Beiträgen auf, und sucht sie durch das Vorbild der Christen beschämend zu ermuntern.

3) Sozom. V. 16. *Διενοεῖτο πανταχῇ τοὺς ἑλληνικοὺς ναοὺς τῇ παρασκευῇ καὶ τῇ τάξει τῆς Χριστιανῶν θρησκείας διακοσμεῖν. βήμασί τε καὶ προεδρίαις, καὶ ἑλληνικῶν δογμάτων καὶ παραινέσεων διδασκάλοις τε καὶ ἀναγνώσταις.* Ferner stiftete Julian nach Sozomenus heidnische Manns- und Frauenklöster — ein Beweis, wie sehr der ganze Geist des Zeitalters zum monastischen Leben hinneigte —, ahmte die Einrichtung der christlichen literae formatae nach, führte eine Art Bußzucht nach dem Vorbild der christlichen Kirche, nur gemildert (wie es der Klugheit gemäß war) ein, und übte wohl auch selbst als Pontifex Maximus das Recht, mit dem Kirchenbanne zu belegen, aus. Julian. epist. 62. p. 451. *Ἐγὼ τοίνυν ἐπειδήπερ εἰμι κατὰ μὲν τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεύς, ἔλαχον δὲ νῦν καὶ τοῦ Διδυμαίου προφητεύειν, ἀπαγορεύω σοι τρεῖς περιόδους σελήνης μή τοι τῶν εἰς ἱερέα μηδὲν ἐνοχλεῖν. κ. τ. λ.*

4) Julian. Fragment. p. 301. Epist. 56. ad Ecdic. p. 442. In Alexandrien sollten talentvolle Knaben durch öffentliche Unterstützung zum Tempelgesang gebildet werden. Guten Sängern eröffnete er die besten Aussichten. — Die Kirchenmusik ist der Hauptpunct, wo auch für den protestantischen Cultus so viel Gutes geschehen könnte. Möchte doch das, was Julian für seinen Glauben that, viele christliche Nachfolger finden!

5) *Christus* purpureum gemmanti textus in auro
Signabat *labarum; clypeorum* insignia Christus
Scripserat; ardebat summis *crux* addita *cristis.*
Prudentius.

6) Sozom. V. 17.

Statue umgab Julian mit Götterbildern, und wer nun derselben seine Ehrerbietung bezeugte, wie dieß bei feierlichen Gelegenheiten nicht selten geschah, war zugleich genöthigt, sich vor den damit verbundenen Göttergestalten zu beugen.[1]) Auch von falschem Bekehrungseifer ist Julian nicht frei zu sprechen. Es mußte ihm vorzüglich wichtig seyn, das Heer für seinen Glauben zu gewinnen, und er bediente sich dazu folgenden Mittels. An dem Tag der allgemeinen Löhnungsvertheilung erschien der Kaiser von den Insignien des Reichs und Götterbildern umgeben. Die Soldaten zogen an ihm vorüber; vor ihnen lag Gold und Weihrauch. Konnten sie sich nun, wenn sie Christen waren, entschließen, Weihrauch in die Opferflamme zu werfen und die Götter anzubeten, so belohnte sie ein gnädiger Blick des Monarchen und reichlicherer Sold.[2]) So verkauften manche ihre Religion.

Was bisher bemerkt worden ist, war mehr Begünstigung des Heidenthums, als Verfolgung des Christenthums; wir finden aber auch eine Verordnung Julians, die als eigentlicher Angriff auf das Christenthum angesehen werden kann, zugleich aber so verschieden beurtheilt worden ist, daß wir etwas weitläufiger davon sprechen müssen. Es ist die Verfügung, vermöge deren er den Christen die Beschäftigung mit nicht eigentlich christlichen Wissenschaften verboten haben soll, wodurch also den Christen alle Vortheile einer classischen Bildung entzogen worden wären. Der philosophische Kaiser verachtete die so einfachen, im besten Sinn einfältigen Schriften des alten und neuen Testaments gegen die tiefsinnigen und schönen Producte des griechischen Genius.[3]) Er glaubte, nur die von einem hohen vaterländischen Geiste beseelten, in die vollendetste Form gekleideten Werke des Alterthums könnten eine reinere Weisheit mittheilen, während die Schriften

---

1) Dieß berichten uns zwar nur Christen, allein es ist innerlich nicht unwahrscheinlich. Gregor. Naz. Orat. IV. 81. p. 117. Sozom. V. 17. Gewöhnlich ließ Julian den Zeus neben sich abbilden, der ihm Krone und Purpur reichte, oder den Mars und Merkur, die ihm durch freundliche Blicke das Zeugniß kriegerischer Tugend und ausgezeichneter Beredsamkeit gaben.

2) Auch dieß beruht nur auf christlichem Zeugniß. Sozom. III. 17. Gregor. N. Orat. IV. 82—85. p. 117—120. Gregor indeß erzählt gerade von diesem Verfahren Julians ganz specielle Thatsachen und Anecdoten; und man lernt Julian schon aus seinen eigenen Schriften und denen seiner heidnischen Lobredner als einen Mann von so kluger Partheilichkeit gegen die Christen kennen, daß man ihm wohl, neben so manchem Großen in seinem Charakter, auch eine so kleine List zutrauen darf.

3) Cyrill. contra Julian. VII. p. 229.

der Christen nichts dergleichen zu wirken vermöchten.[1]) Da nun aber die Christen meinten, jene Werke seyen vom Satan selbst, oder von Dienern des Satans hervorgebracht, so wollte er auch nicht, daß dieselben an den Schriften und Wissenschaften der Hellenen herumnaschen sollten;[2]) sie möchten dann auch nur allein bei den armseligen Büchern, auf welche sie so hohen Werth legten, bleiben. Er glaubte also vollkommenes Recht zu haben, die Christen von den Schriften, die sie doch nicht mit gehöriger Achtung und Liebe behandelten, gänzlich abzuhalten. Auch ist es nicht zu leugnen, obgleich es sich aus der strengen Opposition des Heidenthums und Christenthums in damaliger Zeit wohl erklären läßt, daß die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer, wie viel mehr der gemeine Haufen der Christen,[3]) die Werke des Alterthums mit ungebührlicher Geringschätzung behandelten.

Ganz besonders war es dem Julian zum Abscheu, daß Männer, welche das Daseyn der Götter leugneten, Schriften erklären sollten, als deren Urheber er die Götter ansah, und deren beseelende Idee die Verehrung derselben Götter war.[4]) Da Julian von dem Jugendlehrer strenge Sittlichkeit verlangte, schien es ihm die verächtlichste Heuchelei, daß ein Lehrer um des Lohnes willen jene vom Geist der alten Religionen durchdrungenen Schriften auslege, während er selbst die Wahrheit dieses Geistes ableugne; er verlangt dabei nicht, daß die Lehrer um der Jünglinge willen ihre Ansichten verändern, sondern nur, daß sie nicht lehren sollen, was ihnen nicht wahrer Ernst ist. Wer glaubt, daß sich jene Schriftsteller durch Irrthum an dem Heiligen

---

1) *Ἀλλ' ἴστε καὶ ὑμεῖς, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸ διάφορον εἰς σύνεσιν τῶν παρ' ὑμῖν... οὐδ' ἂν γένοιτο γενναῖος ἀνὴρ μᾶλλον οὐδὲ ἐπιεικής. ἐκ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν, αὐτὸς αὐτοῦ πᾶς ἂν γένοιτο καλλίων, εἰ καὶ παντάπασιν ἀφυής τις εἴη.*

2) *Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἕλλησι παρεσθίετε μαθημάτων, εἴπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἐστιν ἡ τῶν ὑμετέρων γραφῶν ἀνάγνωσις. κ. τ. λ.*

3) Gregor selbst sagt, ohne es jedoch zu billigen, daß die meisten Christen weltliche Gelehrsamkeit gänzlich verachteten, als ob sie sittlich-gefährlich und verführerisch wäre und von Gott entferne. Orat. XLIII. 11. p. 778. Indeß finden sich auch bei Gregor manche Stellen, die einen starken Partheieifer gegen heidnische Geisteswerke an den Tag legen.

4) Julian. epist. 42. p. 422. „Wie? — sagt er — die Götter sind Urheber und Führer der Geistesbildung eines Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot, Thucydides, Isokrates, Lysias: haben nicht die einen ihre Schriften dem Hermes, die andern den Musen geweiht? Es kommt mir also ungereimt vor, die Schriften dieser Männer auszulegen, und zugleich die von ihnen verehrten Götter zu verachten.... *Οὐ μὴν ἐπειδή τοῦτ' ἄτοπον οἶμαι, φημὶ δεῖν αὐτοὺς μεταθεμένους τοῖς νέοις· συνδίδωμι δὲ αἵρεσιν, μὴ διδάσκειν ἃ μὴ νομίζουσι σπουδαῖα.*"

versündigt hätten, den verweißt Julian in die Kirchen der Galiläer, um den Matthäus und Lucas erklären zu hören. Daraus geht hervor: Julian untersagte den Christen die Beschäftigung mit der heidnischen Literatur keineswegs geradezu, im Gegentheil er wünschte gewiß, daß recht viele christliche Jünglinge in die Schulen der heidnischen Rhetoren und Sophisten gehen möchten, in der Ueberzeugung, daß jeder, in dem von Natur etwas Edleres wäre, durch Beschäftigung mit jenen Werken vom Atheismus, denn das war ihm das Christenthum, abfallen und für die Götterverehrung gewonnen werden müßte. [1]) Aber er wollte, daß, wer die von den Göttern eingegebenen, ihre lebendige Macht anerkennenden Werke auslege, diese Götter auch in Wort und That verehren solle, oder bestimmter gesagt, daß nur Heiden Jugendlehrer seyn sollten. [2]) Damit waren also die Christen von den Lehrstühlen ausgeschlossen. Eine langsam wirkende, aber höchst folgenreiche Maaßregel. Es mußte eine unausbleibliche Wirkung auf das nachwachsende Geschlecht hervorbringen, wenn die Wissenschaften nur von heidnischen Lehrern vorgetragen wurden. Wollten die Christen ihre Söhne von höherer Bildung nicht ausgeschlossen sehen, so mußten sie dieselben zu Heiden in die Schule schicken mit der Gefahr, daß durch beredte und eifrige Lehrer der Saame des Heidenthums in die jugendlichen Gemüther gestreut würde. [3]) Wohl suchten christliche Lehrer diesem Uebelstand durch poetische Productionen in christlichem Geiste abzuhelfen. Aber diese nothgedrungenen Machwerke eines Apollinaris und selbst eines Gregorius von Nazianz waren nur dürftige Surrogate für die freien, begeisterten Schöpfungen eines Homer, Sophokles und Plato, diese ewigen Bildungsmittel und Vorbilder des menschlichen Geistes. War den Christen, besonders den damaligen griechischen Christen, vertrauter Umgang mit griechischer Wissenschaft entzogen, so war ihnen allerdings viel entzogen, und es wird mit Unrecht behauptet,

---

1) Cyrill. contra Julian. VII. p. 229.

2) Hiernach ist also ohne Zweifel Sozomenus zu berichtigen, wenn er hist. eccl. V. 18. sagt: „Er erlaubte den Söhnen der Christen nicht, die griechischen Dichter und Redner zu studiren: und zu den Auslegern derselben in die Schule zu gehen." Dem Sinne nach mit den Aeußerungen Julians übereinstimmend, sagt viel richtiger *Ammianus Marcellin.* XXV. 4. Inter quae erat illud inclemens, quod *docere vetuit magistros* rhetoricos et grammaticos *Christianos*, ni transissent ad numinum cultum. Und *Orosius* lib. VII. c. 30. Aperto tamen praecepit edicto, *ne quis Christianus* docendorum liberalium studiorum *professor* esset. S. Schlossers Weltgeschichte. 1ter Theil p. 650, und dessen ganze Schilderung Julians.

3) Wie dieß z. B. in Athen wirklich der Fall war. Siehe oben p. 19.

daß das Christenthum in seiner damaligen Stellung aus der Aneignung klassischer Bildung noch keine, oder sehr geringe Vortheile gezogen habe. Wie konnte es ohne Entwickelung der wissenschaftlichen Elemente, die in ihm lagen (und diese Entwickelung wurde eben durch Verbindung mit den Forschungen und Leistungen früherer Geschlechter bewirkt) den Angriffen gelehrter und philosophischer Heiden, namentlich eines Julianus selbst, Trotz bieten? Wie konnte es ohne sie Religion des gebildetsten Theiles der Menschheit, ja Universalreligion werden?

Julian hatte Grund zu seinem Verfahren. Von *seinem* religiösen Standpunct [1]) aus schien es unerträglich, daß die Christen aus der Schaale derselben Werke wissenschaftliche Nahrung saugen wollten, deren religiösen Kern sie wegwarfen. Seinem wirklich frommen Gemüthe war dieser *religiöse* Gehalt Hauptsache; wer den verschmähte, sollte gar nichts haben. Doch war auch etwas Ungerechtes [2]) in Julians Anordnung (denn wäre sie wahrhaft gerecht und allgemein anwendbar, so dürften auch wir uns nicht mit Auslegung klassischer Werke beschäftigen, da wir ja auch, obwohl milder über die heidnischen Religionen urtheilend, als die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, doch Bekenner der Religion sind, die das Heidenthum zerstört hat). Auf dieses Ungerechte macht besonders auch unser Gregorius [3]) aufmerksam, indem er bemerkt, daß hellenische Literatur und Sprache mit heidnischer Religion keineswegs so nothwendig verknüpft sey, daß eines ohne das andere gar nicht benutzt und genossen werden könnte. Sehr richtig sieht er zugleich die Werke des griechischen Geistes als ein von dem religiösen Bekenntniß ganz unabhängiges Gemeingut der Menschheit an, über welches ein einzelner, wenn auch noch so mächtiger Mensch nicht zu gebieten hätte. Er fragt den Julian, ob denn ihm die hellenische Bildung, die attische Sprache, die

---

1) Julian betrachtete die heidnischen Schriftsteller, vornemlich die Dichter, zugleich als *Religionsurkunden*, und als solche wollte er sie nicht von Bekennern einer fremden, für das Heidenthum geradezu zerstörenden Religion erklären lassen. Er verfuhr von *seinem* Gesichtspuncte aus nach demselben Grundsatz, wornach *wir* die *christlichen Urkunden* für die heranwachsende Jugend von keinem Bekenner einer fremden, dem Christenthum feindseligen Religion würden auslegen lassen. Aber man konnte die Werke des klassischen Alterthums auch von einem andern Standpunct ansehen, auf welchem das religiöse Bekenntniß nicht unmittelbar in Betracht kommt, von dem Standpunct, der in der neueren Zeit der allgemeine geworden ist, als universelle, nicht einem Volk oder Bekenntniß, sondern der Menschheit angehörende, Bildungsmittel edlerer Menschlichkeit, als erweckende Vorbilder des Großen, Guten und Schönen.

2) *Inclemens* nennt es selbst der heidnische Ammianus I. I.

3) Orat. IV. 102. p. 132—136.

herrlichen Gedichte allein angehörten? Ob er wohl den Christen blos die feine und zierliche griechische Rede, oder am Ende die griechische Sprache überhaupt, selbst die gemeine und bäurische verbieten wolle? u. s. w.

Allerdings hätte Julian, obwohl von den Christen gereizt, die Gränzen seiner Macht anerkennen sollen, da es nicht in der Befugniß eines Herrschers liegt, seinen Unterthanen ein wichtiges Bildungsmittel zu entziehen. Wir können nicht in Julians Seele blicken, ob er unter dem Scheine des Eifers für die Sache der Götter die schlaue Absicht verdeckte, dem Christenthum den empfindlichsten Streich zu versetzen; offenbar aber waren mit seinem Verfahren die schlimmsten Folgen zur allmähligen Untergrabung des Christenthums nothwendig verknüpft.

Derselbe Grundsatz, vermöge dessen Julian mit aller Kraft an einer Verbesserung und Erneuerung der heidnischen Priesterschaft arbeitete, ließ ihn alles aufbieten, der christlichen Geistlichkeit ihre Macht, ihren Reichthum, ihr Ansehen zu entziehen. Durch Herabwürdigung der Geistlichen konnte er der Kirche im Allgemeinen am gewissesten schaden. Während er sich gegen die Menge des christlichen Volkes, als einen Haufen von Verführten und Irrenden, milder zeigte, verfuhr er mit Strenge gegen die geistlichen Vorsteher, in denen er die Verführer und Aufruhrstifter sah, vorzüglich gegen die unerschrockenen Vertheidiger des Christenthums, z. B. Athanasius. Er entzog der Geistlichkeit das ihr bis auf einen gewissen Grad zugestandene Recht der Gerichtsbarkeit, die Immunität von Staatslasten, die Erlaubniß, Testamente abzufassen und Vermächtnisse anzunehmen, welches sie freilich oft misbraucht haben mochten.[1] Statt dessen gewährte Julian den heidnischen Priestern ihre früheren Freiheiten wieder, und suchte die Tempel durch öffentliche Beiträge zu bereichern.[2]

So viel über das Verfahren Julians gegen das Christenthum. Auf die eigentlichen Christenverfolgungen, die unter seiner Regierung vorfielen und wovon besonders Gregorius von Nazianz[3] und Sozomenus viele Beispiele mit einer Genauigkeit erzählen, welche Schauder und Unwillen erregen soll, brauchen wir wohl hier nicht Rücksicht zu nehmen, da es schwerlich zu erweisen seyn wird, daß Julian solche Grausamkeiten angeordnet habe oder daß sie mit seinem Wissen verübt worden sind. Nur mag er allerdings gegen die erbitterten, durch den Druck, den sie in den

1) Julian. epist. 52. ad Bostrenos. p. 437. Sozom. V. 5.
2) Sozom. V. 3.
3) z. B. Orat. IV. 93. p. 127. u. a. St.

letzten Zeiten von den Christen erfahren hatten,[1]) aufs höchste gereizten und verfolgungssüchtigen Heiden zu nachsichtig gewesen seyn.

Wir können das Verhalten Julians gegen das Christenthum großentheils aus seinen religiösen und politischen Ueberzeugungen zu entschuldigen geneigt seyn. Allerdings floß z. B. die Uebertragung des Jugendunterrichts an heidnische Lehrer aus Julians glaubensvoller Ansicht von dem religiösen Gehalte der Werke des Alterthums — seine ausschließliche Begünstigung der Heiden bei Besetzung der Staatsämter aus dem Grundsatze, daß die Institute des Staates und der Kirche in einander greifen und ein Ganzes bilden müßten. Allein daß Julian diese Grundsätze gerade so anwendete, das heißt, auf eine Art anwendete, die auf das Christenthum von Grund aus zerstörend einwirken mußte, darin lag doch offenbar nicht blos religiöse Begeisterung für das Heidenthum, die wir an Julian als den edelsten, wenn auch entstellten, Zug seines Gemüthes anerkennen, sondern es offenbarte sich darin auch ein starker und unduldsamer Haß gegen das Christenthum,[2]) der um so weniger mit schonender Milde übersehen werden darf, da er nicht in seiner offenbar feindlichen und gehässigen Gestalt, sondern unter dem Schein gerechtigkeitliebender Duldung auftrat.

Dabei sollen die sonstigen Menschen- und Regententugenden Julians nicht abgeleugnet oder in Schatten gestellt werden. Uebersehen wir den jugendlichen Uebermuth, womit Julian das Christenthum behandelt, das stolze Selbstgefühl, das in seinen Handlungen und Schriften, besonders in der so geistvollen und lebendigen Schrift „die Cäsaren" in der satyrischen Behandlung selbst der größesten Männer durchblickt, die Eitelkeit, womit er sich als cynischer Stoiker auf dem Throne gefällt und die Erscheinung eines alten Helden, eines schlichten Republikaners wiederholen möchte — so finden wir auf der andern Seite in ihm auch viel

---

1) Ungemein bitter spricht sich über diese Verfolgungen der Christen gegen die Heiden der Sophist Libanius aus. *Μονῳδία ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 509. *Ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλ.* p. 529. ed. Reisk. In der ersten Stelle giebt er auch an, was Julian gethan habe, um dem darnieder liegenden Heidenthum wieder aufzuhelfen. p. 510 ff.

2) Auch Ammianus Marcell. gesteht, daß Julian gegen die Christen keineswegs seines sonstige Gerechtigkeitsliebe bewiesen habe, und in dieser Beziehung „*interdum dissimilis sui*" gewesen sey. M. vergl. die ganze merkwürdige Stelle lib. XXV. 4. 19. Auch Libanius giebt sich nicht viele Mühe, die Partheilichkeit Julians für die Heiden und gegen die Christen zu verdecken. Man sehe unter andern *Ἐπιταφ.* p. 564.

wahrhaft Großes und Edles, rastlose Thätigkeit [1]) für das Wohl der Unterthanen, besonders des Bürgers, Liebe zu rücksichtsloser Gerechtigkeit, die er nur gegen die Christen vergaß, Streben nach höchster Einfalt der Sitten, aufopfernde Entbehrung aller Lebensgenüsse, alterthümliche Tapferkeit, männlichen Ernst und Strenge, verbunden mit menschlichschöner Herzlichkeit gegen Männer, in denen er nur Geist, nicht Macht und Rang verehrte. [2]) Zu bedauern ist, daß diese liebevolle Theilnahme keine anderen Gegenstände fand, als jene eiteln Rhetoren und Sophisten, daß die religiöse Begeisterung Julians durch so vielen Aberglauben befleckt war, vor allem, daß sein hoher Geist den Sinn des Zeitalters und den Geist des Christenthums so verkennen konnte, und dadurch nur eine kurze, vorüberstürmende, wildaufregende Erscheinung wurde, während er der wohlthätigste Genius hätte werden können.

c. Gregors Bücher wider Julian.

Die minder erfreuliche Seite in Julians Wesen hervorzuheben, schien um so mehr Pflicht, da nur daraus erklärbar wird, warum sich manche ältere christliche Schriftsteller, die wir doch sonst nicht so geradezu verwerfen dürfen, mit so unerhörter Bitterkeit über diesen Mann aussprechen. Ihre Schilderungen sind übertrieben,

---

1) *Ἀεὶ γὰρ εἶχεν ἐν χερσὶν ἢ βίβλους ἢ ὅπλα* — sagt Libanius im Epitaph. p. 546. Er konnte, dem Cäsar ähnlich, verschiedene Geschäfte zugleich besorgen, und sich in derselben Zeit durcheinander vorlesen lassen, dictiren und Audienz ertheilen. *Τὶ μὲν ἀναπαύεσθαι τῶν διακόνων ἦν, αὐτοῦ δ' ἐπ' ἔργον ἀπ' ἔργου μεταπεδᾶν.* Liban. Epitaph. p. 580. — Der Geist und Charakter Julians ergiebt sich am besten und lebendigsten aus seinen eigenen Schriften, wenn man, wie es sich versteht, manchen seiner Aeußerungen das sophistisch-rhetorische Gewand auszieht. Nebst Julians eigenen Schriften ist Ammian vorzüglich zu gebrauchen (interessante Stelle Ammian. Marc. XXV. 4.) — nicht eben so zuverlässig die allzu partheiischen und rhetorischen Freunde, wie Libanius (in mehreren Schriften, vornemlich dem Epitaphios und der Monodia), und die gleich partheiischen Gegner Gregorius, Sozomenus u. a.

2) Man vergleiche in dieser Beziehung Julians Briefe an mehrere Gelehrte, Rhetoren und Philosophen seiner Zeit, unter andern Epist. 40. p. 417. an Jamblichus, welchem er z. B. sagt: „dann kam der treffliche Sopater zu mir; als ich ihn erkannte, sprang ich vor Freude auf und umarmte ihn, vor Lust weinend, weil ich ahnete, daß er mir Briefe von dir bringen würde; als ich sie empfangen hatte, küßte ich sie, drückte sie an die Augen" u. s. w. Aehnlich Epist. 44. p. 425. an Libanius, dem er den Wunsch ausspricht, „daß er seiner Freundschaft werth seyn möchte." — Die Schattenseite dieses Umgangs Julians mit seinen Sophisten, welche freilich auch nicht übersehen werden darf, ist vorzüglich hervorgehoben von Schlosser in der Weltgeschichte. 1ter Th. p. 649 ff. und noch mehr in einer Recension von Neanders Julian. Jen. Lit. Zeit. Januar 1813. S. 121—133.

ihre Erzählungen nicht selten durch Partheihaß entstellt, aber als bloße Ausflüsse eines (übrigens wohlgemeinten) Zelotismus dürfen wir sie doch auch nicht ansehen. Namentlich wäre es fast unbegreiflich, wie der sonst im Ganzen würdig gesinnte Gregorius von Nazianz seine Schmähreden oder Invectiven[1]) gegen den damals schon todten Julian schreiben und mit so beißender Lauge hätte salzen können, wenn sich Julian nicht auch wirklich manches Empörende gegen die Christen erlaubt hätte. Von diesen beiden Reden haben wir noch etwas bestimmter zu sprechen. Es möchte nicht blos unerquicklich, sondern auch überflüssig seyn, den Inhalt dieser mehr vom Feuer der Leidenschaft, als ächter christlicher Begeisterung belebten Schriften ausführlich zu entwickeln; doch muß, ihren Character zu bezeichnen, einiges daraus hervorgehoben werden. Gregorius hatte, wie er selbst andeutet,[2]) die Absicht, durch diese Reden, die übrigens höchstwahrscheinlich nicht bestimmt waren, öffentlich gehalten, sondern nur gelesen zu werden, dem Julian ein Denkmal zu setzen, wodurch er bei der Mitwelt sowohl als der Nachwelt aller Jahrhunderte der allgemeinen Schmach und Verachtung preisgegeben wäre. Er verbirgt sein

---

1) Diese *Invectivae* oder *Λόγοι στηλιτευτικοί*, nach der alten Ordnung die dritte und vierte Rede, nach der neuen die vierte und fünfte, füllen in der Benedictinerausgabe den Raum von S. 78—176. Merkwürdige ältere und neuere Urtheile über diese Invectiven und literärische Nachweisungen findet man in der Einleitung des Benedictiners *Clemencet* p. 73—77. Die letzteren noch vollständiger bei Fabric. biblioth. graec. vol. VIII. p. 392. ed. Harl. Unter den mir aus Erfahrung bekannten Einzelausgaben der Invectiven ist folgende (rara et praestans edit. bei Fabricius genannt) die interessanteste: *S. Gregorii Nazianzeni in Julianum invectivae duae.* Cum scholiis graecis nunc primum editis et ejusdem Authoris nonnullis aliis. Omnia ex biblioth. Henr. Savilii edid. *R. Montagu.* Etonae exc. J. Norton. 1610. 4. Diese Ausgabe zeichnet sich vorzüglich durch eine Sammlung trefflicher Varianten über alle Schriften des Gregorius aus, welche von Savile, der eine Ausgabe Gregors von Nazianz beabsichtigte, Montagu und einigen Freunden dieser Männer aus vielen Handschriften zusammengestellt sind. Was die gewöhnliche Benennung *στηλιτευτικὸς λόγος* betrifft, so ist darüber besonders ein *Scholion* des *Nonnus* (dessen Scholien zu den Invectiven bei Montagu abgedruckt sind) zu vergleichen: *ὁ στηλιτευτικὸς οὑτοσὶ λόγος, ψόγος ἐστὶ τῶν Ἰουλιανῷ πεπραγμένων. διαφέρει δὲ ψόγος στηλιτευτικοῦ, ὅτι ὁ μὲν ψόγος διὰ τῶν ἐγκωμιαστικῶν κεφαλαίων προέρχεται, οἷον γένους, ἀναστροφῆς, πράξεων, συγκρίσεως· ὁ δὲ στηλιτευτικὸς διὰ τῶν πράξεων μόνον· εἰ τύχοι δὲ καὶ συγκρίσεως· στηλιτευτικὸς δὲ εἴρηται ἀπὸ μεταφορᾶς τῆς στήλης. στήλη δέ ἐστι λίθος, ἢ χαλκὸς ἐν ἐπιμήκει τετραγώνῳ σχήματι, ἐν ᾧ ἐγγέγραπται ἡ τοῦ στηλιτευομένου ὕβρις. κ. τ. λ.* Das Wort *στηλιτεύειν* und damit verwandte kommen in der Rede selbst mehrmals vor. Vergl. darüber außerdem Stephan. Thesaur. tom. 1. p. 1807. u. den dort citirten Budaeus in Comment. ling. gr., ferner Suid. Lexic tom. III. p. 374. und *Montagu* ad Gregor. Invect. 1. not. 1.

2) Orat. IV. 1. p. 78. — IV. 92. p. 126. — V. 42. p. 176.

Bestreben nicht, den großen Herrscher, mit dem ihn schon der Tod hätte einigermaßen versöhnen können, als ein schwarzes Ungeheuer darzustellen, und verschmäht zu diesem Zweck auch die härtesten Worte nicht. „Der Abtrünnige, der Assyrier, der Drache, der gemeinsame Feind, der allgemeine Mörder" und ähnliche Ausdrücke schallen uns von allen Seiten aus den beiden Reden entgegen.[1] Die erste derselben hat besonders die Absicht, Julians Fehler und seine gegen die Christen geübte Tyrannei ins helleste Licht zu setzen, die zweite, von der Gregorius glaubt, daß sie seinen Lesern besonders angenehm und nützlich seyn würde,[2] will die unausbleiblichen Strafgerichte Gottes an den Ungerechten zeigen, und hebt in dieser Beziehung als Hauptbeleg das Beispiel Julians hervor.

Merkwürdig ist, wie der Redner, während er Julian in die Hölle verstößt, die große Seele des Constantius vom Himmel herabruft und mit unerhörten Lobsprüchen überhäuft.[3] Nur tadelt es Gregorius an dem in seinen Augen so großen und edlen Constantius, daß er in Julian einen dem Reiche so schädlichen Menschen erhalten und zur Herrschaft erhoben habe; er nennt dieses Verfahren des Constantius eine unmenschliche Menschenliebe;[4] und doch hätte Constantius Verbrechen auf Verbrechen häufen müssen, wenn er seinen Blutsverwandten Julian nicht hätte erhalten wollen. Es war doch in der That ein

---

1) Orat. IV. 35. p. 93. IV. 68. p. 108. IV. 77. p. 115. u. a. Vergl. Orat. XVIII. 32. p. 352. Einmal nennt Gregor wortspielend den Julianus *Εἰδωλιανός*, ein andermal spöttisch *νοῦς μέγας*, u. dergl.

2) Orat. V. 1. p. 147.

3) Orat. IV. 34. p. 93 ff. Die Lobsprüche, welche Gregor dem Constantius ertheilt, sind natürlich durch den Gegensatz gegen Julian gesteigert. Sonst hatte Gregor, wie sich denken läßt, auch manches an Constantius zu tadeln, besonders seine Begünstigung des Arianismus. Aber selbst dafür weiß er eine Entschuldigung; er sagt, Constantius habe am Ende seines Lebens dreierlei bereut, erstens daß er seine Verwandten habe tödten lassen, zweitens daß er den abtrünnigen Julian zum Cäsar ernannt, besonders aber drittens daß er neue Glaubenssätze begünstigt habe. Orat. XXI. 26. p. 402 ff. Wir können den Gregorius wegen seiner lobpreisenden Aussprüche über den schon verstorbenen Constantius nicht eigentlich der Schmeichelei, sondern nur der Partheilichkeit zeihen. Des Fehlers der Schmeichelei hat sich vielmehr Julian selbst gegen den Constantius schuldig gemacht, indem er diesen, damals noch lebenden Fürsten auf eine wirklich unverschämte Art erhebt. Es fehlt nicht viel, daß er ihn nicht allein den größten Regenten, sondern den größten aller Menschen nennt. Jul. Orat. I. in Constantii laudes z. B. p. 46. Desto bitterer äußert sich Julian später über Constantius, besonders nach dessen Tode. Hauptstellen: Julian. Epist. ad Atheniens. p. 270. Caesares p. 335 u. 336.

4) *Ἀπάνθρωπος φιλανθρωπία.* Orat. IV. 35. p. 93. In einer andern Stelle sagt er: *οὐ καλῶς ἐφιλανθρωπεύσατο.* IV. 3. p. 79.

hoher Grad von Partheieifer, welcher die sonst gute und milde Gesinnung unseres Gregorius bis zu einem solchen Ausspruch verblenden konnte. Unerfreulich ist es, auch solche Züge aufzuzeichnen; allein sie gehören zur Wahrheit des Bildes.

Gregorius entschuldigt indeß (als ob Menschenpflicht einer Entschuldigung bedürfte) den Constantius wegen der Erhaltung Julians mit folgenden Gründen: er habe sich damit von dem Verdacht, gewisse Verbrechen (die Ermordung von Julians Familie) begangen zu haben, reinigen, dem Julian ein Beispiel von Großmuth geben, und seine Herrschaft mehr befestigen wollen — im Ganzen aber freilich mehr Herzensgüte als Weisheit bei diesem Verfahren bewiesen.[1]) Dagegen wird Julian desto bitterer getadelt, daß er Gott und dem Constantius seine Erhaltung mit so schwarzem Undank vergolten, dem einen durch Abfall, dem andern durch Empörung.[2]) Besonders beschuldigt Gregorius den Julian auch der Heuchelei, weil er, längst schon dem Heidenthum im Herzen ergeben,[3]) äußerlich immer noch als guter Christ erschienen sey, ein Vorwurf, der allerdings auch durch das Zeugniß heidnischer Schriftsteller bestätigt wird.[4])

Ein sonderbares Schauspiel, das sich so oft in der Geschichte wiederholt, bietet die Betrachtung dar, wie Aberglaube auf beiden Seiten, der heidnischen sowohl als der christlichen, herrschend war, beide Partheien aber sich darüber die stärksten Vorwürfe machten, indem sich jede davon frei hielt, während sie von demselben Aberglauben, nur in einer andern Form, befangen war. Hievon geben uns auch diese Reden Beispiele. Magisches Wesen, Theurgie und Wahrsagerei gehörten zu den Richtungen des Zeitalters und zeigten sich unter veränderter Gestalt bei Heiden und Christen; selbst eine Bildung, wie sie Julian hatte, konnte nicht davon befreien. Während Julian die weibische, wundersüchtige Leichtgläubigkeit der Christen tadelt, träumt er sich in fortwährende unmittelbare Verbindung mit Göttern und Göttinnen, bis er das sanfte Wehen ihrer Gegenwart fühlt, und scheut sich nicht, die unglaublichsten heidnischen Mährchen mit der devotesten Vernunft-

---

1) Orat. IV. 22. p. 87.

2) Orat. IV. 21. p. 87.

3) Gregor erzählt, Julian habe in den jugendlichen philosophischen Streitübungen gegen seinen Bruder Gallus oft die Vertheidigung des Heidenthums übernommen, unter dem Vorwand, der Uebung wegen sich auf die schwächere Seite zu stellen, in der That aber, weil er seine Vorliebe fürs Heidenthum doch nicht ganz unterdrücken konnte. Orat. IV. 30. p. 91.

4) Liban. Epitaph. p. 528. Ammian. Marcellin. XXI. 2. XXII. 5.

verleugnung anzuerkennen;[1]) und während Gregorius den heidnischen Aberglauben seines Gegners schmäht, trägt er seinen christlichen zur Schau und erzählt Dinge, die ihm nicht leicht jemand nachglauben wird. So soll dem Julian, der bekanntlich außerordentlich viel auf Prodigien hielt und selbst die Wahrsagerkunst als Meister trieb,[2]) einst ein gekröntes, also siegreiches, Kreuz in den Eingeweiden eines Opferthieres erschienen seyn. Und als sich Julian unter der Anleitung seiner theurgischen Philosophen in einer unterirdischen Höhle befand, um Geister zu beschwören, diese Geister aber (so berichtet Gregorius[3]) mit schreckenerregender Gewalt auf ihn eindrangen, da nahm Julian zu dem von ihm schon verleugneten Kreuzeszeichen seine Zuflucht, das auch jetzt wirksam war und die Dämonen verscheuchte. — Auf dem persischen Feldzuge läßt Gregorius außer seinem Heere von Soldaten den Julian ein zweites Heer von Dämonen begleiten, sein Verehrer Libanius dagegen eine Schaar von Göttern.[4]) So stand beiden Seiten eine unsichtbare Welt zu Gebot.

Wir übergehen die harten, ungerechten Vorwürfe, welche Gregorius dem Julian macht, als ob er dem Trunk und der Wollust[5]) ergeben gewesen wäre, und sogar das schwarze Verbrechen, den Tod des Constantius bewirkt zu haben,[6]) auf sich geladen hätte, und bemerken zum Schlusse nur noch, um auch gegen Gregorius als Schmähredner nicht ungerecht zu werden, daß derselbe seine Leser kräftig ermahnt, nicht Gewalt, sondern milde Geduld als die wahrhaft christliche Waffe gegen die Tyrannen zu gebrauchen, von Christo Sanftmuth zu lernen, nicht selbst Rache zu nehmen, sondern Gott die Vergeltung zu überlassen, und dem

---

1) z. B. die Fabel, daß eine reine Vestalin an ihrem Gürtel das mit dem Bild der großen Göttermutter beladene Schiff, welches vorher keine physische Gewalt in Bewegung setzen konnte, fortgezogen habe. Julian. Orat. in Matrem Deor. p. 159 ff.

2) Sozom. V. 2. Liban. Epitaph. p. 582 . . . *μαντέων τε τοῖς ἀρίστοις χρώμενος, αὐτός τε ὢν οὐδαμῶν ἐν τῇ τέχνῃ δεύτερος.*

3) Orat. IV. 54. 55. 56. p. 101 seq. Dieselben Anecdoten erzählt, wahrscheinlich auf das Zeugniß des Gregorius hin, Sozomenus h. e. V. 2.

4) Gregor. Orat. V. 7. p. 151. Liban. Monod. p. 508. Der letztere sagt: *ἀλλ' ἔχων ἀμφ' αὐτὸν τοὺς θεούς, ὀλίγην στρατιὰν μέγα δυναμένην.*

5) Orat. V. 22. p. 175. Dagegen Liban. Epitaph. p. 582. Ammian. Marcell. XXV. 4. Et primum ita inviolata castitate enituit, ut post amissam conjugem nihil umquam venereum agitaret.

6) Orat. IV. 47. p. 99. Man lese über diesen Punct die Erklärung Julians selbst. Epist. XIII. ad Julian. avuncul. p. 382. Welcher schwarze Heuchler müßte dann Julian bei seiner Trauer über Constantius Tod gewesen seyn! Liban. Epitaph. p. 561. So heuchelte doch Julian nicht. Zum Meuchelmord war er zu edel.

Gott, der sie so wundervoll aus der drohenden Gefahr gerettet, durch ein desto eifrigeres christliches Leben zu danken.[1]) Möchte er nur in seinen eigenen Worten die duldende Nachsicht geübt haben, die er andern für die That empfiehlt. Gewiß nur der Partheiische kann die Reden unseres Gregorius gegen Julian von Partheieifer freisprechen; der Unbefangene muß wünschen, daß die gute Sache des Christenthums von dem für sie begeisterten Redner besser, das heißt mit mehr Einsicht und Liebe und mit weniger Leidenschaft vertheidigt worden seyn möchte. Dann hätte sein Wort unendlich mehr gewirkt. Aber er verdient auch einige Entschuldigung. Julians Regierungsweise rief jeden, dem es ums Christenthum Ernst war, zum Kampf gegen ihn auf, und wer diesen Kampf wagen wollte, mußte kräftig und streng auftreten, um auch in Zukunft die kühne Hand, welche die Kirche Christi wieder antasten wollte, abzuschrecken. Gregorius sah im Christenthum das höchste Heil, das theuerste Palladium der Menschheit; wie leicht konnte sein Zorn aufflammen gegen einen Mann, der dieß theuerste Gut vertilgen wollte. Ferner; da Gregorius schrieb, war fast noch die ganze christliche Welt vom Schrecken der Regierung Julians erfüllt; eben erst war diese Erscheinung wie ein unheilschwangeres Meteor am christlichen Himmel vorübergegangen, und so spricht sich auch in diesen Reden die aufgeregte Stimmung des frischen Hasses aus, der den größten Theil der Christen beseelte. In jener Zeit des großen auf Leben und Tod gehenden Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum war eine gerechte Würdigung des Mannes, der an der Spitze der heidnischen Partheidem Christenthum Untergang drohte, nicht möglich, oder erforderte übermenschliche Umsicht und Mäßigung. Mit geringerer Leidenschaft hätte Gregorius freilich mehr der inneren Kraft der göttlichen Sache vertraut; er hätte die gereizten Gemüther nicht noch mehr aufgeregt; er wäre nicht so leichtgläubig gegen Julian und für die Christen gewesen; er hätte nicht den heftig absprechenden Ton angestimmt, womit die merkwürdige Erscheinung Julians so häufig als etwas durchaus Nichtswürdiges verworfen wurde. Aber wer hält immer das Maas, auch im gerechten Zorne?

d. Persönliche Verhältnisse des Gregorius und seiner Familie zu Julian.

Julian hatte bekanntlich fast alle Menschen, welche seinen verhaßten Vorfahren als rathgebende oder dienende Lieblinge

1) Orat. V. 37. p. 172 ff.

umgaben, vom Hofe entfernt, und einige mit ungerechter Härte behandelt.[1]) Der Bruder unseres Gregorius aber hatte sich als Leibarzt des Constantius durch seine Kunst und sein Betragen solches Ansehen erworben, daß sich Julian überwand, ihn am Hofe zu behalten. Ja der philosophische Kaiser entschloß sich sogar, nachdem er hie und da in seinem Bekehrungseifer glücklich gewesen war, auch einen Versuch mit Cäsarius anzustellen, und ließ sich mit ihm in ein Religionsgespräch ein. Leider hält es Gregorius für überflüssig, den Gang und Inhalt dieser Unterhaltung mitzutheilen, und bemerkt nur, daß sein Bruder mit eben so viel Glaubenskraft, als philosophischer Gewandtheit seine Ueberzeugung gegen den Kaiser vertheidigt und vor einer großen Versammlung mit Festigkeit erklärt habe: „er sey ein Christ und wolle es immer bleiben." Der Kaiser hatte die Geduld, ihn dennoch in seiner Umgebung zu behalten. Nur preßte ihm die Standhaftigkeit seines Leibarztes und der Gedanke an den noch größeren christlichen Eifer von dessen Bruder Gregorius den später berühmt gewordenen Ausruf aus: „O glücklicher Vater, o unglückliche Söhne!" Wohl war der Vater glücklich zu preisen, der solche Söhne erzogen hatte, aber die Söhne nicht minder, die keine äußere Macht in ihrer Ueberzeugung erschüttern konnte.[2])

Gregorius, damals bei den Aeltern lebend, war wegen der bedenklichen Stellung seines Bruders am kaiserlichen Hofe nicht wenig besorgt. Er konnte nicht wissen, wie stark die Glaubenstreue seines Bruders seyn würde, aber er konnte überzeugt seyn, daß Julian alles aufbieten würde, dieselbe zu besiegen. In dieser Verlegenheit, da er wahrscheinlich keine Nachrichten von seinem Bruder hatte, und zweifelhafte Gerüchte über denselben umherschleichen mochten, schrieb er ihm einen Brief,[3]) dessen wesentlicher Inhalt hier stehen mag: „Wir sind recht sehr um deinetwillen erröthet und mit Trauer erfüllt worden. Alle Christen, Freunde und Fremde sprechen von dir. Bald, sagen sie, kämpfe der Sohn eines Bischofs, bald strebe er nach äußerer Macht und Ehre, bald sey er vom Geld überwunden. Wie können denn die Bischöfe andere zur Standhaftigkeit im Christenthum ermuntern, wenn sie nicht einmal mit Zuversicht auf ihre eigene Familie hin-

1) Beispiele davon erzählt Ammianus Marcell. XXII. 3. Von der Hinrichtung eines solchen Hofbedienten, des Comes largitionum Ursulus, sagt unter andern dieser Schriftsteller: Ursuli vero necem ipsa mihi videtur flesse Justitia, Imperatorem arguens ut ingratum.

2) Man sehe über dieses alles Gregor. Orat. VII. 11. 12. 13. p. 205—207.

3) Epist. 17. p. 779.

blicken können? . . . Wie soll ich unseren ohnehin lebensmüden Vater aufrichten? Unsere Mutter aber würde ganz untröstlich seyn, wenn sie das von dir hörte, was wir ihr bisher noch künstlich verborgen haben. Deßwegen fasse aus Rücksicht für dich selbst und für uns einen heilsameren Entschluß. Wir haben ja, wenigstens für einen genügsamen Menschen, Vermögen genug, um anständig leben zu können. Verlässest du aber deine jetzige Lage nicht, so bleibt dir nur die traurige Wahl, entweder als ächter Christ auf die niedrigste Stufe herabgestoßen zu werden — oder deine ehrgeizigen Plane zu verfolgen, dann aber in wichtigeren Dingen Schaden zu leiden und dich, wo nicht dem Feuer, doch dem Rauche auszusetzen."

Bald darauf faßte Cäsarius den Entschluß, in die Mitte seiner Familie zurückzukehren, und führte denselben auch, als Julian seinen Feldzug gegen die Perser antrat, aus.[1])

Gregorius suchte unter Julians Regierung auch durch eindringliche Ermahnungen bei ausgezeichneten Männern der Sache des Christenthums zu nützen. So schrieb er unter andern an einen ihm befreundeten angesehenen Beamten Candianus, der, nicht dem Zeitphantom huldigend, sondern aus redlicher Treue die heidnische Religion, als den Glauben seiner Väter, bekannte, einen fast schmeichelnden Brief,[2]) der mit den Worten endigt: „für alle deine Freundschaft wünsche ich dir keine Vermehrung deiner Macht und deines Ruhmes, sondern nur das Eine Größeste, daß du einst uns und Gott angehören, daß du auf der Seite der Verfolgten und nicht der Verfolger stehen mögest; denn jenes vergeht mit der Zeit, dieses aber gewährt unsterbliches Heil."

Merkwürdig ist auch das muthvolle Betragen des Vaters Gregorius während der Julianischen Bedrückungen, wovon uns folgende Züge aufbewahrt sind. Julian, dem viel daran gelegen seyn mußte, manche christliche Kirche in einen Göttertempel zu verwandeln, machte damit auch einen Versuch zu Nazianz. Der kaiserliche Befehlshaber in Cappadocien kam mit einer Schaar Bogenschützen in die Stadt, und verlangte, daß ihm die Kirche übergeben würde.[3]) Seine Begleitung deutete auf einen Gewaltstreich. Der Bischof aber, der wohl auf den Eifer des ihm ergebenen christlichen Volkes zählen durfte, widersetzte sich muthig;

---

1) Gregor. Orat. VII. 13. p. 207.

2) Epist. 181. p. 891 seq.

3) *Σημεῖον, οἵ τε τοξόται, καὶ ὁ τούτων στρατηγὸς, οὓς ἐπῆγεν ἐκεῖνος, τοῖς ἱεροῖς οἴκοις ἡμῶν, ὡς ἢ παραληψόμενος, ἢ καταστρεψόμενος.*

und der Präfect fand es gerathen, sich zurückzuziehen, froh, ohne Schaden davon zu kommen. [1])

Bedeutender ist folgender Fall. [2]) Durch eine stürmische Volkswahl wurde im J. 362 in der Hauptstadt Cappadociens ein kaiserlicher Beamter Eusebius zum Bischof ernannt. Die versammelten Bischöfe der Provinz wurden wider ihren Willen genöthigt, ihn zu bestätigen und zu weihen, erklärten aber nachher die ganze Handlung für ungültig. Auch Julian widersetzte sich der Wahl, weil er an Eusebius einen guten Staatsdiener ungern verlor. Der alte Gregorius, obgleich einem kleinen und unbedeutenden Bisthum vorstehend, unternahm es, die Wohl des Volks gegen die Einwendungen der Bischöfe [3]) und den Unwillen des Kaisers zu verfechten. Als der kaiserliche Statthalter die Bischöfe, welche den Eusebius geweiht hatten, schriftlich zu sich berief, um die Sache nach dem Wunsche des Kaisers zu schlichten, erwiederte ihm der Bischof Gregorius folgendes: „Erlauchtester [4]) Statthalter, wir haben in allem, was wir thun, nur einen Richter und König, und dieser wird jetzt angefochten. Er wird auch diese Bischofsweihe untersuchen, die wir auf eine gesetzliche und ihm wohlgefällige Weise vorgenommen haben. Es wird euch, wenn ihr uns in irgend einer anderen Sache Gewalt anthun wollt, gar nicht schwer fallen, aber das wird uns kein Mensch verwehren können, die Ordnung und Gerechtigkeit unseres Verfahrens zu vertheidigen; wenn ihr das nicht etwa auch durch ein Gesetz verbietet; während es euch doch nicht einmal zukommt, euch auf irgend eine Art um unsere Sachen zu bekümmern." Der Statthalter wurde durch die männliche Rede des Bischofs

---

1) Gregor. Orat. XVIII. 22. p. 353. Gregor rühmt es bei dieser Gelegenheit von seinem Vater, daß er nicht allein durch Wort und That zur Standhaftigkeit in jener schlimmen Zeit ermuntert, sondern auch die Nächte durch für das Gemeinwohl der Kirche gebetet habe, bis zur Zerrüttung seiner Gesundheit.

2) Gregor. Orat. XVIII. 34. p. 355.

3) Unser Gregorius urtheilt über den Fall so: die Weihe war zwar erzwungen, also der Form nach fehlerhaft, allein die Wahl war doch aus dem frommem Sinn des Volks hervorgegangen, und in der That auf einen würdigen Mann gefallen. War sie indeß gegen die Ueberzeugung der Bischöfe, so mußten sie im entscheidenden Moment selbst widersprechen und den äußersten Widerstand leisten, und nicht nachher dagegen arbeiten und in so gefahrvoller Zeit die kirchlichen Unruhen vermehren. Verlangen sie für sich Nachsicht, daß sie dem Drang der Umstände gewichen sind, so muß noch viel mehr dem Eusebius Verzeihung zu Theil werden, der ja auch auf den Bischofsstuhl genöthigt wurde. Orat. XVIII. 33. p. 354.

4) Ὦ κράτιστε ἡγεμών, wie Felix und Festus Actor. XXIII. 26. XXIV. 3. XXVI. 25. und wie der Theophilus, dem Lucas seine Schriften zueignet. Luc. I. 3.

überwunden, der Kaiser gab nach, und die Bürgerschaft von Cäsarea sah sich nicht blos von der Gefahr, die der kaiserliche Unwille drohte, befreit, sondern auch ihre Wünsche erfüllt.

---

7. Gregorius abermals als Friedensstifter.

Wir verweilen noch etwas in Cäsarea, wo wir unsern Gregorius wieder das Geschäft eines Vermittlers übernehmen sehen. Sein Busenfreund Basilius war ebenfalls aus dem einsamen Leben im Pontus in seine Vaterstadt zurückgekehrt und von dem neugewählten Bischof Eusebius, eben so wie früher Gregorius, wider seinen Willen zum Presbyter geweiht worden. (Vermuthlich im J. 363 oder 364.) Dieser Bischof, der vermöge seiner bisherigen Laufbahn in theologischen Studien nicht sehr bewandert seyn konnte, wünschte einen gründlich gebildeten, zum Streit gerüsteten Presbyter neben sich zu haben, und als einen solchen Mann hatte sich Basilius schon durch mehrere Schriften ausgewiesen. Ob der neugewählte Presbyter den Bischof seine Ueberlegenheit im Denken und Reden bisweilen fühlen ließ, oder was sonst zwischen sie kam: kurz ihr gutes Vernehmen währte nicht lange, und Eusebius ging in seiner Leidenschaft so weit,[1]) demselben Manne das Presbyteramt, das er ihm eben gewaltsam aufgedrungen hatte, eben so gewaltsam wieder zu nehmen. Ein bedenklicher Schritt, denn die mächtige und, wenn es galt, streitbare Parthei der Mönche war dem Beförderer des Mönchslebens Basilius mit ganzer Seele zugethan. Eine innere Spaltung in der Gemeinde wäre fast unvermeidlich gewesen, hätte nicht Basilius mit edlem Sinn eine freiwillige Verbannung in den Pontus dem leicht möglichen Triumph über seinen Bischof, welcher auch vermöge seiner Wahl nicht so ganz fest stand, vorgezogen. Gregorius begleitete den Freund in die Einsamkeit,[2]) scheint aber bald wieder

---

1) Gregorius spricht übrigens mit vielem Lobe von Eusebius und schildert ihn als einen frommen und besonders als einen (während der Verfolgung des Valens) sehr standhaften und muthvollen Mann. Ueber die Veranlassung zur Mishelligkeit zwischen Eusebius und Basilius geht er hinweg; doch wirft er die Schuld dabei auf Eusebius, und sagt, es sey ihm hier etwas Menschliches begegnet: *ἄπτεται γὰρ οὐ τῶν πολλῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀρίστων ὁ Μῶμος.* Orat. XLIII. 28. p. 792 ff.

2) Orat. XLIII. 29. p. 793. Gregor selbst hatte seinem Freunde zu diesem Schritt, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, dringend gerathen und war ihm dann auch gefolgt: *καὶ ἅμα συμβούλοις ἡμῖν περὶ τούτου χρησάμενος καὶ παραινέταις γνησίοις, φυγὰς ἐνθένδε σὺν ἡμῖν*

zur Unterstützung seines alten Vaters nach Nazianz zurückgekehrt zu seyn. [1])

Von Nazianz aus konnte Gregorius wirksamer für die Aussöhnung seines Freundes Basilius mit dem erbitterten Bischof von Cäsarea thätig seyn, und es bot sich bald in ungünstigen Zeitumständen eine schickliche Gelegenheit dazu dar. In diesem Zeitpunct hatte nämlich (im J. 364), den Orthodoxen Gefahr drohend, nach Jovians kurzer Regierung der dem Arianismus günstige Valens den Kaiserthron bestiegen; und in den mißlichen Verhältnissen, worin orthodoxe Bischöfe und Gemeinden durch die neue Regierung versetzt wurden, mußte dem Eusebius ein tüchtiger Mitkämpfer willkommen seyn. Einen solchen hatte er in Basilius selbst von sich gestoßen. Jetzt wendete er sich an unsern Gregorius mit dem Wunsche, daß er nach Cäsarea kommen und ihren Berathungen beiwohnen möchte. [2]) Dieser antwortete dem Bischof achtungsvoll, aber auch in hohem Grade freimüthig, [3]) daß er sich zwar durch diese Einladung sehr geehrt fühle, dessen ungeachtet aber die frühere und jetzige Handlungsweise des Eusebius gegen den Basilius für ungerecht halte. „Indem du mich ehrst,

---

πρὸς τὸν Πόντον μεταχωρεῖ, καὶ τοῖς ἐκεῖσε φροντιστηρίοις ἐπιστατεῖ. Gelegentlich: das Wort φροντιστήριον wird, wie bekannt, von Aristophanes Nub. V. 94.

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον

auf eine scherzhafte Weise von dem Hause oder der Schule des Sokrates gebraucht. Man vergl. dazu die Ausleger, deren Erklärungen Beck vol. II. p. 74 sqq. zusammengestellt hat. Hesychius: φροντιστήριον. διατριβὴ καὶ οἴκημα Σωκράτους, καὶ τὸ σχολεῖον. Im Allgemeinen bezeichnet φροντιστήριον einen Ort, wo mit Anstrengung gedacht, auch wohl gegrübelt wird. So wie man nun die christlichen Mönche als Philosophen bezeichnete, konnte man auch ihren Aufenthaltsort mit dem Namen eines Philosophenhauses, einer Philosophenschule, oft freilich unpassend genug, benennen. Daher Suidas t. III. p. 634: φροντιστήριον. διατριβὴ ἢ μοναστήριον· ὅπερ σὶ Ἀττικὸ σεμνεῖον καλοῦσι. In diesem Sinne gebraucht denn auch Gregorius in der angeführten Stelle das Wort φροντιστήριον, und er, der die Mönche so gerne als Philosophen darstellte, war vielleicht der erste, der es so anwendete. Noch einige andere Nachweisungen findet man bei Suicer. Thes. eccles. t. II. p. 1464. Gregorius Presbyter in vita Greg. Naz. nennt auch ein Krankenhaus φροντιστήριον ἀσθενῶν, πτωχῶν.

1) Es ist möglich, doch, mir wenigstens, nicht wahrscheinlich, daß auch hier in seiner Vaterstadt Gregorius als Friedensstifter auftrat, denn jene oben berührten Mishelligkeiten seines Vaters mit den Mönchen, weil derselbe das Glaubensbekenntniß von Rimini unterzeichnet hatte, könnten etwa bis jetzt fortgedauert haben. Es ist indeß, damit die Erzählung nicht zu sehr zerstückelt werde, das etwa hierher gehörige früher schon bei der Darstellung dieser Zwistigkeit berührt worden. S. oben pag. 41 ff.

2) Darauf deuten die Worte des Gregorius (epist. 20. p. 783.) bestimmt hin: ἐγὼ χαίρω ὑπὸ σοῦ τιμώμενος — καὶ καλούμενος ἐπί τε συλλόγους καὶ συνόδους πνευματικούς.

3) Epist. 20. p. 783.

sagt er unter andern, jenen aber verachtest, kommst du mir vor, wie ein Mann, der einer und derselben Person mit der einen Hand den Kopf streichelt, mit der andern einen Backenstreich versetzt — oder der einem Hause die Fundamente untergräbt, und zugleich die Wände desselben ausmahlt und die Außenseite verziert. Wenn ich also etwas über dich vermag, so wirst du (das thun) dich mit Basilius versöhnen; und ich halte es für billig, daß du mir hierin nachgiebst. Wenn du jenen mit Achtung behandelst, so wirst du das Gleiche von ihm erfahren." Dieses Schreiben, in welchem freilich die unterwürfige Achtung gegen den Metropolitanbischof durch die Liebe zum Freunde überwogen wird, brachte bei Eusebius keineswegs eine günstige Wirkung hervor. Er sah darin die übermüthige Widersetzlichkeit eines jungen Presbyter und äußerte dieß selbst gegen Gregorius. Dieser erklärte dem Bischof, [1]) daß er nicht auf eine schmähende, sondern auf eine geistliche und philosophische Weise [2]) gegen ihn gesprochen zu haben glaube; die höhere Stellung des Bischofs hebe das Recht nicht auf, offen und freimüthig gegen ihn zu seyn; im Gegentheil, es sey eines edelgesinnten Mannes würdiger, die freie Rede des Freundes, als die Schmeichelei des Feindes mit Wohlgefallen zu hören. Er möge also nur wieder eine mildere Gesinnung annehmen.

Dieser Brief und besonders die allgemeine Noth, worin sich die orthodoxe Kirche unter Valens befand, scheint den Bischof mehr besänftigt oder wenigstens umgestimmt zu haben. Dieß geht aus einem etwas späteren Schreiben Gregors an ihn hervor, welches mit den Worten schließt: „Wohlan, so will ich denn, wenn es dir gefällt, kommen und mit euch beten, mit euch kämpfen, mit euch dienen, und euch durch meinen Zuruf, wie den Kämpfer in den Spielen die ermunternden Knaben, zum Streit stärken." [3]) Noch deutlicher äußert sich Gregorius über die veränderte Gesinnung des Eusebius in einem Briefe an Basilius, [4]) worin er dem Freunde ankündigt, daß er bald einen versöhnenden Brief von seinem wieder freundlich gesinnten Bischof erhalten würde, zugleich aber auch ihn ermahnt, dem Bischof

---

1) Epist. 169. p. 877.

2) *Οὐχ ὑβριστικῶς, ἀλλὰ πνευματικῶς τε καὶ φιλοσόφως.* Das letztere soll wohl bezeichnen: wie es einem christlichen Philosophen oder Asceten erlaubt ist und zukommt.

3) Epist. 170. p. 878. Die letzten Worte sind im Original voll treffender Beziehungen: *καὶ ὑπηρετησόμενοι, καὶ ὡς ἀθλητὴν ἄριστον κελευσταὶ παῖδες, ταῖς ὑποφωνήσεσιν ὑπαλείψοντες.*

4) Epist. 19. p. 782.

zuvorzukommen und dessen Nachgiebigkeit durch eigene Großmuth zu übertreffen. Er schlägt deßwegen dem Basilius vor, daß sie sich zusammen nach Cäsarea begeben und mit vereinter Kraft den von allen Seiten her eindringenden Irrlehren entgegen kämpfen wollten. Wirklich kehrte auch Basilius im Jahr 365 nach Cäsarea zurück.

Von jetzt an stand Basilius mit seinem Bischof im freundlichsten Vernehmen. Er war sein Rathgeber, seine Stütze, seine rechte Hand, in manchen Beziehungen selbst sein Lehrer; er diente ihm in allen Verhältnissen, aber indem er sich ihm unentbehrlich machte, beherrschte er ihn auch, und durch den Bischof zugleich die Gemeinde. Gregorius selbst giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß in diesen letzteren Jahren (von 365—370) Eusebius nur dem Namen nach, in der That aber Basilius Bischof gewesen sey.[1]) So konnte ihr Verhältniß am besten bestehen, denn Eusebius, noch etwas weltlich gesinnt und für ein Kirchenamt nicht eigentlich theologisch gebildet, bedurfte eine tüchtige geistliche Stütze, Basilius aber war der kirchlichen Oberaufsicht nicht nur am würdigsten, sondern er war auch, wie wir in der Folge sehen werden, dem Herrschen gar nicht abgeneigt. Er zeichnete sich als Presbyter bei einer Hungersnoth, wobei er durch Wort und That ein Vorbild für alle Wohlhabenden und ein Seegen der Armen wurde,[2]) noch mehr aber (wenigstens wurde das von den meisten als das Wichtigere angesehen) durch seinen standhaften Kampf für das Nicänische Bekenntniß während der arianischen Regierung des Valens so sehr aus, daß es bei Erledigung des Bischofsstuhls von Cäsarea sehr natürlich war, ihn vorzüglich zu berücksichtigen.

---

1) Man lese Gregors treffende Schilderung Orat. XLIII. 33. p. 796., wo er unter andern von Basilius sagt: „Er hatte die Macht in der Kirche, wenn er auch nur den zweiten Rang einnahm; indem er Wohlwollen mitbrachte, empfing er dafür Ansehen und Gewalt. Es war eine bewundernswürdige Uebereinstimmung und Verflechtung der Wirksamkeit (πλοκὴ τοῦ δύνασθαι). Der Eine führte das Volk, der Andere den Führer, und war gewissermaßen ein Löwenwärter (λεοντοκόμος), indem er durch Kunst den Sinn des Herrschenden milderte; denn das bedurfte dieser, indem er, erst vor Kurzem auf den Bischofstuhl erhoben, noch etwas Weltluft athmete."

2) Orat. XLIII. 34. p. 797 ff. u. 63. p. 817.

8. Wahl des Basilius zum Bischof von Cäsarea und Verhalten des älteren und jüngeren Gregorius bei dieser Gelegenheit.

Diese Erledigung des Bisthums von Cäsarea ergab sich durch den im J. 370 erfolgten Tod des Bischofs Eusebius. Basilius durfte an eine Erhebung zum Primat denken, denn wenn er auch noch nicht sehr in Jahren vorgerückt war (er zählte damals 41 J.), so war er es doch vorzüglich, der in Gemeinschaft mit Gregorius das Eindringen des Arianismus in ihr Vaterland, wo nicht verhindert, doch sehr erschwert hatte, und der sich unter der ganzen Geistlichkeit durch Kenntnisse und frommen Eifer auszeichnete. Indessen gerade diese hervorstechenden Eigenschaften des Basilius erweckten auch wieder Neid, seine bisherige Macht war schon manchen ein Dorn im Auge gewesen, und als es zur Wahl kam, fand er heftige Gegner.[1]) Basilius drang dennoch durch, indem vorzüglich der Vater und Sohn Gregorius für ihn wirkten, jedoch auf characteristisch verschiedene Weise, wie wir sogleich sehen werden.

Als Eusebius gestorben war, schrieb Basilius dem Gregorius einen Brief,[2]) worin er das lebhafteste Verlangen ausspricht, seinen Freund zu sehen, und sodann fortfährt: „Bei dem Tode des seeligen Bischofs Eusebius hat mich eine nicht geringe Furcht befallen, es möchten die, welche früher schon der Metropolitankirche auflauerten, um sie mit ketzerischem Unkraut zu erfüllen, den Augenblick benutzen, und die mit vieler Mühe in die Seelen der Menschen gestreuten Keime der Frömmigkeit durch ihre schlechten Lehren wieder ausrotten und Uneinigkeit säen, was sie auch in vielen Kirchen wirklich gethan haben. Da nun auch Briefe von der Geistlichkeit an mich ergangen sind, ich möchte doch in diesem Zeitpunct nicht unthätig seyn, so erinnerte ich mich, da ich im Geiste umherblickte, an deine Liebe, an deinen ächten Glauben und an den Eifer, den du immer hattest für die Kirche Gottes; deßwegen habe ich meinen lieben Mitdiakonen Eustathius zu dir gesandt, um dich, einen so würdigen Mann, zu ermahnen, an den Kämpfen für die Kirchen in Person Theil zu nehmen und mein Alter durch deine Gegenwart zu erfreuen, dieser trefflichen Kirche ihre berühmte Frömmigkeit rein erhalten und mit mir derselben einen Hirten geben zu helfen nach dem Willen des Herrn,

1) Greg. Orat. XVIII. 35. p. 356.

2) Er steht zwischen den Briefen Gregors. pag. 836.

der fähig wäre, sein Volk wohl zu leiten. Ich habe einen Mann im Auge, den du auch wohl kennest; wenn es uns gelingt, diesen zu erhalten, so werden wir gewiß gutes Muthes vor Gott seyn dürfen und dem Volk eine große Wohlthat erzeigen."

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Basilius bei den letzten Worten den Gregorius selbst im Sinne hatte, und es ihm nur verstohlen andeuten wollte, damit er desto gewisser nach Cäsarea käme. Wie dem auch sey, Gregorius kam nicht. Wir müssen vielmehr aus einem Briefe des Gregorius schließen, daß Basilius, als er seinen Freund zögern sah, wiederholt an ihn schrieb, und, um ihn ohne Widerrede zur Reise zu bewegen, ihm vorstellte, er befinde sich tödtlich krank und hege den sehnlichsten Wunsch, ihn noch einmal zu sehen. Tief betrübt rüstete sich nun Gregorius zur Reise; seine lebendige Phantasie zeigte ihm schon das Bild des sterbenden Freundes, und tröstete ihn zugleich durch Erfindung von Grabschriften zur Ehre des Verstorbenen. Wie mußte er erstaunen, als er bald darauf erfuhr, daß Basilius keineswegs so krank darniederliege! Aller Freundschaft ungeachtet fuhr doch wie ein Blitz der Verdacht durch Gregors Seele, daß ihn Basilius unter falschem Vorwand nach Cäsarea habe locken wollen, damit auch durch den Eifer des Freundes seine Wahl zum Bischof unterstützt werde. Er gab also den Entschluß zur Reise wieder auf und schrieb dem Freunde einen Brief [1]) voll strenger Vorwürfe, worin er ihn geradezu der Unredlichkeit und Unklugheit bezüchtigt und ihm bemerklich macht, daß er, Gregorius, zur Bischofswahl nicht einmal rechtmäßig hätte mitwirken können. Etwas leidenschaftlich scheint dieser Brief abgefaßt, denn es ist kaum glaublich, daß Basilius eine Krankheit vollkommen fingirt haben sollte; wahrscheinlich aber, daß er seinen ohnedieß fast immer kränklichen Zustand übertrieben darstellte. Ob wirklich aus ehrgeizigen Absichten? — den Verdacht, welchen selbst der Freund hegte, hat er allerdings gegen sich.

Gregorius folgte, indem er sich aller Einmischung in die Bischofswahl enthielt, dem Gesetz der kirchlichen Ordnung, des Anstandes und der Klugheit. Er ertheilte selbst dem Basilius den Rath, sich im entscheidenden Augenblick aus der tumultuarisch bewegten Hauptstadt zu entfernen. Indessen wirkte er doch mittelbar für den Basilius durch die beredten Briefe, die er im Namen seines Vaters an den Klerus und das Volk von Cäsarea schrieb. [2]) Dieser, der ältere Gregorius nämlich, war als Bischof der Provinz

1) Epist. 21. p. 784. womit zu vergleichen Orat. XLIII. 39. p. 800.
2) Greg. epist. 22 u. 23. p. 785 u. 786.

rechtmäßig zur Theilnahme an der Wahl des Metropolitanen aufgefordert, fühlte sich aber, durch Krankheit und Alter niedergebeugt, zu schwach, am Orte der Wahl selbst zu erscheinen. Da er sich indeß für Basilius in hohem Grade interessirte, so ließ er durch seinen Sohn seine Stimme in zwei öffentlichen Sendschreiben abgeben. In dem einen [1]) an die Einwohner von Cäsarea sagt er: „Wenn ich auch, von Krankheit überwunden, nicht zur Wahl kommen kann, so will ich doch so viel dazu beitragen, als in der Entfernung möglich ist. Wohl bin ich überzeugt, daß auch andere würdig sind, Euch, einer so bedeutenden und von Alters her so trefflich besorgten Gemeinde, vorzustehen; aber Einen muß ich allen vorziehen, den von euch selbst so hochgeehrten, gottgeliebten, unsern Sohn, den Presbyter Basilius, einen Mann, ich rufe Gott zum Zeugen an, von reinem Leben und reiner Lehre, der entweder allein von allen, oder doch ganz vorzüglich im Stande ist, beides gegen die jetzigen Zeitverhältnisse und gegen die um sich greifenden Irrlehren kämpfend festzustehen. Das schreibe ich den Geistlichen und den Mönchen und denen, die in höheren Würden und im Rathe sind, so wie dem ganzen Volke." In dem anderen, [2]) an die wählenden Bischöfe gerichteten, Schreiben ähnlichen Inhalts bemerkte er noch, daß er auf ihr dringendes Bitten wohl selbst nach Cäsarea kommen würde, besonders wenn er hoffen dürfe, daß auch ihre Wahl auf den Basilius fiele. Wirklich erfuhr er bald darauf, daß zur gesetzmäßigen Bischofsweihe die persönliche Gegenwart nur noch eines Bischofs erforderlich sey, und nun raffte sich der alte Mann von seinem Krankenlager auf und ließ sich, seinem halb erstorbenen Körper zum Trotz, nach Cäsarea fahren. [3]) Er beförderte dadurch die Erhebung des Basilius zum Bisthum ungemein; und kehrte sodann, von den Einwirkungen der Reise und von der Freude über seine gelungene Absicht gestärkt, nach Nazianz zurück; als er abreiste, hatte man ihn wie eine Leiche auf den Wagen heben müssen, als er wiederkam, saß er aufrecht, mit heiterem Auge, voll erneuter Jugendkraft. Es ist indeß nicht zu leugnen, daß sich bei der ganzen Sache der Sohn ordnungsmäßiger und klüger benahm, als der etwas zu rasche und zudringlich eifrige Vater.

Schon während der Wahl des Basilius selbst hatte sich ein gewisses Mistrauen zwischen die bisher so innigen Freunde eingeschlichen. Basilius konnte glauben, sein Freund habe nicht

---

1) Epist. 22. al. 18. p. 785.
2) Epist. 23. al. 19. p. 786.
3) Greg. Orat. XVIII. 36. p. 357. Orat. XLIII. 37. p. 799.

alles das zur Beförderung seiner Erhebung gethan, was die Pflicht der Jugendfreundschaft zu erfordern schien, und Gregorius argwöhnte, von Basilius unredlich behandelt worden zu seyn. Nachdem Basilius gewählt war, schrieb ihm Gregorius einen Glückwünschungsbrief,[1] zwar freundschaftlich, doch etwas kühl gegen andere Briefe. Er meldet darin dem neuerwählten Bischof, daß er ihn nicht sogleich besuchen würde, damit er sich nicht zu ihm hinzudrängen scheine und Neid errege — sie hätten ja beide schon Neider und Feinde genug — und damit man nicht glaube, Basilius wolle nun sogleich alle seine Freunde und Anhänger um sich versammeln.[2] Doch als Gregorius bald nachher vernahm, Basilius sey schon in mißliche Verhältnisse und Streitigkeiten (wahrscheinlich mit der weltlichen, im Sinne des arianischen Kaisers handelnden, Obrigkeit[3]) gekommen, schrieb er ihm wieder mit alter Herzlichkeit, und versprach, ihn bald zu besuchen, und ihm entweder Rath und Trost zu geben, oder wenigstens theilnehmender Zeuge seines muthvollen Kampfes und seiner Geduld zu seyn.[4]

Indeß war damit das gute Verhältniß zwischen ihnen noch nicht vollkommen wiederhergestellt, vielmehr ergab sich jetzt erst eine Veranlassung zu noch unangenehmerer Störung desselben. Die Provinz Cappadocien hatte bisher sowohl in bürgerlicher als kirchlicher Beziehung ein Ganzes gebildet; der erste Beamte war der gewöhnlich in Cäsarea befindliche kaiserliche Statthalter; der erste Geistliche der Bischof von Cäsarea. Um diese Zeit wurde Cappadocien vom Kaiser Valens in zwei Provinzen getheilt, deren eine Cäsarea, die andere Tyana zur Hauptstadt hatte.[5]

---

1) Epist. 24. al. 25. p. 787.

2) Ungefähr ebenso spricht sich Gregorius auch Orat. XLIII. 39. p. 801. über dieses Verhältniß aus.

3) Diejenigen, mit welchen Basilius zu thun hatte, werden als *οἱ κρατοῦντες* bezeichnet. Vielleicht ist auch darunter ganz im Allgemeinen die herrschende arianische Parthei zu verstehen, Gregor sagt: *πυνθάνομαί σε — πράγματα ἔχειν ἀπό τινος σοφιστικῆς τῶν κρατούντων καὶ συνήθους περιεργίας· καὶ θαυμαστὸν οὐδέν· οὐδὲ γὰρ ἠγνόουν τὸν φθόνον. κ. τ. λ.*

4) Epist. 25. al. 26. p. 788.

5) Cappadocien hatte bisher eine Provinz gebildet, die wieder nach einer alten, schon von den cappadocischen Königen herrührenden, Eintheilung in sechs Strategieen zerfiel. Valens theilte aus finanziellen Gründen ums Jahr 371 das Land in zwei Provinzen, Cappadocia prima et secunda, und von den Strategieen ist seitdem nicht mehr die Rede. Die Hauptstadt des ersten Cappadociens blieb Cäsarea, die Hauptstadt des zweiten wurde Tyana (so berühmt als Geburtsort des Thaumaturgen Apollonius), die größte cappadocische Stadt nach Cäsarea. Das alte Cäsarea (einst unter dem Namen Mazaka bedeutend als Sitz der cappadocischen Könige, jetzt noch unter dem Namen Kaiserie die ansehnlichste

Der Bischof von Tyana, Anthimus, ein weltlichgesinnter, herrschsüchtiger Mann, machte nun Ansprüche auf die nämliche geistliche Würde, wie sie der von Cäsarea hatte, und erklärte sich für den rechtmäßigen Metropoliten des zweiten Cappadociens; Basilius dagegen wollte von seinen alten Rechten nichts aufgeben, und behauptete, die bürgerliche Theilung könne auf kirchliche Verhältnisse nicht angewendet werden.[1]) Während der traurigen Streitigkeiten über diesen Punct,[2]) die selbst bisweilen in Gewalt-

---

Stadt des Landes) mußte natürlich entschieden darunter leiden, daß es aufhörte, Hauptstadt der ganzen Provinz zu seyn. Deßhalb wendeten sich auch die Einwohner, wiewohl ohne Erfolg, durch ihren Bischof Basilius an die Regierung, um diese Trennung zu verhindern. Basil. M. Epist. 74. 75. 76. p. 168 seqq. Was die kirchliche Abtheilung betrifft, so konnte sich Basilius um so bestimmter auf die bisherige Kirchenverfassung Cappadociens berufen, um im kirchlichen Besitz der ganzen Provinz zu bleiben, als es keineswegs nothwendig war, daß jede politische Metropole auch eine kirchliche seyn mußte.

1) Greg. Orat. XLIII. 58. p. 813.

2) Man könnte vermuthen, daß bei diesen Streitigkeiten zwischen Anthimus und Basilius auch der Arianismus und Katholicismus mit im Spiele gewesen seyen. Allein es fragt sich vorerst, ob Anthimus ein Arianer war? Und sonderbarer Weise wird er von Le Clerc (Bibl. univers. t. XVIII. p. 60.) mit derselben Zuversicht ein Arianer genannt, mit welcher ihn Baronius als einen Katholischen bezeichnet. (Acta Sanctor. Maj. t. II. p. 394. Qui [Anthimus] licet se Catholicum esse profiteretur, tamen nullius frugi vir erat.) Keiner der beiden gelehrten Männer aber führt für seine Meinung einen Beweisgrund an. Wir müssen also selbst aus den Aeußerungen Gregors das Richtige zu folgern suchen. Betrachten wir in dieser Absicht die Hauptstelle Greg. Orat. XLIII. 58. p. 813 u. 814., so könnte man auf den ersten Blick glauben, Le Clerc's Meinung werde durch dieselbe begünstigt, indem Gregor erzählt, viele Bischöfe seyen deßhalb von Basilius zum Anthimus übergegangen, weil sie mit jenem in ihren Ueberzeugungen (τῷ τῆς πίστεως λόγῳ) nicht übereinstimmten; und Anthimus selbst habe einst, als er dem Basilius gewisse Einkünfte vorenthielt, gesagt: „Man müsse Irrgläubigen keine Abgaben entrichten (μὴ χρῆναι δασμοφορεῖν κακοδόξοις)." Allein dabei ist nicht zu übersehen, a) daß nicht einmal bemerkt ist, warum Anthimus und seine Parthei den Basilius für irrgläubig hielten, und ob nicht vielleicht gerade deßwegen, weil er ihnen nicht (besonders in Beziehung auf das Dogma vom heiligen Geist) vollkommen und consequent nicänisch-orthodox schien. Ihrer Hyperorthodoxie war Basilius noch nicht orthodox genug. Vergl. Gregor. Naz. Epist. 26. p. 788 u. 789. — b) Gregorius sagt selbst, das Dogma und die Sorge für das Seelenheil hätten nur zum Vorwand gedient, die wahre Ursache des Streites von Seiten des Anthimus sey unersättliche Herrsch- und Habsucht gewesen. — c) Wäre Anthimus dem Basilius als Arianer gegenüber gestanden, so würde Gregorius schwerlich unterlassen haben, dieß ausdrücklich zu bemerken, da er nicht leicht etwas in seiner Lebensgeschichte, was sich auf den arianischen Streit bezieht, gänzlich übergeht. — d) Einige Jahre später, nachdem die kirchlichen Irrungen beseitigt waren, trat Basilius wieder in ein ganz gutes Verhältniß mit Anthimus (Basil. M. Epist. 210. p. 316), in welches er mit einem Arianer nicht eingegangen wäre. — Dieß alles macht mir höchst wahrscheinlich, daß Anthimus nicht Arianer war.

thätigkeiten und Räubereien von Seiten des Anthimus ausarteten,[1]) stiftete Basilius, um seine Metropolitanrechte durch die That zu behaupten und seinen Anhang zu verstärken, mehrere neue Bisthümer in den kleineren Städten Cappadociens, unter andern auch in dem zwischen Nazianz und Tyana gelegenen, von dem ersteren Ort 32 Meilen, von dem zweiten nicht ganz so weit entfernten, Städtchen Sasima, das eigentlich zur tyaneischen Provinz gehörte. Dieses neue Bisthum ward jetzt eigentlich der Stein des Anstoßes für die Freundschaft des Basilius und Gregorius.

---

9. Gregorius wird Bischof von Sasima, und dann Gehülfe seines Vaters in Nazianz.

Basilius hatte fünfzig Landbischöfe unter sich; einem der geringsten unter denselben, oder einem unbedeutenderen Presbyter hätte er das neue Bisthum übertragen können;[2]) denn die Stelle war von der Art, daß sie nur einem Manne angemessen schien, der sonst gar keine Ansprüche machen konnte. Abgesehen davon, daß das Städtchen ein Zankapfel für die beiden Oberbischöfe von Cappadocien war, hatte es eine höchst unangenehme Lage in einer traurigen, dürren, wasserlosen Gegend. Ueberall athmete man in den unfruchtbaren Umgebungen nur Staub. Es durchkreuzten sich hier drei Landstraßen, ein Umstand, der den Durchzug vieler Fuhrleute und Soldaten, und damit unaufhörlichen Lärm und Streit herbeiführte.[3]) Von den Einwohnern des kleinen Städt-

---

1) Greg. epist. 31. al. 22. p. 796., wo es nicht blos metaphorisch genommen werden zu müssen scheint, wenn Gregor den Anthimus als *Ἀρήϊος* bezeichnet und versichert, daß er nicht Lust habe, noch Waffen tragen und Krieg führen zu lernen. Er fügt hinzu: „*ἡμῖν δὲ ἀντὶ πάντων δοῦναι τὴν ἡσυχίαν. τί γὰρ δεῖ μάχεσθαι περὶ γαλαθηνῶν, καὶ ὀρνίθων, καὶ τοῦτο ἀλλοτρίων· ὡς δῆτα περὶ ψυχῶν καὶ κανόνων;*“ Einen bestimmten Fall, wo Anthimus dem Basilius (unter dem Vorwand: man brauche Ketzern keine Abgaben zu entrichten —) seine Einkünfte, die von den taurischen Gebirgen durch die tyaneische Provinz nach Cäsarea gebracht wurden, in Beschlag nahm und sich mit räuberischer Gewalt der Maulesel des Basilius bemächtigte, erzählt Gregor Orat. XLIII. 58. p. 814.

2) Greg. Carm. de vit. sua. V. 437.
Τούτοις (sc. *Σασίμοις*) *μ' ὁ πεντήκοντα χωρεπισκόποις Στενούμενος δέδωκε . . . .*

3) So schildern uns Gregor von Naz. selbst Carm. de vita s. V. 439 bis 446. p. 7 u. 8. und Gregorius Presbyter in Vita Gregor. Naz. p. 139. die Lage und Beschaffenheit von Sasima. Der erstere sagt:

Σταθμὸς τὶς ἔστιν ἐν μέσῃ λεωφόρῳ
Τῆς Καππαδοκῶν, ὃς σχίζει εἰς τρισσὴν ὁδόν.
Ἄνυδρος, ἄχλους, οὐ δόλως ἐλεύθερος,
Δεινῶς ἀπευκτὸν καὶ στενὸν κωμύδριον,

chens waren nur wenige eigentlich ansässig, die meisten führten selbst als Fuhrleute und dergleichen ein wanderndes Leben; sie mögen also auch von der Art gewesen seyn, daß von geistlicher Einwirkung auf sie nicht viel zu hoffen war. Und zuletzt war, wie Gregor zu bemerken nicht unterläßt, [1]) an diesem armseligen Ort das Einkommen so dürftig, daß ein Bischof nicht einmal im Stande gewesen wäre, die ihm so sehr wesentlichen Tugenden der Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft auszuüben.

An diesen traurigen Ort nun wollte Basilius seinen Freund Gregorius setzen, wiewohl sich derselbe immer gegen die Uebernahme eines geistlichen Amtes gesträubt hatte [2]) und auf jeden Fall nach dem allgemeinen Urtheil eines ansehnlicheren Bisthums würdig gewesen wäre. Hatte Basilius dabei die Absicht, seinen Jugendgenossen, der ihn in jenem entscheidenden Augenblick der Bischofswahl nicht ganz nach Wunsch unterstützt hatte, jetzt, nachdem er auf den Gipfel der geistlichen Macht im Vaterlande gelangt war, ein wenig zu demüthigen? Gregorius nahm es wenigstens so auf; er erblickte in der Handlung des Basilius unfreundschaftlichen Stolz und geistlichen Uebermuth, [3]) und konnte

---

Κόνις τὰ πάντα, καὶ ψόφοι, σὺν ἅρμασι,
Θρῆνοι, στεναγμοὶ, πράκτορες, στρέβλαι, πέδαι,
Λαὸς δ' ὅσοι ξένοι τε καὶ πλανώμενοι.
Αὕτη Σασίμων τῶν ἐμῶν ἐκκλησία.

Gregorius Presbyter beschreibt Sasima so: *πρὸς δὲ καὶ τὸ χωρίον, τὰ Σάσιμα λέγω, ἦν αὐτῷ ἀνεπιτήδειον, οἷα ζάλης τε καὶ ἀσικῶν θορύβων πεπληρωμένον· λεωφόρου γὰρ βασιλικῆς μέσον κείμενον καὶ τοῦ δημοσίου δρόμου ἔχον τὰ ἱπποσιάσια δονεῖται τοῖς παροῦσι, πολλὴν μὲν ἀνίαν φέρον τοῖς ἡσυχίοις, ἀπόλαυσιν δὲ ἢ ὠφέλειαν, οὐδὲ τὴν τυχοῦσαν σχεδὸν παρεχόμενον.* Sasima war von Nazianz 24 Meilen oder eine mäßige Tagreise, von Tyana 32 Meilen oder eine sehr starke Tagreise entfernt. Itinerar. Antonini p. 144. Itinerar. Hieros. p. 577. Ebenso weit war ungefähr die Entfernung von Cäsarea. Ein europäischer Reisender zu Anfang des 18ten Jahrhunderts, Paul Lucas, glaubt, daß an der Stelle des alten Sasima das heutige Ingesu (Inschesu), eine Stadt mit einer ansehnlichen Citadelle und bedeutenden Resten des Alterthums, liege. S. Mannert Georgr. der Griechen u. Römer. VI. Th. 2tes Heft. p. 269 u. 270.

1) Carm. de vit. s. V. 468. p. 8.

2) Basilius, da er zum erstenmal als Bischof von Cäsarea mit seinem Freunde Gregorius zusammenkam, hatte diesem die erste Stelle unter seinen Presbytern — *τὴν τῶν πρεσβυτέρων προτίμησιν* — angetragen; aber Gregor hatte sie ausgeschlagen. Gregor. Orat. XLIII. 39. p. 801.

3) Greg. Epist. 31. al. 22. p. 795. Er sagt unter andern dem Basilius: „den Grund dieser Handlungsweise sehe ich in deiner Versetzung auf den bischöflichen Stuhl, welcher dich auf einmal über mich erhoben hat." Dann bemerkt er, daß das Verfahren des Basilius allgemein und sehr hart getadelt werde. Starke Aeußerungen Gregors über diesen Punct findet man auch Epist. 33. al. 24. p. 797. bes. gegen Ende.

ihm dieses Aufdrängen des geringfügigen Bisthums lange nicht vollkommen verzeihen.[1]) Der neue Metropolitan von Cäsarea hatte indeß auch noch andere, wenn gleich nicht ganz zu billigende Gründe, warum er gerade seinem Freunde dieses Bisthum aufnöthigte. Es war einer der Orte, um deren kirchliche Oberaufsicht die Bischöfe von Cäsarea und Tyana sich stritten, und Basilius glaubte ohne Zweifel seine Rechte nicht sicherer behaupten zu können, als wenn er einen ihm vollkommen ergebenen, angesehenen Mann, der auch ein rüstiger Kämpfer wäre, an diese Stelle setzte. Dazu schien ihm Gregorius der passendste. Weit entfernt, darin eine Demüthigung für seinen Freund zu sehen, hielt es Basilius vielmehr für eigenwilligen Kaltsinn und Trägheit, daß sich Gregorius seinem Ansinnen widersetzte;[2]) und so wurden sich beide Freunde eine Zeitlang entfremdet, indem keiner selbstverleugnend in die Ansichten und Absichten des andern einzugehen geneigt war.

Basilius kam, um den Gregorius wirklich zum Bischof von Sasima zu weihen, nach Nazianz.[3]) Die vereinigten Bitten seines Vaters und Freundes überwältigten endlich den Gregorius, das ihm so Widerwärtige geschehen zu lassen. Die Rede, welche er bei dieser Gelegenheit, vermüthlich in der nazianzenischen Kirche, in Gegenwart seines Vaters und mehrerer Bischöfe hielt, beginnt mit den Worten: „Abermals ist eine Weihe und der Geist über mich gekommen, und abermals gehe ich traurig und niedergeschlagen einher.“ Er gesteht sodann, daß ihn die Erscheinung des Geistes mehr erschreckt, als erfreut, und daß er einige Zeit nöthig gehabt habe, sich von der Ueberraschung zu erholen, daß er aber jetzt bereit sey, sich den Anforderungen des Geistes zu überlassen, und sich zum Dienst für das Wohl seiner Gemeinde ganz hingeben wolle.[4])

---

1) Gregor. Carm. de vita sua. V. 386—486. p. 7 u. 8.

2) Gregor. Epist. 32. al. 23. p. 796. *Ἐγκαλεῖς ἡμῖν ἀργίαν καὶ ῥαθυμίαν, ὅτι μὴ τὰ σὰ Σάσιμα κατειλήφαμεν, μηδὲ ἐπισχοπῶς κινούμεθα.* Ueberhaupt sind über das ganze Verhältniß der 31. u. 32te Brief Gregors p. 795—797. zu vergleichen.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 386. p. 7.

4) Orat. IX. p. 234—238. Unter andern sagt Gregor auch p. 237: *οὐκ ἐπείσθημεν, ἀλλ' ἐβιάσθημεν.* Auf das temporäre Episkopat des Gregorius zu Sasima beziehen sich überhaupt die 9., 10. u. 11. unter seinen Reden. In der 10. Rede §. 4. p. 241. findet sich auch eine interessante Stelle über die Gebräuche bei der Bischofsweihe: *Διὰ τοῦτο* (sagt Gregor zu dem ihn weihenden Basilius) *εἰς μέσον ἄγεις, καὶ ὑποχωροῦντος λαμβάνῃ, καὶ παρὰ σεαυτὸν καθίζεις· — — διὰ τοῦτο χρίεις ἀρχιερέα, καὶ περιβάλλεις τὸν ποδήρη, καὶ περιτίθης τὴν κίδαριν, καὶ προσάγεις*

Bald zeigte sich das mißliche Verhältniß noch deutlicher, in welches Gregorius als Bischof von Sasima gestellt war. Anthimus von Tyana wollte die Wahl nicht anerkennen und äußerte sich darüber sehr hart gegen Gregorius, kam auch bald darauf in Begleitung einiger Bischöfe nach Nazianz, unter dem Vorwand, den Vater Gregorius zu besuchen, in der That aber, um den Sohn durch sanfte und herbe Worte, durch Schmeicheleien und Drohungen dahin zu bringen, daß er ihn als seinen Metropoliten anerkenne. Allein Anthimus mußte unverrichteter Sache wieder abziehen und war beim Abschied so erzürnt, daß er dem jüngeren Gregorius Verrätherei am Wohl der Kirche vorwarf.[1]) Zuletzt wollte ihn Anthimus noch als Vermittler zwischen sich und Basilius gebrauchen, eine Rolle, wodurch es Gregorius wieder mit Basilius verdarb, so daß der von allen Seiten bedrängte Bischof von Sasima am Ende keinen Ausweg mehr wußte und voll Ueberdruß über diese kirchlichen Unordnungen und Mißhelligkeiten in eine Einöde entfloh.

Es ist zweifelhaft, ob sich Gregorius je wirklich nach Sasima begeben und die Verwaltung des dortigen Bisthums angetreten habe. Nirgends wird es ausdrücklich berichtet.[2]) Auch konnte man in der That über die Vollgültigkeit der Wahl Bedenken tragen, weil sie im Grunde allein von Basilius herrührte und weder durch einen Ausspruch der Provinzialbischöfe, noch der Gemeinde zu Sasima vollkommene Kraft und Sanction erhalten hatte.

τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς πνευματικῆς ὁλοκαυτώσεως, καὶ θύεις τὸν μόσχον τῆς τελειώσεως, καὶ τελειοῖς τὰς χεῖρας τῷ πνεύματι, καὶ εἰσάγεις εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἐποπτεύσοντα.

1) Greg. Epist. 33. p. 797. Das Resultat dieser Unternehmung des Anthimus spricht Gregor mit den Worten aus: *τέλος ἀπῆλθεν ἄπρακτος, πολλὰ περιπνεύσας, καὶ Βασιλισμὸν ἡμῖν, ὡς Φιλιππισμὸν ἐγκαλέσας.* Wie man in Griechenland einzelne Männer und selbst das delphische Orakel beschuldigte, durch Bestechung für die Parthei des macedonischen Philippus und gegen das Interesse des freien Vaterlandes gewonnen zu seyn, so beschuldigt hier Anthimus den Gregorius des Verrathes der kirchlichen Rechte aus Partheilichkeit für Basilius. Jenes nannte man *Φιλιππίζειν, Φιλιππισμός*, dieses analog *Βασιλίζειν, Βασιλισμός*. Aehnlich waren auch andere griechische Worte älterer und jüngerer Zeit gebildet, z. B. *Κυβελίζειν, Κασσανδρίζειν, Ἀντιγονίζειν, Σελευκίζειν*. Vergl. darüber Valkenarii oratt. III. Lugd. Batav. 1784. p. 254. sqq. und Reiskii Index Graecit. Demosth. p. 785. u. a.

2) Vielmehr scheint die Stelle Carmen de vit. s. V. 530. p. 9. gerade das Gegentheil zu beweisen:

Τῆς μὲν δοθείσης οὐ δόλως ἐκκλησίας
Προσεψάμην, οὐδ' ὅσσον λατρείαν μίαν
Προσενεγκεῖν, ἢ συνεύξασθαι λαῷ,
Ἡ χεῖρα θεῖναι κληρικῶν ἑνὶ γέ τῳ.

Man nimmt gewöhnlich an, der einzige Grund, warum Gregorius dieses Bisthum ausgeschlagen habe, sey gekränkter Ehrgeiz gewesen, und er selbst hat zu dieser Ansicht Veranlassung gegeben, indem er von Sasima so verächtlich spricht, als ob es ganz unter seiner Würde wäre, als Bischof dahin zu gehen; allerdings eine unevangelische Gesinnung, wenn sie der einzige Beweggrund seiner Weigerung war. Allein übersehen wir doch auch nicht seine heiligen Versicherungen, daß er, bei tiefeingepflanzter Neigung zum ruhig beschaulichen Leben, jedesmal ein inneres Widerstreben empfunden, wenn er an die Uebernahme eines geistlichen Amtes mit seinen mannichfaltigen Pflichten gedacht habe; ein Widerstreben, welches sich in diesem Falle fast bis zum Schauder steigern mußte, wenn er überlegte, daß dieses Amt ihn zugleich in die Streitigkeiten zweier eifersüchtigen Bischöfe verwickeln würde. Bloße Trägheit darf man diese Abneigung Gregors gegen kirchliche Thätigkeit nicht nennen; Liebe zur Einsamkeit und Contemplation war ihm angeboren, anerzogen. Wohl hätte er sie überwinden sollen, aber die Begriffe des Zeitalters zeigten ihm zugleich das als das ehrwürdigste und heiligste Leben, was so ganz mit der Neigung seiner Natur übereinstimmte. Und zuletzt dürfen wir wenigstens fragen: war denn nicht wirklich Gregorius einer vorzüglicheren Stelle würdig, als dieses dürftigen, unruhigen, zu einem wahren Zankapfel gewordenen Bisthums? Konnte er nicht anderswo mehr wirken, als auf dem Vorposten gegen Anthimus, unter dem rohen Volke zu Sasima?

Gregorius war vor dem Bisthum Sasima in einsame Gebirge entflohen.[1] Sein Vater verfolgte ihn mit den dringendsten Bitten, die ihm zugetheilte Stelle anzutreten. Der Sohn widersetzte sich standhaft.[2] Als aber nun der greise Vater ihn flehentlich bat, daß er nach Nazianz kommen und die Verwaltung des dortigen Bisthums theilen möchte, konnte Gregorius der väterlichen Liebe nicht länger widerstehen.[3] Seine Gegenwart war dem Vater um so mehr Bedürfniß, da es unter Valens Regierung, der eben kurz vorher einen starken Angriff auf die orthodoxen

---

1) Dieß sagt er selbst Carm. de vita s. V. 490. p. 8.

Πάλιν φυγάς τις καὶ δρομαῖος εἰς ὄρος,
Κλεπτῶν φίλην δίαιταν, ἐντρύφημ' ἐμόν.

Gregorius Presbyter dagegen sagt (in Vita Greg. Naz. p. 139), er sey *εἰς φροντιστήριον ἀσθενῶν* entflohen. Welchen historischen Grund er dazu hatte, läßt sich nicht beurtheilen. Beide Angaben können auch wohl vereinigt werden.

2) Carm. de vita s. V. 495. p. 8.

3) Carm. de vita s. V. 497—525. p. 8 u. 9.

Kirchen [1]) dieser morgenländischen Gegenden gemacht hatte, so viel zu kämpfen gab. [2]) Gregorius kehrte also im J. 372 wieder in seine alten Verhältnisse zurück, und trat mit einer merkwürdigen Rede, die uns recht klar seine damalige Stimmung bezeichnet, unter der Gemeinde auf. „Kommt mir zu Hülfe, redet er seine Zuhörer [3]) an, da ich von meiner inneren Sehnsucht und vom Geiste fast zerrissen werde; jene Sehnsucht nämlich drängt mich zur Flucht, zur Einsamkeit in den Gebirgen, zur Ruhe der Seele und des Körpers, zur Abziehung des Geistes von allem Sinnlichen und zur Einkehr in mich selbst, um ganz ungetrübt mit Gott umzugehen und von den Strahlen seines Geistes rein durchdrungen zu werden .... dieser aber, der Geist nämlich, will mich mitten ins Leben führen, um dem Gemeinwohl zu dienen, und andere fördernd mich selbst zu fördern, Licht zu verbreiten, und Gott zuzuführen ein Volk zum Eigenthum, [4]) ein heiliges Volk, ein königliches Priesterthum [5]) und sein in Vielen wieder gereinigtes Ebenbild. Denn wie ein ganzer Garten mehr ist als eine Pflanze, und der ganze Himmel mit allen seinen Schönheiten herrlicher als ein Stern, und der ganze Körper vor-

---

1) Besonders Cappadocien blieb unter dem Einfluß bedeutender Lehrer dem nicänischen Glauben getreu, so daß Gregor sagen konnte, dieses Land werde allgemein als πίστεως ἔρεισμα angesehen. Carm. adv. Episc. V. 94. p. 12.

2) Einen sehr merkwürdigen Angriff machte Valens, nachdem ihm schon vieles gelungen war, gegen Ende des J. 371 auf die katholischen Gemeinden Cappadociens, besonders der Hauptstadt Cäsarea, um sie mit Gewalt zum Arianismus zu nöthigen. Er befürchtete von dem Muthe und Eifer des Basilius einen besonders kräftigen Widerstand, und hatte sich daher den Kampf mit ihm bis zuletzt aufgespart. Interessante (wiewohl erst kritisch zu reinigende) Erzählungen dieses Kampfes, aus welchem doch zuletzt Basilius als Sieger hervorging, geben uns als Augenzeugen Gregorius v. Naz. (Orat. XLIII. 47. p. 805 seqq.) und von Nyssa (advers. Eunom. Lib. 1. T. II. p. 313.), und etwas davon abweichende Theodoret IV. 19. — Sokrates IV. 26. — Sozomenus VI. 16. Obwohl Gregor während dieser Streitigkeiten in Cäsarea war, und seinen Freund unterstützte, so ist uns doch kein eigenthümlicher Zug von seiner damaligen Thätigkeit aufbehalten. Nur das erzählt er uns selbst, daß er, als Valens schon den Befehl des Exils gegen Basilius unterzeichnet hatte (ein Befehl, der jedoch nicht in Vollzug gesetzt wurde), bereit war, seinen Freund in die Verbannung zu begleiten. Orat. XLIII. 54. p. 809. Die Erzählung des Ganzen gehört in das Leben des Basilius und macht eine der lichtvollesten Parthieen in demselben aus. — Als Valens nach Cäsarea zog oder von da zurückkehrte, suchte er auch in Nazianz dem Arianismus die Oberhand zu verschaffen, fand aber auch da von Seiten des älteren und jüngeren Gregorius kräftigen Widerstand. Leider ist dieß nur im Allgemeinen von Gregorius berührt. Orat. XVIII. 37. p. 358.

3) Orat. XII. 4. p. 250.

4) Tit. II, 14.

5) 1 Petr. II, 9.

züglicher als ein Glied, so ist auch vor Gott die ganze wohleingerichtete Kirche besser als ein Wohlgeordneter, und man muß überhaupt nicht blos auf das Seinige sehen, sondern auch auf das, was der Andern ist. So hat auch Christus gethan, der sich, obwohl er in seiner ihm eigenen Würde und Göttlichkeit bleiben konnte, nicht blos selbst erniedrigte bis zur Knechtsgestalt, sondern auch, alle Schmach verachtend, den Kreuzestod erduldete, um durch seine Leiden die Sünde zu tilgen, und durch seinen Tod den Tod zu tödten." In der Folge entwickelt der Redner, wie es ihm das Sicherste schiene, sowohl jener Sehnsucht nach beschaulicher Einsamkeit, als diesem ihn aufregenden und ins thätige Leben ziehenden Geiste etwas zu gestatten, indem er weder den heiligen Dienst ganz fliehe, noch auch eine Last auf sich nähme, die seine Schultern nicht zu tragen vermöchten. Er erbietet sich also, die Sorge für die Gemeinde mit seinem Vater zu theilen, indem er bescheiden hinzufügt, er wolle versuchen, diesem kräftigen, hochfliegenden Adler als ein nicht ganz unähnlicher Abkömmling zu folgen.

10. Häusliche Unglücksfälle des Gregorius.

Absichtlich wurde der Faden der Erzählung bis hierher fortgeleitet, weil die eben erzählten Begebenheiten in einem fortdauernden inneren Zusammenhang stehen; jetzt aber müssen wir den Blick wieder zurückwenden, und um der Vollständigkeit willen noch einige häusliche Begegnisse nachholen. Es ist vorerst einiges über den Bruder des Gregorius zu sagen.

Cäsarius hatte sich, wie bemerkt, als Julian den persischen Feldzug antrat, in den Schoos seiner Familie zurückgezogen. Doch kehrte er nach dem Tode Julians wieder an den Hof zurück und wurde auch von den folgenden Kaisern Jovian und Valens mit Ehren überhäuft. [1]) Der letztere gab ihm sogar ein Staatsamt, wahrscheinlich die Schatzmeisterstelle in Bithynien. [2]) Die

1) Greg. Orat. VII. 14. p. 207.

2) Gregorius drückt sich darüber so aus: *Διέτριβε μὲν ἐν τῇ Βιθυνῶν, τὴν οὐ πολλοστὴν ἀπὸ βασιλέως διέπων ἀρχήν. ἡ δὲ ἦν ταμιεύειν βασιλεῖ τὰ χρήματα, καὶ τῶν θησαυρῶν ἔχειν τὴν ἐπιμέλειαν.* Orat. VII. 15. p. 207. Genauere Untersuchungen über das Amt des Cäsarius haben Gothofredus und Tillemont u. a. angestellt. S. des letzteren Memoir. p. 5 à l'hist. eccles. t. IX. p. 700 seqq. u. Fabric. bibl. gr. vol. VIII. p. 436. ed. Harl.

Stadt Nicäa, wo er seinen Sitz hatte, wurde im Jahr 368 von einem furchtbaren Erdbeben, dem größten, dessen man sich damals erinnerte, heimgesucht und großentheils zerstört. Cäsarius war einer von den Wenigen, die ihr Leben retteten, doch nicht ohne Beschädigung und mit bedeutendem Vermögensverlust. [1]) Gregorius und Basilius benutzten diese Gelegenheit, um den ihnen so theuren, von sichtbarer Todesgefahr befreiten Mann dazu zu bewegen, dem weltlichen Leben und dem Staatsdienste gänzlich zu entsagen, und in der Zurückgezogenheit allein dem Heil seiner Seele zu leben. [2]) Cäsarius verkannte es auch nicht, daß ihn göttliche Hülfe der Gefahr entrissen habe, und entschloß sich, dem schützenden Gott sein ganzes übriges Leben zu weihen. Aber als er eben, diesen Entschluß auszuführen, ins Privatleben zurückkehren wollte, überraschte ihn nach kurzer Krankheit der Tod; im J. 368 oder zu Anfang des Jahrs 369. [3]) Doch war er noch kurz vor seinem Ende getauft worden. Gregorius verlor in seinem Bruder einen ihm wahrhaft theuren Freund; und er war von Cäsarius hinwiederum verehrt worden wie ein Vater. [4]) Sie waren sich wechselseitig Bedürfniß geworden; Cäsarius entfernte stets von seinem Bruder so viel wie möglich die Sorgen und Mühen des äußeren Lebens, und empfing dafür von Gregorius höhere und unsichtbare Güter. Der Schmerz, welchen dem Gregorius der Tod seines Bruders verursachte, [5]) wurde durch die ihn begleitenden Umstände noch erhöht. Der unbeweibte Cäsarius hatte sein wahrscheinlich bedeutendes Vermögen den Armen vermacht. [6]) Als Gregorius den letzten Willen des Bruders vollziehen wollte, fand sich, daß ränkevolle Menschen sich des Vermögens bemächtigt hatten. Er klagt darüber unter andern sehr rührend in einem Briefe [7]) an den Statthalter Sophronius,

---

1) Orat. VII. 15. p. 207. Carm. de reb. suis. V. 174. p. 34.
Χρήματα δ' ὅσσ' ἐπέστατο, τὰ μὲν λάβε γαῖα χανοῦσα
Νικαίης βρασμοῖσιν ὅτ' ἤριπεν κ. τ. λ.

2) Gregor. Epist. 19. al. 50. p. 778. Basil. M. Epist. 26. III. p. 105.

3) Orat. VII. 15. p. 208.

4) Das liebevolle Verhältniß der beiden Brüder schildert Gregorius besonders schön und herzlich Carmen de rebus suis. V. 219—222. p. 35.

5) Er spricht diesen Schmerz sehr stark in den beiden Stellen seiner Gedichte Carm. de vit. s. V. 368. p. 6. u. Carm. de reb. s. V. 203. p. 35. aus.

6) Des Cäsarius letzte Willensmeinung in Beziehung auf sein Vermögen war: *τὰ ἐμὰ πάντα βούλομαι γίνεσθαι τῶν πτωχῶν.*

7) Epist. 18. al. 32. p. 718.

den er um Recht und Hülfe bittet. „Der treffliche, kenntnißreiche [1]) Cäsarius, sagt er, der einst so viele Freunde hatte und auch dein Freund war, liegt nun im Tode da, freundlos, verlassen, erbarmenswerth, kaum eines bischen Myrrhe gewürdigt, oder wenn ihm das auch zu Theil wird, kaum einer armseligen Umhüllung. Wahrlich! es ist viel, wenn man sich seiner noch so erbarmt. Seine Feinde aber sind, wie ich höre, über ihn hergefallen und haben mit Gewalt sein Vermögen da und dorthin an sich gerissen, oder stehen im Begriff es zu thun. Und da ist niemand, der ihnen wehre; — ich bitte dich, dulde doch diese Dinge nicht; sondern traure und zürne mit uns, und bewähre dich als Freund des todten Cäsarius!" Welche Wirkung dieser Brief hervorbrachte, so wie überhaupt der Ausgang der Sache ist uns unbekannt. [2])

Als in der Folge die irdischen Reste des Cäsarius zu den Gräbern der Märtyrer hingetragen wurden, folgte auch die Mutter Nonna dem Zuge, nicht im Trauerkleide, sondern im weißen Gewande festlicher Freude; [3]) sie erkannte die christliche Bedeutung des Todes, als einer Geburt zum höheren Leben, und überwand ihre Trauer durch heilige Psalmgesänge. Zur Milderung seines eigenen Schmerzes und um das Andenken des Verstorbenen zu ehren, widmete Gregorius bei dieser Gelegenheit seinem Bruder

---

1) Bekanntlich schreibt man dem Cäsarius, der nach dem Zeugniß seines Bruders Gregorius (s. bes. Gregor. Carm. 58. in Muratorii Anecdot. Gr. p. 53) nicht blos ein trefflicher Arzt, sondern auch ein Mann von allgemeiner wissenschaftlicher Bildung war, eine Sammlung theologischer und philosophischer Fragen in vier Dialogen (Dialogi IV. sive Quaestiones theolog. et philosoph. CXLV.) zu, welche wir noch besitzen, und welche in den lateinischen Ausgaben der Werke Gregors von Leunclavius und Billius lateinisch, in dem Auctuarium Biblioth. Patr. Paris. 1624. von Fronto Ducäus griechisch und lateinisch herausgegeben und dann noch mehrmals (z. B. Biblioth. Patr. Paris. 1644. t. XI.) abgedruckt ist. Obwohl nun Suidas (sub voce *Καισάριος*) den Cäsarius als Urheber einer Schrift *κατὰ Ἑλλήνων* nennt, und noch bestimmter Photius (Bibl. cod. 210.) ihm die bezeichneten theologischen und philosophischen Untersuchungen zuschreibt, so haben sich doch die meisten kritischen Forscher der neueren Zeit dahin vereinigt, dem Cäsarius diese Schrift aus inneren Gründen abzusprechen. Man sehe *Tillemont* Mem. t. IX. p. 701. *Oudinus* in Comment. de Scriptt. eccl. ant. t. 1. p. 543. *Cave* Hist. liter. Vol. 1. p. 249. Schröckh 13ter Th. p. 317. und die vollständigsten literärischen Nachweisungen in *Fabricii* Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 435. ed. Harl. — Eine besondere Ausgabe dieser Quaestiones hat man von Elias Ehinger, Augsburg 1626.

2) Mehrere Nachweisungen hierüber findet man bei *Tillemont* Memoir. p. s. à l'hist. eccl. t. IX. p. 377 ff.

3) Orat. VII. 15. p. 208. — — *μητρὸς λαμπροφορίᾳ τῷ πάθει τὴν εὐσέβειαν ἀντεισαγούσης. . . .*

eine Lobrede,[1]) aus welcher wir eine Stelle ausheben, die wohl vorzüglich zur Verehrung des Cäsarius als eines Heiligen Veranlassung gegeben hat.[2]) Er gelobt nämlich seinem Bruder eine jährlich wiederkehrende Gedächtnißfeier, so lange jemand von der Familie lebe, und fährt sodann fort:[3]) „Aber du göttliches und heiliges Haupt, magst im Himmel wandeln und im Schoose Abrahams ruhen, worin diese Seligkeit auch bestehe; du magst die Reigen der Engel und die strahlende Herrlichkeit der seligen Männer schauen, oder vielmehr dich selbst in ihre fröhlichen Reigen mischen und mit ihnen jubeln, über alles hier unten von oben herab lächelnd, über die sogenannten Reichthümer, über die verworfenen Ehrenstellen, über den falschen Ruhm, über den verführerischen Sinnenreiz, über den Sturm dieses Lebens, über die Verwirrung und Unwissenheit desselben, wie bei einem nächtlichen Kampfe — über das alles magst du lächeln, indem du zur Seite des großen Königs stehst, und durch das von ihm ausstrahlende Licht erleuchtet bist. O möchten wir doch von diesem Licht hier schon einen schwachen Strahl empfangen, soviel im Spiegel und in Bildern davon geschaut werden kann, bis wir einst zur Quelle des Ewigguten selbst gelangen und, mit reinem Sinn die reine Wahrheit erkennend, eben diesen vollkommneren Besitz und dieses reinere Schauen des Guten jenseits als Lohn erhalten für unser jetziges Mühen und Streben nach demselben. Denn das weissagen uns als das Ziel unserer Weihe die Schriften und Männer, die göttlicher Dinge kundig sind.“[4])

---

1) Es ist die bisher schon öfter angeführte 7te Rede p. 198—216. der Benedictiner-Ausgabe. S. außerdem Gregors Gedichte auf s. Bruder in Muratorii Anecdotis graec. p. 49—62.

2) Nicht nur unser Gregorius selbst, sondern auch alle Mitglieder seiner Familie werden von der katholischen Kirche als Heilige verehrt. Die griechische Kirche feiert den Gedächtnißtag des Gregorius, als eines ihrer Hauptheiligen, auf den 25. Januar. Davon ging willkührlich die lateinische Kirche ab, indem sie sein Andenken bald am 11., bald am 13. Januar, bald am 19. März feierte, zuletzt aber dahin übereinkam, seinen Gedenktag auf den 9. Mai zu verlegen, welchen dann auch das Martyrologium Romanum als seinen Geburtstag angiebt. Der Gedächtnißtag des Vaters Gregorius ist am 1. Januar, der Mutter Nonna am 5. August, des Cäsarius am 25. Februar, der Gorgonia am 9. December. S. Acta Sanctor. Maj. tom. II. p. 369 und 370. Möchte das Andenken einer solchen Familie einem jeden in dem Sinne heilig seyn, daß er den christlichen Geist, der sie beseelte, auch in sich zu nähren sucht, ohne durch solche Verehrung menschlich unvollkommener Tugend von der heiligen Urquelle alles Guten, von dem, der allein gut ist, in irgend einer Beziehung abgeleitet zu werden.

3) Orat. VII. 17. p. 209.

4) Orat. VII. 17. p. 209. — *ὅπερ δὴ τῆς ἡμετέρας τέλος μυσταγωγίας βίβλοί τε καὶ ψυχαὶ θεολόγοι θεσπίζουσιν.*

Ungefähr um dieselbe Zeit, jedoch etwas später verlor Gregorius auch seine Schwester Gorgonia, die er nach ihrem Tode ebenfalls durch eine Lobrede [1]) ehrte. Er schildert uns diese tüchtige Hausfrau und fromme Christin auf eine ganz ähnliche Weise, wie seine Mutter. Uns genügt es, indem wir zur vollständigeren Charakteristik derselben auf die Leichenrede verweisen, statt alles andern eine kurze Erzählung ihres Todes zu geben, der ihren Wandel vor Gott bewährte. Sie hatte schon lange Lust, abzuscheiden und bei Christo zu seyn. Die Sehnsucht nach dem Tode erzeugte in ihr ein Vorgefühl desselben und, wie Gregor berichtet, [2]) selbst eine bestimmte Ahnung der Zeit, wann er eintreten würde. Obgleich ihr ganzes Leben eine fortgehende Heiligung gewesen war, so empfing sie doch nach der Sitte jener Zeiten das äußerliche Zeichen derselben, die Taufe, erst am Schlusse des Lebens. Als der Tag, an dem sie ihr Ende vorauszuahnen glaubte, herannahte, bereitete sie sich, wie auf einen Festtag, versammelte um ihr Lager ihren Gatten, ihre Kinder und Freunde, und nahm von ihnen nach erhebenden Gesprächen über ein besseres Leben Abschied. Alle, selbst die alte Mutter, standen um ihr Sterbebette in stillem Schmerz. Es war, als ob eine heilige Handlung gefeiert würde. [3]) Ein Geist der Ruhe und Gottergebenheit schwebte über allen. Die Sterbende schien nicht mehr zu athmen, und alle glaubten sie todt. Da bewegten sich noch einmal ihre Lippen und hauchten mit dem Geiste die Worte eines frommen Lobgesangs aus; sie starb mit den Worten des vierten Psalms: „ich liege und schlafe ganz mit Frieden.“ [4])

---

1) Orat. VIII. p. 218. *Εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν ἐπιτάφιος.*

2) Orat. VIII. 19—23. p. 230—232.

3) Orat. VIII. 22. p. 231 seqq.

4) Ps. IV, 9. Dieß war auch ein Lieblingsvers Luthers, besonders gegen Ende seines Lebens. Mathesius erzählt davon in seiner 14ten Predigt: „Aus Koburg schrieb er (Luther) an Ludwig Senffel (einen trefflichen, kernhaften Tonsetzer), daß er ihm ein gutes Requiem setzen sollte. Unter andern erwähnet er, er habe von Jugend auf den Vers im 4ten Ps. lieb gehabt, nun werden ihm diese Wort von Tag zu Tag lieber, weil ers verstehe und sich alle Stund zum Sterben rüste — — darum er nun gern diesen Gesang singen und hören wolle: ich lieg und schlafe ganz mit Frieden.“

11. Oeffentliche Thätigkeit des Gregorius als Gehülfe seines Vaters zu Nazianz.

Gregorius hatte sich zur Unterstützung seines alten Vaters im Bischofsamt unter der Bedingung verbindlich gemacht, daß es ihm nach dem Tode desselben vollkommen frei stünde, dieses Geschäft wieder aufzugeben. Als Gehülfe des Vaters war er sehr thätig und trat bei wichtigen und schwierigen Veranlassungen als Redner auf. Mehrere seiner Vorträge aus dieser Zeit sind uns aufbewahrt und mögen, um die verschiedenen Richtungen seiner Thätigkeit zu bezeichnen, hier erwähnt werden.

Eine der ersten öffentlichen Handlungen, welche der neue Bischof Gregorius (denn Bischof war er doch nun einmal, wenn er gleich die Verwaltung seines eigentlichen Bisthums nicht übernommen hatte) verrichtete, war, daß er den Eulalius an die Stelle eines vertriebenen ketzerischen Bischofs in Doare, einer kleinen Stadt des zweiten Cappadociens, einführte. Er hielt bei dieser Gelegenheit eine kurze, aber sehr zweckmäßige Rede,[1] worin er vorzüglich die von inneren Unruhen bestürmte und von äußeren Uebeln bedrohte Gemeinde zum Frieden und zur Eintracht ermahnt. Er hofft von der Wirksamkeit des neuen Bischofs, den er als einen trefflichen und geprüften Hirten schildert, das Beste, bereitet denselben aber auch auf große Schwierigkeiten vor. Ermuthigend sind die Worte, die er zu ihm spricht:[2] „So tritt nun herzu, bester, trefflichster der Hirten, und empfange dein Volk mit uns und vor uns, dein Volk, das dir der heilige Geist in die Hand giebt, das dir die Engel zuführen, das dir um deines erprobten Lebens willen anvertraut wird; wenn du aber durch Prüfungen und Hindernisse auf den Bischofsstuhl steigst, so wundere dich deß nicht; nichts Großes wird uns zu Theil ohne Prüfung und ohne Leiden; denn nach der Natur der Dinge ist das Niedrige leicht, das Hohe schwer zu erwerben; du hast ja sagen hören, daß wir durch viele Leiden eingehen müssen zum Himmelreich. Und so sprich du auch: Wir sind in Feuer und Wasser gekommen, aber du hast uns ausgeführet und erquicket.[3] O des Wunders! Den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens die Freude.[4] Laß die Streit-

1) Orat. XIII. p. 253—255.
2) Orat. XIII. 4. p. 254.
3) Ps. 66, 12.
4) Ps. 30, 6.

süchtigen Eitles dichten und ihr Maul aufthun, wie Hunde, die uns für nichts anbellen; wir wollen nicht streiten; lehre du verehren Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den heiligen Geist, in drei Personen, in gleicher Ehre und Herrlichkeit. Den Verlorenen suche, den Schwachen stärke, den Starken bewahre.[1]) Die vollkommenste Waffenrüstung empfange von größeren Heerführern, womit du auslöschen kannst alle feurige Pfeile des Bösewichts[2]) und Gott darstellen ein Volk des Eigenthums, ein heiliges Geschlecht, ein königliches Priesterthum[3]) in Christo Jesu unserm Herrn."

Es hatte wohl mit der Besetzung dieses Bisthums von Doare eine eigene Bewandtniß; in jenen unruhigen Zeiten wurden, wie wir schon aus manchen Beispielen gesehen haben, die Bischöfe nicht immer auf ordnungsmäßigem Wege gewählt. Hier bei einer von innen und außen beunruhigten Gemeinde, von welcher eben ein, wahrscheinlich arianischer, Bischof vertrieben war, scheint sich Gregorius, vielleicht auch sein Vater, der unter den cappadocischen Bischöfen ein großes Ansehen behauptete, eine außerordentliche Maaßregel erlaubt zu haben, denn, allem Ansehen nach, wurde Eulalius eingesetzt, nicht nur ohne daß der Metropolitan von Cappadocien, Basilius, gegenwärtig war, sondern selbst ehe er seine Einwilligung zur Wahl ertheilt hatte. Darauf deutet eine Stelle der Rede[4]) hin, wo Gregorius sagt: „Ich bin nicht gekommen, um meine Verachtung gegen den großen Hirten, der jener glänzenden Stadt vorsteht, an den Tag zu legen. Ich halte ihn werth, ich erkenne ihn als mein Haupt an, ich nenne ihn heilig, auch wenn mir unrecht geschehen ist. Nur liebe er seine Kinder und sorge für die ganze Kirche. Ich wollte die Priester vermehren, nicht vermindern, die Häretiker vertilgen, nicht die Rechtgläubigen schwächen." Wahrscheinlich war das Bisthum zu Doare in einem sehr kritischen Zeitpunct von Basilius nicht schnell genug besetzt worden, und Gregorius, auf die alte Freundschaft gestützt, glaubte sich diesen, für das Wohl der Kirche vielleicht nothwendigen Eingriff erlauben zu dürfen. Daß Eulalius übrigens der Gemeinde zu Doare nicht aufgedrungen, sondern von derselben, wenigstens von einem großen Theile, gewünscht wurde, geht aus den Umständen und aus der Rede selbst hervor.

---

1) Ezech. XXXIV, 4.

2) Ephes. VI, 16.

3) 1 Petr. II. 9.

4) Orat. XIII. 3. p. 254.

Wahrscheinlich fällt in dieselbe Zeit ein längerer Vortrag des Gregorius, worin er die Wohlthätigkeit gegen Arme empfiehlt.[1]) Die Rede wurde, wie ältere und neuere Erklärer des Gregorius vermuthen, in einer von Basilius ganz nahe bei Cäsarea gegründeten höchst wohlthätigen Krankenanstalt[2]) gehalten; doch schwerlich in der Ausdehnung, wie wir sie jetzt haben, denn in dieser Gestalt gleicht sie mehr einem Aufsatze, den Gregorius ausarbeitete, um den Sinn für Wohlthätigkeit zu beleben, als einer zu mündlichem Vortrage bestimmten Rede. Die Abhandlung ist, wie sich aus dem Gegenstande ergiebt, praktischen Inhalts, sie hat manche warme und gefühlte Stellen, aber auch hie und da eine unglückliche rhetorische Ueberladung, falschen Schmuck und übertriebene Bilder, so daß gerade die Stellen, welche der Verfasser selbst vielleicht für die gelungensten hielt, ihre Wirkung auf den einfachen, unverkünstelten Leser verfehlen müssen.[3]) Das Beste war, daß Gregorius, wie es auch seine Aeltern, besonders seine Mutter, immer gethan, mehr als durch alle schöne Worte, durch die That und das lebendig erregende Beispiel Armenliebe und Mildthätigkeit empfahl.

Ferner veranlaßten einige öffentliche Unglücksfälle den Gregorius zu merkwürdigen Reden, die uns noch aufbehalten sind. Die Gegend von Nazianz wurde um diese Zeit von einer furchtbaren Dürre heimgesucht, in deren Gefolge eine verderbliche Viehseuche war, und die, wie es scheint, mit einem zerstörenden Hagelschlag endigte. Der Vater Gregorius, von den

---

1) Orat. XIV. p. 257—285. Sie ist gewöhnlich *περὶ πτωχοτροφίας*, von den Benedictinern richtiger *περὶ φιλοπτωχίας* überschrieben. Man vergleiche den 1. Paragraphen der Rede selbst, wo es heißt: *δέξασθε τὸν περὶ τῆς φιλοπτωχίας λόγον.*

2) Bald nach seiner Erhöhung auf den bischöflichen Stuhl gründete Basilius in der Nähe von Cäsarea eine ungemein nützliche Verpflegungsanstalt für Kranke, hauptsächlich für Aussätzige, die so oft in jenen Gegenden von allen verlassen und dem traurigsten Schicksale preisgegeben waren. Er nahm sich selbst der Kranken thätig an, behandelte sie wie seine Brüder, und scheute sich selbst nicht, um ihnen diese Gesinnung zu beurkunden, trotz ihres ekelhaften Zustandes, sie zu küssen. Gregor. Orat. XLIII. 63. p. 817 und 818. Die Anstalt mußte schon in ihrer Anlage bedeutend seyn, Gregor nennt sie eine neue Stadt (*καινὴ πόλις*). Nachher wurde sie auch von Valens reichlich beschenkt und überhaupt von vielen Seiten unterstützt. Sie erhielt ihrem Stifter zu Ehren den Namen Basilias. Daß die Rede Gregors in diesem Krankenhause gehalten worden sey, bezeugt ein Scholiast Gregors aus dem 10ten Jahrhunderte, der auch den Namen Basilius trägt: *τὸν προκείμενον τοῦτον περὶ φιλοπτ. λόγον ἐν τῷ πτωχείῳ ἐκπεφωνῆσθαι φασὶ, τῷ ἐν Βασιλειάδι.* Dasselbe, nur nicht so bestimmt, wiederholt auch der Scholiast des 11ten Jahrhunderts Nicetas. Vergl. außerdem Gregor. Presbyter in vita Gregor. p. 142.

3) Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. Orat. XIV. 16. p. 268.

Jahren gebeugt, und vom allgemeinen Unglück zu tief ergriffen, war nicht im Stande, seine niedergeschlagenen Kinder zu trösten und zu stärken. Nach dem allgemeinen Wunsche trat deßwegen sein Sohn auf, um diese merkwürdigen Unfälle im Lichte der Religion als göttliche Schickungen zu betrachten.[1] Gregorius beginnt seine eigentliche Rede[2] mit der Frage: „Woher denn nun solche Schläge und Drangsale? und was ist ihr Grund? Etwa eine ungeordnete und unregelmäßige Bewegung des Weltalls, ein Fortgang ohne Lenker, eine blinde Unvernunft, als ob niemand dem Ganzen vorstände, und der Zufall (wie ein Automat) das alles brächte, wie die thöricht Weisen meinen, und diejenigen, welche selbst ganz besinnungslos von einem ungeordneten und finstern Geiste getrieben werden? oder wird das Weltall, so wie es anfänglich durch Vernunft und Ordnung geschaffen, gemischt und verbunden ist, so wie es wohlgeordnet sich bewegt, auf eine Weise, die allein dem bewegenden Geiste bekannt ist, wird das Weltall eben so auch nachher noch verändert und anders geordnet, gelenkt von den Zügeln der Vorsehung?" Der Redner erklärt sich natürlich für die zuletzt ausgesprochene Ueberzeugung, indem er ein ewig lebendiges Walten und Wirken der göttlichen Liebesweisheit in allen Weltverhältnissen gläubig festhält.

Gregorius erblickt in allem Unglück eine unmittelbare Anordnung Gottes, und es ist seine Hauptabsicht, den Sinn der Zuhörer dahin zu lenken, daß sie dasselbe als ein göttliches Erziehungs- und Heiligungsmittel ansehen, und das vorübergehende irdische Uebel gering schätzen möchten gegen die ewigen Güter, die ihnen eben dadurch um so näher gebracht und gewisser gemacht werden sollen. Er stellt das über die Menschen verhängte Unglück allerdings zum Theil als eine Strafe, ganz besonders aber auch als eine Erweisung der göttlichen Liebe zur Besserung der Sünder dar, die er sofort zur Buße und Bekehrung aufruft. Wie erhebend ist in dieser Beziehung sein Bekenntniß und sein Gebet:[3] „Wir haben ja gesündigt und sind leider gottlos gewesen und haben gethan wider alle deine Gebote.[4] Wir haben unwürdig unseres Berufes und des Evangeliums Christi, unwürdig seiner heiligen Leiden und seiner für uns übernommenen Erniedrigung gelebt; wir sind eine

---

1) Orat. XVI. p. 299—315. *Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης.*

2) Orat. XVI. 5. p. 302.

3) Orat. XVI. 12. p. 308.

4) Baruch. II. 12.

Schande geworden für deinen lieben Sohn. Priester und Volk, wir sind auf dieselbe Weise abgefallen. Wir sind alle abgewichen und allesammt untüchtig; da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer.[1]) Wir haben uns deine Erbarmung und deine Liebe, wir haben uns das herzliche Mitleid unseres Gottes durch unsere Sünde und die Schlechtigkeit unserer Rathschläge abgeschnitten. Du bist mild, aber wir haben unrecht gethan. Du bist langmüthig, aber wir sind der Schläge würdig, wir erkennen deine Güte, wenn wir auch unverständig sind. Wir sind nur wenig für unsere Sünden gegeißelt worden." Und sodann:[2]) „Freilich wäre es besser, wenn wir einer solchen Reinigung gar nicht bedürften und nicht erst geläutert würden, wenn uns nämlich unsere ursprüngliche Würde geblieben wäre, zu der wir vermöge unserer irdischen Erziehung wieder hinstreben, und wenn wir des Lebensbaumes nicht verlustig gegangen wären, durch den bittern Genuß der Sünde: aber es ist doch besser, daß die Sünder wieder zurückkehren, als daß die Gefallenen nicht gezüchtigt und dadurch erzogen würden. Denn, wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und die Rüge ist ein Beweis väterlicher Gesinnung. Die Seele, welche nicht ermahnt und gestraft wird, wird auch nicht geheilt.[3]) Also gezüchtigt zu werden ist nicht schlimm, aber durch Züchtigung nicht klug zu werden, das ist das Schlimmste."

Ein andermal scheint die Einwohner von Nazianz ein noch größeres Uebel bedroht zu haben. Sie hatten sich, wir wissen nicht, durch welche Ursache, den Zorn des kaiserlichen Statthalters oder militärischen Befehlshabers zugezogen, der so aufgebracht war, daß er der Stadt eine schwere Strafe drohte. Die Bürger waren sehr bestürzt und wendeten sich an ihren geistlichen Vorsteher. Dieser hielt eine Rede, um die Gemüther von beiden Seiten zu beruhigen, seine erschreckte Gemeinde zu stärken und den erzürnten kaiserlichen Beamten zu

---

1) Ps. XIV. 3.

2) Orat. XVI. 15. p. 310.

3) *Ψυχὴ πᾶσα ἀνουθέτητος, ἀθεράπευτος* — oder, wie es ein weiser Dichter des Alterthums ausdrückt: *ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.* Wie wohlthätig die Strafen des gegenwärtigen Lebens, die immer zugleich Besserungsmittel sind, in Vergleichung mit den zukünftigen Strafen seyen, macht Gregor. Orat. XVI. 7. p. 304. bemerklich: „die (zu große) Schonung im gegenwärtigen Leben würde uns dem zukünftigen Gerichte überliefern; und so ist es besser, jetzt gestraft und dadurch gereinigt, als jenen Qualen übergeben zu werden, da nicht mehr die Zeit der Reinigung, sondern der Strafe ist."

besänftigen.[1]) Besonders merkwürdig ist in dieser Rede die furchtlose Geradheit und Würde, mit welcher Gregorius als Bischof zu dem weltlichen Machthaber spricht. Er sagt unter andern, indem er den (wahrscheinlich mit Begleitung) in der Kirche anwesenden Beamten anredet: „Aber werdet ihr auch meine freimüthige Rede annehmen? Wohl unterwirft euch das Gesetz Christi meiner Gewalt und meinem Richterstuhl. Denn auch wir herrschen; ja ich will hinzusetzen, wir haben eine höhere und vollkommnere Herrschaft.[2]) Oder soll der Geist dem Fleische nachstehen und das Himmlische dem Irdischen? So wirst du denn auch, ich weiß es, meine Freimüthigkeit wohl aufnehmen, weil du ein heiliges Schaaf meiner heiligen Heerde bist, ein Zögling des großen Hirten, weil du auf die rechte Weise vom himmlischen Geiste geleitet wirst, und, wie wir, vom Lichte der heiligen und seligen Dreieinheit erleuchtet bist. Mit Christo herrschest du, mit Christo verwaltest du dein Amt; von ihm hast du dein Schwerdt, nicht zum wirklichen Gebrauch,[3]) sondern zum Drohen; o so bewahre es auch als ein reines Weihegeschenk dem, der es dir gegeben hat. Du bist ein Ebenbild Gottes, aber du gebietest auch über solche, die das Ebenbild Gottes tragen. Ehre die Verwandtschaft, scheue das Urbild, halte es mit Gott, nicht mit dem Herrn der Welt, mit dem milden Beherrscher, nicht mit dem bittern Tyrannen. Ahme die Menschenliebe Gottes nach, denn das ist es vor allem, was der Mensch Göttliches hat, wohlzuthun. Du kannst jetzt ohne Mühe zum Göttlichen gelangen,[4]) versäume diese schickliche Zeit zur Vergöttlichung nicht.“ Wirklich scheint auch der Vortrag des Gregorius seinen Zweck nicht verfehlt zu haben.[5])

---

1) Orat. XVII. p. 317—326.

2) Der Unbefangene wird hier schwerlich Ausdrücke hierarchischer Gesinnungen erblicken; denn Gregorius spricht nicht von äußerer Gewalt und Herrschaft, sondern von der durch eine höhere Bestimmung erzeugten höheren geistigen Würde. Es ist in demselben Sinn, wenn Erasmus in einer schönen Parallele den Geistlichen mit dem König vergleicht, und dem ersteren den Vorzug zuspricht. Ecclesiast. sive de ratione concionandi lib. 1. p. 67 seqq. edit. Basil. Seine Behauptung ist: Caeterum si res ipsas justa pensemus trutina, nullus est rex tam magnificus, quatenus *rex* est, quin sit infra dignitatem, non dicam episcopi, sed *vicani pastoris*, quatenus *pastor* est.

3) Gregorius scheint also die Todesstrafe verworfen zu haben.

4) Eigentlich: Gott werden — *ἔξεστί σοι θεὸν γενέσθαι μηδὲν πονήσαντι.*

5) Ungefähr in diese Zeit oder etwas später fallen auch die Verhandlungen, welche Gregor mit zum Wohle seiner Gemeinde und seiner Geistlichen mit dem kaiserlichen Steuerbeamten Julian hatte, worüber etwas Genaueres zu sagen, später eine schicklichere Gelegenheit seyn wird.

12. Tod des älteren Gregorius und seiner Gattin Nonna. Der jüngere Gregorius zieht sich nach Seleucia zurück.

Die mitgetheilten Beispiele zeigen, daß Gregorius nicht unwürdig seinem Vater als Gehülfe zur Seite stand. Indeß war jetzt die Zeit gekommen, daß der alte Gregorius, der einem hundertjährigen Alter ganz nahe war, der 45 Jahre im Priesterstande gelebt, sein Amt treu verwaltet, und besonders unter der Regierung des Julian und Valens [1]) noch vieles durchgekämpft hatte, zur Ruhe eingehen sollte. Er endete mit einer schweren und langwierigen Krankheit, in welcher die Religion mit ihren Gnadenmitteln [2]) seine einzige Stärkung war. Er starb betend. [3]) Als das schönste Erbe hinterließ er eine Reihe guter Thaten, und eine unbegrenzte Achtung bei seiner Gemeinde. Das dauerndste und edelste Denkmal, was sein Sohn ihm setzen konnte, war die Leichenrede, [4]) worin er sein Andenken feierte. Stein und Erz wären jetzt zertrümmert und verschüttet, oder würden von den Barbaren jener Gegenden unbeachtet mit Füßen getreten, aber diese Rede wird so lange gelesen, als die griechische Literatur dauert. Es ist eine der trefflichsten, die wir von Gregorius haben, voll kindlicher Liebe gegen seine beiden Aeltern, voll Freundschaft gegen Basilius, der zum Troste des Freundes nach Nazianz gekommen, und bei der Rede gegenwärtig war. Der alte Gregorius starb wahrscheinlich im Frühling 374 und mehrere Monate später wurde die Leichenrede gehalten. Die Mutter Nonna lebte damals noch, denn sie wird vom Sohne auf eine sehr trostvolle und erhebende Weise angeredet: [5]) „das Leben, meine Mutter, und der

---

1) Greg. Orat. XVIII. 37. p. 358.

2) Orat. XVIII. 38. p. 358. *πολλάκις τῆς ἡμέρας, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὥρας ὑπὸ μόνης ἐῤῥώννυτο τῆς λειτουργίας.* Dieser Ausdruck bezieht sich doch ohne Zweifel auf den häufigen Genuß des Abendmahls? Denn von den bloßen Worten der Liturgie verstanden, scheint er nicht passend zu seyn.

3) *Ἐν τοῖς τῆς εὐχῆς ῥήμασί τε καὶ σχήμασιν.* Orat. XVIII. 38. p. 359. Betend zu sterben wurde damals, und mit Recht, als ein Beweis wahrer Frömmigkeit angesehen; später legte man höheres Gewicht darauf, im Bekenntniß des Glaubens zu sterben, den man während des Lebens ausgesprochen hatte.

4) Orat. XVIII. p. 330—362. *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα παρόντος Βασιλείου.* Früher ist schon mehreres zur Charakteristik des alten Gregorius und seiner Gattin Nonna (denn auch diese ist in der Rede verherrlicht) aus diesem Vortrage mitgetheilt. Außerdem finden sich mehrere Gedichte von Gregor auf seinen Vater in Muratori's anecdot. gracc. p. 67 bis 77. Carm. 71—81.

5) Orat. XVIII. 42. p. 361.

Tod, wie man das nennt, obgleich sie sehr verschieden zu seyn scheinen, gehen doch in einander über, und treten eines an des andern Stelle. Denn das Leben beginnt von Verderbniß, unserer allgemeinen Mutter, und geht durch Verderbniß hindurch, indem uns das Gegenwärtige immer entrissen wird, und endigt sich auch mit Verderbniß, nämlich mit der Auflösung dieses Lebens selbst; der Tod aber, welcher eine Erlösung von den jetzigen Uebeln gewährt und zu einem höheren Leben hinführt, ich weiß nicht, ob man ihn eigentlich Tod nennen sollte, da er mehr dem Namen als der That nach furchtbar ist. Ja wir scheinen ganz unvernünftig zu denken und zu empfinden, wenn wir das, was nicht furchtbar ist, fürchten, was aber gefürchtet zu werden verdient, als das Wünschenswerthere erstreben. Es giebt nur ein Leben, zum (göttlichen) Leben hinzuschauen; es giebt nur einen Tod, die Sünde; denn sie ist der Seele Verderben. Alles übrige aber, um deßwillen sich manche erheben, ist ein Traumgesicht, das uns das Wahre hinwegspielt, es ist ein verführerisches Trugbild der Seele. Wenn wir so denken, o meine Mutter, dann werden wir uns des Lebens wegen nicht überheben, noch um des Todes willen uns ängstigen. Denn was erdulden wir doch Schlimmes, wenn wir von hieraus zum wahren Leben hindurchdringen, wenn wir, aus allem Wandel, aus allem Strudel, aus allem Ueberdruß, aus aller Zinsbarkeit an das Schlechte befreit, dort seyn werden bei den ewigen, nicht mehr wandelbaren Dingen, als kleine Lichter das große Licht umkreisend!"

Diese Worte des Sohnes schienen für die Mutter, deren ganzes Leben schon eine Vorbereitung auf den Tod gewesen war, noch eine besondere Mahnung an ihr eigenes Ende zu seyn. Aller Wahrscheinlichkeit nach überlebte die hochbetagte Nonna ihren Gatten nicht lange.[1]) Sie hatte einen Tod, der ihres Lebens würdig war.[2]) Einst ging sie, ohne von Kränklichkeit

1) Zwar scheinen die Worte in dem kleinen Gedichte bei Muratori p. 114. Carm. 120: καὶ μετὰ δηρὸν μήτηρ auf eine längere Zwischenzeit zwischen dem Tode des alten Gregorius und der Nonna hinzudeuten; allein in dem Carmen de vit. s. V. 526. p. 9. spricht Gregor so von dem Tode seiner Aeltern, als ob sie ungefähr zu gleicher Zeit gestorben wären; und auch die übrigen Umstände, besonders die nicht sehr lange nach dem Tod des Vaters erfolgte Abreise Gregors aus Nazianz machen dieß wahrscheinlich.

2) Vielfache Schilderungen ihres Todes finden sich in den kleinen elegischen Gedichten Gregors, die Muratori zuerst herausgegeben hat in den Anecdotis Graecis pag. 77—110. Carm. 81—117. Vorzüglich sind zu vergleichen: Carm. 85. p. 83. Carm. 89. p. 89. Carm. 91. p. 91. Carm. 94. p. 93. Carm. 95. p. 94. Carm. 108. p. 101. Carm. 115. p. 106.

oder Alter niedergebeugt zu seyn, zum Gebet in die Kirche. Hier in der Kirche, die ihr Gatte großentheils erbaut, und vor dem Altare, wo er so lange als treuer Hirte gedient hatte, überraschte sie das Ende.[1]) Eben hielt sie sich mit der einen Hand am Altare fest, die andere erhob sie flehend zum Himmel mit den Worten: „Sey mir gnädig, mein König Christus!" — als ihr die Lebenskraft entschwand und ihr Körper entseelt vor dem Altare niedersank.[2]) Auch sie wurde allgemein betrauert, besonders von den Wittwen, Waisen und Armen, deren Trost und Hülfe sie gewesen war. Sie wurde bei den Gräbern der Märtyrer neben ihrem Gatten bestattet.[3]) Gregorius, der seine Mutter so außerordentlich geliebt hatte und nie vergaß, was er ihr an leiblicher und besonders an geistiger Pflege verdankte,[4]) ehrte die Verstorbene durch eine Reihe kleiner Gedichte, worin er ihre Frömmigkeit und ihr schönes Ende pries. In einem derselben[5]) sagt er: „Beweinet, Sterbliche! das sterbliche Geschlecht; wenn aber jemand wie Nonna betend starb, dann weine ich nicht."

Durch den Tod seines Vaters war Gregorius von der Verpflichtung das nazianzenische Bisthum zu verwalten entbunden. Er drang in die Provinzialbischöfe, die Stelle nun zu besetzen, und machte ihnen bemerklich, daß er nie durch eine ordentliche Wahl als Bischof zu Nazianz eingesetzt worden, daß es vielmehr immer seine Absicht gewesen sey, sich von allen Verbindungen und öffentlichen Geschäften frei zu machen und in die Einsamkeit

---

1) Carm. 100. p. 96. bei Muratori. Daß sie bei vollem Bewußtseyn ohne Krankheit starb, siehe Carm. 109. p. 102.

2) Carm. 104 u. 105. p. 98 u. 99. bei Murat. Am Schluß des letzteren Gedichtes heißt es:

χειρῶν ἀμφοτέρων τῇ μὲν κατέχουσα τράπεζαν
τῇ δ' ἐπιλισσομένη ἵλαθι Χριστὲ ἄναξ.

3) Carm. 92. p. 91. bei Murat.

4) Gregor bezeichnet sich auch in einem dieser Gedichte als von seiner Mutter besonders geliebt und ihr vorzüglich ähnlich, und hebt es in dieser Rücksicht hervor, daß sie ihn selbst gesäugt habe. Carm. 87. p. 82.

. . . . . τὸ δ' ἔῤῥεεν αἷμα τεκούσης
Ἀμφοτέροις ἐπὶ παισὶ, μάλιστα δὲ ῥεύματι θηλῆς·
Τούνεκα καί σε τόσοις ἐπιγράμμασι μῆτερ ἔτισα.

Auch Carm. 88. p. 89. redet Nonna den Gregor an τέκνον ἐμῆς θηλῆς. Noch wichtiger war, was Nonna für ihren Sohn in geistiger Beziehung gethan hatte, um ihm die Weihe für ein höheres Leben zu geben.

5) Carm. 116. p. 107.

zurückzuziehen.[1]) Indeß forderte es doch das Andenken an seinen Vater und die Liebe zu der eines so trefflichen Bischofs beraubten Gemeinde, dieselbe nicht sogleich in diesem verwaisten Zustande zu verlassen, und so behielt Gregor noch auf einige Zeit die Aufsicht über die nazianzenische Kirche bei, ohne sich jedoch zu förmlicher Uebernahme des Bisthums verbindlich zu machen. Diese Amtsverwaltung mußte aber unserem Gregorius um so drückender werden, da er bei seinem ohnedieß zerrütteten Körperzustande um diese Zeit noch von einer besonders gefährlichen Krankheit befallen wurde. Er scheint auf den Tod darnieder gelegen zu seyn; denn er war so schwach, daß er einen von ihm ganz ungemein verehrten Mann, Eusebius, Bischof von Samosata, der damals als eifriger Kämpfer für das nicänische Bekenntniß in die Verbannung nach Thracien wandern mußte, nicht einmal an seinem Bette sehen durfte.[2]) Nachdem sich Gregor wieder erholt hatte, faßte er den festen Entschluß, Nazianz zu verlassen; und um nicht durch eindringende Bitten an seinem Vorsatze gehindert zu werden, entfernte er sich aus seiner Vaterstadt, ohne selbst seinen Freunden etwas davon mitzutheilen. Er begab sich (im J. 375) nach Seleucia in Isaurien, als dessen Merkwürdigkeit er besonders eine berühmte, der heiligen Thekla geweihte Kirche auszeichnet.[3]) Wahrscheinlich hatte er in den Nebengebäuden dieses Parthenon, wie er die Kirche nennt, seine Wohnung.

Auch bei diesem Schritte Gregors wirkten wieder seine Scheu vor den kirchlichen Streitigkeiten jener Zeit, seine Abneigung gegen öffentliche Thätigkeit, seine Liebe zu beschaulicher Einsamkeit, verbunden mit der, damals besonders gesteigerten Kränklichkeit seines Körpers, zusammen, um einen Entschluß zu erzeugen, der vielleicht nicht ganz gebilligt, aber doch entschuldigt werden

---

1) Carm. de vit. s. V. 526—550. p. 9.

Τοῦτ' αὐτὸ φάσκων τοῖς ἐπισκόποις ἀεὶ,
Αἰτῶν τε δῶρον ἐκ βάθους τῆς καρδίας,
Στῆσαί τιν' ἄνδρα τῷ πτολίσματι σκοπόν·
Λέγων ἀληθῶς ἓν μέν, ὡς οὔπω τινὰ
Εἰληφὼς εἴην γνωρίμῳ κηρύγματι·
Τὸ δεύτερον δ' αὖ, ὡς πάλαι δεδογμένον
Εἴη φυγεῖν με καὶ φίλους καὶ πράγματα.

2) Greg. Epist. 28 u. 29. p. 792.

3) Carm. de vit. s. V. 547. p. 9.

Πρῶτον μὲν ἦλθον εἰς Σελεύκειαν φυγάς,
Τὸν παρθενῶνα τῆς ἀοιδίμου κόρης
Θέκλας . . .

kann, und am wenigsten aus einer übermüthigen Geringschätzung der kleinen nazianzenischen Gemeinde abgeleitet werden sollte.[1])

Um beschauliche Ruhe und Erholung zu genießen, hatte sich Gregorius nach Seleucia zurückgezogen. Aber auch dahin verfolgten ihn die kirchlichen Geschäfte,[2]) indem er während der Streitigkeiten und Bedrückungen unter Valens nach vielen Orten hin Rath, Trost und Stärkung geben mußte. Vermuthlich traf ihn noch in Seleucia — sein dortiger Aufenthalt dauerte wahrscheinlich bis zum J. 379 — die schmerzliche Nachricht von dem Tode seines innigst geliebten Basilius, der unter dem nicht abzuwehrenden Zudrang des Volkes von Cäsarea, das in ihm den Verlust eines Vaters betrauerte, mit den Worten des Herrn verschieden war: „In deine Hände befehle ich meinen Geist." Die Freundschaft zwischen ihm und Gregorius war freilich durch Lebensverhältnisse getrübt worden, sie hatten sich wohl einmal verkannt und mißverstanden, aber nur darum mit so bitterem Unmuth, weil sie sich im Grunde des Herzens so sehr liebten. Bald fanden sie sich wieder, und der Freund erkannte wieder das Bessere und Aechte im Freunde. Welche liebevolle Gesinnungen Gregorius für seinen Basilius auch nach dessen Tode hegte, beweisen nicht blos einige Briefe, sondern vornehmlich auch die zwei Jahre später zu Cäsarea an Basilius Grabe gehaltene Rede, worin sich die herzlichste Treue und Verehrung gegen den abgeschiedenen Freund ausspricht.[3]) In einem Briefe an Gregorius von Nyssa,[4]) den Bruder des Verstorbenen, drückt unser Gregorius seinen Schmerz ebenfalls sehr stark so aus: „Also auch das war mir noch für dieß unglückselige Leben aufbehalten, den Tod des Basilius und das Auswandern dieser heiligen Seele zu vernehmen,

---

1) Schröckh führt bei dieser Gelegenheit (K. Gesch. Th. XIII. p. 335 bis 337.) mehrere Briefe Gregors an, worin er sich wegen seines Abgangs von der nazianz. Gemeinde entschuldigt, nämlich epist. 42. p. 803. an Gregor von Nyssa, epist. 65. p. 823. an Philagrius, epist. 222. p. 909. u. epist. 225. p. 911. an Theodor, Bischof von Tyana. Allein er scheint dabei nicht mit voller Aufmerksamkeit verfahren zu seyn, sonst hätte ihm nicht entgehen können, daß sich die beiden ersteren Briefe durch ihren Inhalt als in eine spätere Zeit (nach Gregors Aufenthalt in Constantinopel) gehörig characterisiren; die beiden letzteren aber an Theodor als Bischof von Tyana geschrieben sind, welches er erst im J. 381 wurde. Die Briefe fallen alle in einen späteren Zeitpunct von Gregors Leben, da er die nazianz. Gemeinde nochmals verließ, und werden auch an der gehörigen Stelle ihre Erwähnung finden.

2) Carm. de vit. s. V. 555. p. 9.

3) Orat. XLIII. p. 770—833. Eine der merkwürdigsten Reden des Gregorius, aus der schon Mehreres mitgetheilt worden ist.

4) Epist. 37. al. 35. p. 799.

die nur von uns ausgegangen ist, um zu dem Herrn einzugehen, nachdem sie schon ihr ganzes Leben hindurch sich darauf vorbereitet hatte. Und so wurde mir außer anderem durch die schwere und gefährliche Krankheit, an der ich jetzt leide, auch das noch entzogen, seine heilige Asche zu küssen, bei dir, dem Gleichgestimmten, zu verweilen, und unsere gemeinsamen Freunde zu trösten."

Gregorius scheint sich überhaupt damals, geistig und körperlich angegriffen, oft in einem sehr trüben Gemüthszustande befunden zu haben. Ein kurzer Brief an einen Freund, den Rhetor Eudoxius,[1]) der ohne Zweifel in diese Epoche fällt, läßt uns ganz in seine trauernde Seele blicken: „Du fragst, wie es mit mir stünde? Sehr übel. Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistigen und meinen leiblichen Bruder. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, kann ich mit David sagen. Mein Körper ist kränklich, das Alter kommt über mein Haupt, die Sorgen werden immer verwickelter, Geschäfte überhäufen mich, Freunde werden untreu, die Kirche ist ohne tüchtige Hirten; das Gute vergeht, das Böse stellt sich nackt dar. Die Fahrt geht bei Nacht, nirgends eine leuchtende Fackel, Christus schläft. Was ist zu thun? O es giebt für mich nur eine Erlösung von diesen Uebeln, den Tod. Aber auch das Jenseits wäre mir furchtbar, wenn ich von dem Diesseits darauf schließen sollte."

1) Epist. 39. al. 29. p. 802.

Dritter Abschnitt.

Oeffentliche Wirksamkeit des Gregorius in Constantinopel bis zu seiner Rückkehr ins Vaterland. Vom Jahre 379—381, also etwa von Gregors neunundvierzigstem bis zu seinem einundfünfzigsten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick: Die Zeit, wann Gregor nach Constantinopel kam, läßt sich nicht ganz genau bestimmen. Es war auf jeden Fall im Jahr 379, als die Arianer noch daselbst die Oberhand hatten. Er selbst bemerkt, daß sein Aufenthalt in Constantinopel bis ins dritte Jahr gedauert habe, und da er die Stadt im Sommer 381 verließ, so muß er im Jahr 379 dahin gekommen seyn. Mit dem Anfang dieses Jahres, am 19ten Januar 379 war Theodosius, damals 33 Jahre alt, dem nicänischen Bekenntniß zugethan, auf den kaiserlichen Thron erhoben worden. Die Aussichten wurden also für die Anhänger dieses Bekenntnisses im Morgenlande günstig. Ihre Hoffnungen gingen auch schon in Erfüllung, als Theodosius am 27sten oder 28sten Februar 380 das berühmte Edict für die nicänische Glaubensregel und gegen alle antinicänischen Partheien gab, vermuthlich an dem nämlichen Tage, da er von dem orthodoxen Bischof Acholius zu Thessalonich getauft worden war. Am 24sten November kam Theodosius in Constantinopel an, am 26sten ließ er die Arianer aus allen Kirchen der Hauptstadt ausweisen und übergab dieselben den Katholischen. Am 10ten Januar 381 erfolgte ein neues Edict gegen Arianer, Eunomianer und Photinianer. Endlich, um seine Maaßregeln zu vollenden, berief Theodosius eine allgemeine Kirchenversammlung nach Constantinopel, welche im Mai 381 ihren Anfang nahm. Nicht lange nach dem Beginn derselben legte Gregorius das Bisthum der Hauptstadt, das er eben förmlich erhalten hatte, nieder. Am 31sten Mai scheint er sich noch in Constantinopel befunden zu haben, bald nachher aber mag er abgereist seyn. Die Synode endigte sich am 9ten Juli 381, und nun gab der Kaiser am 19ten, 30sten Juli u. s. f. noch eine Reihe von Gesetzen gegen die von ihr verdammten Häretiker.

---

1. Religiöser und kirchlicher Zustand in Constantinopel.

Gerade als Gregorius sich recht in stille Verborgenheit zurückgezogen zu haben glaubte, führte ihn der Ruf der Vorsehung auf einen größeren Schauplatz der Thätigkeit, als er ihn bisher je betreten hatte. Nicht der einsamen Betrachtung, nicht der

Trauer über verlorene Geliebte und der Todessehnsucht sollte er sich hingeben, sondern jetzt erst ins Leben fortgezogen werden und auf dasselbe thätig einwirken. Der Wunsch einer nicht sehr zahlreichen Christengemeinschaft, die unter allen bisherigen Bedrängnissen an den Glaubensbestimmungen von Nicäa festgehalten hatte, rief unsern Gregorius aus der Einsamkeit zu Seleucia in die damalige Hauptstadt des römischen Weltreichs. Er folgte, obwohl die Verhältnisse nicht einladend waren, wie uns ein Blick auf das damalige Constantinopel, besonders in religiöser Beziehung leicht zeigen kann.

Die prachtvolle Stadt, „um welche sich, wie Gregorius sagt, Meer und Land wetteifernd stritten, um sie mit ihren Gütern zu überhäufen und zur Königin der Städte zu krönen,“ [1]) war nun schon während der Regierung mehrerer Kaiser der Sammelplatz alles Reichthums und aller Herrlichkeit des Lebens aus allen drei Welttheilen geworden. Das neue Rom strebte über das alte an äußerem Glanz sich zu erheben und übertraf es fast schon an Genußsucht, die von einem verdorbenen Hofe — vergebens hatte Julian altrömische Einfachheit zurückzuführen gesucht — genährt wurde. Wie den späteren Römern, so war den Bewohnern Constantinopels das erste Bedürfniß: „Brod und Spiele!“ Wettrennen, Theater, Jagden und Thierkämpfe, öffentliche Aufzüge und Prunkreden waren eine Art Lebensbedürfniß für die Menschen aus allen Ständen geworden, so daß Gregorius wohl sagen konnte, es sey sehr zu befürchten, daß nicht die erste der Städte eine Stadt von lauter Spielenden würde. [2])

Wie alles, so wurden auch die religiösen Dinge dem eitlen und hohlen Sinn ein Gegenstand des Scherzes und Spieles. Man brachte, was auf das Theater gehörte, in die Kirche, und was in die Kirche gehörte, aufs Theater. Der bessere christliche Sinn wurde nicht selten in Lustspielen dem Hohnlachen der Menge preisgegeben. „Wir sind ein neues Schauspiel geworden, sagt Gregorius, [3]) nicht den Engeln und Menschen, wie der edelste unter allen Kämpfern, der Apostel Paulus, indem er mit den Gewaltigen und Mächtigen stritt, sondern beinahe allen Gottlosen, und zwar zu jeder Zeit und an jedem Ort, auf den Märkten, bei Trinkgelagen, in Lust und Trauer. Wir sind sogar schon auf die Bühne gekommen und werden, fast mit Thränen muß ich

---

1) Orat. XXXIII, 7. p. 608.

2) Orat. XXXVI. 12. p. 643. . . . *καὶ πόλιν εἶναι παιζόντων τὴν πρώτην ἐν πόλεσιν.*

3) Orat. II. 84. p. 52.

es sagen, zugleich mit den ausschweifendsten Menschen verlacht; ja es giebt fast keinen so beliebten Augen- und Ohrenschmaus, als einen Christen, der im Lustspiel verhöhnt wird." Und in einer andern Stelle:[1] „Mein Trauerspiel ist den Feinden ein Lustspiel geworden. Deßwegen haben wir den Kirchen nicht weniges entzogen, um es aufs Theater zu übertragen, besonders in der Stadt, die sich eben so sehr beeilt über göttliche Dinge zu scherzen, als über etwas anderes, und lieber auch das Ehrwürdige belacht, als daß sie etwas wirklich Lächerliches unbelacht ließe — so daß es mich wundern soll, wenn sie nicht auch mich lächerlich machen, indem ich dieß heute sage." So verwandelte sich den Constantinopolitanern alles in einen leichten Scherz, das Ernste wurde durch Witz von seiner Würde entkleidet, und das Heilige wurde ein Gegenstand neckenden Spottes in der feinen Unterhaltung der Leute von Welt.

Noch schlimmer aber war es, daß die ungezügelte Lust jener Menschen nach zerstreuenden Genüssen die Kirche in ein Theater und den Prediger in einen Schauspieler zu verwandeln drohte. Wollte er der Menge gefallen, so sollte er sich auch ihrem Sinne bequemen und sie in der Kirche ergötzend unterhalten. Man verlangte auch bei der Predigt einen Ohrenschmaus, glänzende Prunkreden mit theatralischem Vortrage, und beklatschte dann mit derselben Lust den Komödianten auf geheiligter Stätte, wie den auf der Bühne. Und leider! fanden sich auch damals nur zu viele Prediger, die lieber den Beifall der Menschen wollten, als ihr Seelenheil.[2] „Wie ich auch deren heutiges Tags viele finde, sagt Gregorius,[3] die das Priesteramt übernommen, aber unsere einfältige und kunstlose Frömmigkeit kunstvoll ausgeschmückt, und eine neue Art weltlicher Beredsamkeit von dem Markte in das Heiligthum, vom Theater in diese heiligen Handlungen übertragen haben.[4] So daß es jetzt, wenn ich mich so ausdrücken darf, zwei Bühnen giebt, welche nur dadurch von einander verschieden sind, daß die eine allen offen steht, die

---

1) Orat. XXII. 8. p. 419. Vergl. Orat. XXI. 5. p. 388., wo Gregor klagt, daß in Constantinopel auch die edelsten Vorbilder eines christlichen Lebens wenig fruchteten, weil man gewohnt sey, über heilige Dinge eben so zu scherzen, wie über Pferderennen und Schauspiele.

2) Es sind solche, die Gregor Carm. adv. Episc. V. 342. bezeichnet: *Τὸ πρὸς χάριν τιμῶντες, οὐ τὸ συμφέρον.*

3) Orat. XXXVI. 2. p. 635.

4) . . . *ἀπὸ τῶν θεάτρων ἐπὶ τὴν τοῖς πολλοῖς ἀθέατον μυσταγωγίαν.*

andere nur wenigen, die eine belacht, die andere geehrt wird, die eine theatralisch, die andere geistlich heißt."

Wohl erregten die Gegenstände des Glaubens damals besonders in Constantinopel ein sehr allgemeines und lebhaftes Interesse, welches auch vom Hofe aus, jedoch nicht immer auf die löblichste Weise unterhalten und geleitet wurde; aber es war großentheils nicht das Interesse des Herzens, sondern des grübelnden und streitsüchtigen Verstandes, wo nicht ein noch weit niedrigeres, dem der Streit über Glaubenssachen nur zum Vorwand [1]) diente, um äußerliche Absichten der Gewinn- und Herrschsucht zu erreichen. Während man die auf die Umwandlung des ganzen inneren Menschen gerichteten, heiligenden und beseligenden Lehren des Evangeliums ruhig liegen ließ, beschäftigte sich alles vom Kaiser bis zum Bettler, voll unglaublicher Theilnahme, mit einigen wenigen theoretischen Sätzen, über welche das Evangelium eben gerade so viel mittheilt, als dem menschlichen Geiste wohlthätig und zum Heil nothwendig ist, und deren weitere Entwickelung auf jeden Fall mehr der Schule als dem Leben angehört. Je heftiger aber diese Lehrkämpfe entbrannten, Staaten, Städte, Familien beunruhigten und trennten, desto mehr verlor man das praktisch Wesentliche des Christenthums aus dem Auge; es schien wichtiger, die Dreieinheit Gottes zu behaupten, als Gott von ganzer Seele zu lieben, die Wesensgleichheit des Sohnes anzuerkennen, als ihm in Demuth und Selbstverleugnung nachzufolgen, die Persönlichkeit des heiligen Geistes zu vertheidigen, als die Früchte des Geistes, Liebe, Friede, Gerechtigkeit darzubringen. Die Parthei der Eunomianer, welcher von ihrem Urheber her eine besondere dialectische Gewandtheit eigen war, nährte zwar ganz besonders die religiöse Disputirsucht; aber das Uebel blieb keineswegs auf sie allein beschränkt. Vielmehr hatte sich unter dem Schein des religiösen Interesse's eine unleidliche streitlustige Geschwätzigkeit über Dinge des Glaubens, eine Sucht zur ungeschicktesten Zeit und am unpassendsten Ort darüber zu disputiren und zu witzeln, der meisten Menschen von allen Partheien bemächtigt; eine Sache, die ihre komische, [2]) aber auch ihre niederschlagend

---

1) Carm. XI. V. 162. p. 84. sagt Gregor: *καὶ πρόφασις τριάς ἐστι.*

2) Die komische Seite zeigt besonders Gregor von Nyssa in einer schon vielfach gebrauchten Stelle Orat. de deitate fil. et spir. sanct. Opp. t. III. p. 466. ed. Paris. wo er schildert, wie sich damals Handwerker, Wechsler, Kleidertrödler, davongelaufene Sclaven mit der würdevollsten Miene zu Lehrern der Dogmatik aufwarfen, wie man kaum Geld wechseln, Brod kaufen, ein Bad bestellen könne, ohne in philosophische Gespräche über das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn, die Unterordnung des Sohnes u. dgl.

ernste Seite hatte. In letzterer Beziehung faßte sie besonders unser Gregorius, der viel darunter leiden mußte, auf, wenn er sagt: „Es ist dahin gekommen, daß der ganze Markt von den Reden der Häretiker wiedertönt, daß jedes Gastmahl durch dieses Geschwätze bis zum Eckel verdorben, jede Festfreude dadurch in Trauer verwandelt, und jede Trauerfeierlichkeit durch diese Zänkereien, als ein noch größeres Uebel, fast gemildert wird, daß selbst die Zimmer der Frauen, die Pflanzschulen der Einfalt dadurch beunruhigt, und die Blüthen der Bescheidenheit durch solche vorschnelle Ausbildung zum Disputiren geknickt werden.“ [1]) — Hier ist mehr das Störende dieser Streitsucht geschildert, aber sie hatte auch für alle Verhältnisse der Familien sowohl als der Staaten etwas furchtbar Zerstörendes, welches in einer andern Stelle Gregors mit den lebhaftesten Zügen angedeutet ist: „Das ist es, sagt er, [2]) was die Glieder des Kirchenkörpers zerriß, Brüder verfeindete, Städte in Unruhe setzte, Bürgerschaften zur Wuth entflammte, Völker bewaffnete, Fürsten aufregte, Priester mit dem Volke und unter sich, das Volk mit sich selbst und den Priestern, Aeltern mit Kindern, Kinder mit Aeltern, Männer mit ihren Frauen, Frauen mit ihren Männern entzweite. Alles was einen heiligen Namen trägt, wurde geschändet, Sclaven und Herrn, Lehrer und Schüler, Greise und Jünglinge, entehrten sich selbst und alle Gesetze der Ehrfurcht, die eigentliche Schutzwehr der Tugend, und so wurde übermüthige Anmaßung als höchstes Gesetz eingeführt, und wir sind nicht Stamm von Stamm, wie einst Israel, sondern wir sind in den Häusern und Familien, ja es ist fast jeder in sich selbst gespalten, und zwar die ganze Welt, das ganze Menschengeschlecht, wohin die göttliche Lehre des Evangeliums gedrungen ist.“

Zu diesen Religionsstreitigkeiten kamen noch politische Kämpfe, namentlich die schweren Kriege des römischen Reiches mit den Gothen, so daß dieses Reich im Großen das Bild eines von ungeheuren Stürmen bewegten Meeres darbot. [3])

---

verwickelt zu werden. — Man vergl. über diese dogmatische Disputirsucht der Constantinopolitaner, womit auch der praktischfromme Chrysostomus zu kämpfen hatte, Neanders Chrysost. 2r Th. p. 18 u. 118.

1) Orat. XXVII. 2. p. 488. Vergl. Carm. de vit. s. V. 1210. p. 19.

2) Orat. XXXII. 4. p. 581.

3) Greg. Orat. XXII. 2. p. 415, wo es unter andern heißt: „Furchtbar ist, was wir jetzt sehen und hören, ganze Länder verwüstet, Myriaden getödtet, die Erde mit Blut und Leichnamen bedeckt, ein Volk von fremder Sprache (die Gothen, vergl. Orat. XXXIII. 2. p. 604.) durchstreift das fremde Land, wie seine Heimath“ . . .

Die unseligen Spaltungen aber, welche die Christen damals im Allgemeinen trennten, zeigten sich in einem besonders abschreckenden Bilde in der Hauptstadt des Reiches selbst. Unter den letzten Regierungen waren verschiedene Partheien, zuletzt aber vorzugsweise diejenigen begünstigt worden, welche, unter sich wieder in verschiedene Ansichten getheilt, darin übereinstimmten, daß sie den nicänischen Lehrbegriff bestritten. Constantius hatte den Arianern, Julian während seiner kurzen Regierung allen Partheien, wenigstens scheinbar, Schutz vergönnt, um alle zu unterdrücken. Nach Jovians frühem Tode gelangte Valens zur Herrschaft in den Morgenländern, und mit ihm, noch mehr als es bei Constantius der Fall war, der Arianismus, den er nicht blos beschützte, sondern auch durch empörende Grausamkeiten gegen die Freunde der nicänischen Beschlüsse herrschend zu machen suchte. Diese wurden jetzt aus dem Gebrauch aller Kirchen und kirchlichen Besitzungen verdrängt und die Arianer traten in denselben ein. Aber Constantinopel blieb fortdauernd der Schauplatz kirchlicher Kämpfe und Partheiungen. Fast alle Meinungen hatten hier, wo neben einzelnem Guten so vieles Schlimme aus allen drei Welttheilen zusammenfloß, ihre Anhänger; aber besonders zeichneten sich folgende Partheien aus: Die Eunomianer, zu einer Verstandestheologie sich bekennend, welche das Wesen Gottes durch logische Bestimmungen vollkommen ergründen zu können meinte, und die Ungleichheit des Sohnes mit dem Vater nach streng arianischer Weise behauptend, waren in Constantinopel sehr zahlreich [1]) und schadeten dem ernsten religiösen Sinn am meisten dadurch, daß sie die Glaubenslehren ausschließlich zum Gegenstand einer disputirsüchtigen Dialectik machten. Die Macedonianer, dem halbarianischen Lehrbegriff der Wesensähnlichkeit zugethan, und dadurch den Orthodoxen sich etwas mehr annähernd, ausgezeichnet dabei durch einen würdevollen Ernst des Betragens und mönchsartige Strenge der Sitten, waren zwar durch die reinen Arianer selbst aus dem kirchlichen Besitze verdrängt, aber immer noch vielfach verbreitet, theils in Constantinopel selbst, [2]) theils in den benachbarten Gegenden des Hellespont, Thraciens,

1) Dieß geht sehr klar daraus hervor, daß Gregor seine polemischen Aeußerungen hauptsächlich gegen diese Parthei richtete. Selbst in der näheren Umgebung des Kaisers Theodosius befanden sich anfänglich noch Anhänger des Eunomius, die aber bald entfernt wurden. Philostorg. hist. eccl. X, 6. Vergl. außerdem über die weite Verbreitung dieser Parthei Sozom. hist. eccl. VI, 27.

2) Auch dieß sehen wir aus den polemischen, zu Constantinopel entstandenen Reden Gregors, die uns später im dogmatischen Theile Gelegenheit geben werden, über diese Partheien noch mehreres zu sagen.

Bithyniens und Phrygiens. Die Novatianer, an Strenge der praktischen Grundsätze die Macedonianer noch überbietend, waren früherhin auf dem Punct gewesen, sich mit den Orthodoxen, von denen sie in dem streitigen Hauptdogma nicht abwichen und mit denen sie sich unter gleichem Drucke der Arianer befanden, zu vereinigen, wenn nicht die übelwollende Gesinnung einiger Partheihäupter dazwischen getreten wäre; aber so blieben sie getrennt und vermehrten also auch die Zahl der Gegner der Orthodoxen.[1]) Endlich begannen sich daneben auch die Apollinaristen festzusetzen, deren Lehre der Anerkennung des wahrhaft und vollkommen Menschlichen in Jesu widersprach (denn das Menschliche liegt ja vorzugsweise in der Vernunft); und es ging damals, wie Gregor berichtet, die Sage, daß sich (zu Constantinopel) eine Versammlung apollinaristischer Bischöfe bilden würde, in der Absicht, ihre Lehre von Christo zur allgemeinen zu erheben und den Gemeinden aufzudrängen.[2])

Durch diese verschiedenen täglich sich mehrenden Gegenpartheien war die orthodoxe Gemeinde in einen kläglichen Zustand gekommen, und man mußte sich wundern, daß das kleine Häuflein ihrer Mitglieder unter den zum Theil wüthenden Verfolgungen der Gegner, hauptsächlich der reinen Arianer, nicht schon ganz zusammengeschmolzen war. Aus der kirchlichen Selbstständigkeit, aus ihrer Existenz dem Staate gegenüber waren sie eigentlich schon hinausgetrieben; sie hielten sich nur noch durch brüderliche Liebe, die leider auch oft gestört war, und gemeinsame Treue gegen dasselbe Glaubensbekenntniß zusammen. Wir können die Lage der katholischen Kirchengemeinschaft in Constantinopel unmittelbar vor der Ankunft des Gregorius nicht besser kennen lernen, als durch dessen eigene Schilderung, die wir um so weniger für übertrieben halten dürfen, da sie aus einer Rede genommen ist, die er im Angesicht eines großen Theils der Bewohner von Constantinopel vor 150 Bischöfen hielt. „Diese Heerde, sagt er von seiner Gemeinde,[3]) war einst klein und

---

1) Sozom. hist. eccl. IV, 20.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 609 sqq. p. 10.

Καὶ γὰρ τις ἐθρυλλεῖτο καὶ συνήλυσις
Ἐπισκόπων, νεήλυν αἵρεσιν λόγων
Ἐπεισαγόντων ταῖς φίλαις ἐκκλησίαις.

3) Orat. XLII, 2. p. 749. Ganz ähnlich Carm. de vita s. V. 587 bis 591. p. 10.

Εἶχε τι μικρὸν ζωτικῆς σπέρμα πνοῆς,
Ψυχὰς τελειὰς τῷ λόγῳ τῆς πίστεως,
Λαὸν βραχὺν μὲν, τῷ θεῷ δὲ πλείονα.

dürftig, wenigstens dem Augenscheine nach, ja es war kaum eine Heerde, sondern nur eine kleine Spur, ein Ueberbleibsel einer Heerde, ohne Ordnung, ohne Aufseher, ohne Zusammenhalt; sie hatte weder freie Weide, noch einen ordentlichen Stall, sondern irrte umher auf den Bergen, in den Klüften und Löchern der Erde [1]) hier und dorthin zerstreut und zerschlagen, wo eben jedes gerade Unterkunft und Weide fand und froh seyn mußte, sich mit Sicherheit durchstehlen zu können."

So sehr war der kirchliche Zustand der Orthodoxen in Constantinopel zerrüttet, als der Beschützer des Arianismus Valens in der blutigen Schlacht gegen die Gothen bei Adrianopel im Jahr 378 sein Leben verlor. Gratian, in Erwägung der höchstbedenklichen Lage des Reichs, wollte die Mühen und Gefahren der Regierung mit einem kräftigen Genossen theilen und wählte hierzu den damals dreiunddreißigjährigen Theodosius, der aus der Verbannung von seinen väterlichen Gütern in Spanien auf den Thron berufen wurde. Er trat im J. 379 die Regierung über die Morgenländer an, und mit seiner Thronbesteigung beginnt eine neue glückliche Epoche für die bisher unterdrückten Orthodoxen. Auch in der Hauptstadt des Morgenlandes, ja hier ganz besonders durften sie jetzt die besten Hoffnungen fassen; es fehlte ihnen nur ein Mann, der mit Kraft und Geist an die Spitze ihrer kleinen Schaar treten, derselben einen Haltpunct geben, und unter den feindlichen Partheien Achtung verschaffen konnte. War dieser gefunden, so durften sie den Sieg erwarten, aber nicht ohne Kampf, da die ganze kirchliche Macht in den Händen der Arianer und der ihnen verwandten Partheien war.

---

2. Gregorius kommt nach Constantinopel und sammelt sich eine Gemeinde.

Mehrere Mitglieder der verlassenen Gemeinde und selbst einige Bischöfe, [2]) wahrscheinlich aus der Umgegend, richteten in dieser Lage der Dinge ihre Blicke auf Gregorius, dessen Ruhm damals schon in den Morgenländern verbreitet war, und baten ihn dringend, im entscheidenden Augenblicke nach Constantinopel

---

1) Hebr. XI, 38.

2) Ein Brief an Bosporius von Colonia scheint sich darauf zu beziehen. Epist. 14. al. 48. p. 777.

zu kommen.[1]) Er ließ sich dazu bewegen, obwohl er versichert, sehr ungern dahin gegangen zu seyn, ja sogar darauf hindeutet, als ob man Gewalt habe brauchen müssen, ihn der Zurückgezogenheit seines bisherigen Aufenthaltes zu entreißen.[2]) Späterhin vornehmlich gereichte es ihm zu besonderer Genugthuung, von sich bezeugen zu können, daß er sich um die Verwaltung des Bisthums zu Constantinopel nicht im mindesten bemüht habe, sondern daß er berufen, ja gezwungen und nur aus Pflichtgefühl und Antrieb des Geistes dahin gekommen sey.[3])

Gregorius erschien unerwartet in Constantinopel, und der Eindruck, den er dort zuerst auf das Volk machte, war ihm nicht günstig. Er kam, um einen Glauben zu vertheidigen, der eben jetzt noch von den meisten mit Leidenschaft verworfen wurde. Er war ein frommer und beredter Mann, aber nie hatte er sich bemüht, sein Aeußeres angenehm und empfehlend auszubilden, und jetzt sollte er in der Stadt auftreten, die auch den edelsten Stein nicht achtete, wenn er nicht schön geschliffen war. Man wollte einen glänzenden Redner voll Kraft und Anmuth, und statt dessen kam ein schon alterndes,[4]) von Krankheit gebeugtes

---

1) Gregorius sagt dieß deutlich genug Carm. de vita s. V. 592 bis 96. p. 10.

Τούτοις — —
Ἔπεμψεν ἡμᾶς ἡ χάρις τοῦ πνεύματος,
Πολλῶν καλούντων ποιμένων καὶ ῥεμμάτων.

Womit zu vergleichen Carm. adv. Episc. V. 81. p. 12. Daß Gregorius unter den Schafen, die ihn gerufen, vornehmlich Glieder der orthodoxen Gemeinde in Constantinopel versteht, geht aus einer Stelle der 36sten Rede hervor, wo er unter den Gründen, warum seine Gemeinde so sehr an ihm hänge, auch den angiebt, weil sie ihn als ihr eigenes Werk betrachteten, d. h. weil sie ihn berufen hätten. Außerdem mögen noch manche andere Laien und Geistliche unsern Gregor ermuntert haben, nach Constantinopel zu gehen. Unter ihnen wird (von Gregorius Presbyter in vita Greg. p. 18.) besonders auch Basilius genannt, der vor seinem Tode diesen Wunsch noch an seinen Freund gethan haben müßte. Vielleicht war unter ihnen auch Petrus, Bischof von Alexandrien, der sowohl wegen seiner Schicksale, als wegen seines Bischofstuhles sehr angesehene Nachfolger des Athanasius. Wenigstens schrieb er dem Gregorius entweder vor dessen Ankunft in Constantinopel oder bald nachher einen sehr freundschaftlichen Brief, worin er ihn für den rechtmäßigen Bischof von Constantinopel erklärte. Gregor. Carm. de vita s. V. 858. p. 14.

2) Carm. de vita s. V. 607. p. 10. *Οὕτω μὲν ηλθον οὐχ ἑκὼν, ἀλλ' ἀνδράσι κλαπεὶς βιαίοις.* Indeß ist die Stelle poetisch unbestimmt. Auch Chrysostomus wurde durch eine Art von listigem Gewaltstreich von Antiochien nach Constantinopel gebracht.

3) Orat. XXXIII, 13. p. 612.

4) Gregor war zwar in den Jahren noch nicht so weit vorgeschritten, ungefähr fünfzig. Aber übertriebene Ascese hatte seinen Körper zu frühe

Männlein, mit niedergeschlagenem Auge, mit kahlem Haupte, das Angesicht voll Spuren innerer Kämpfe und äußerer Entbehrungen, in armseligem Anzuge.[1]) Dieser Mann, man sah es ihm wohl an, kam nicht aus der gebildeten Gesellschaft einer glänzenden Stadt, sondern vom Lande, aus einem entlegenen Winkel; er erschien fast wie ein Vertriebener, wie ein Bettler ohne Habe und Gut.[2]) Und doch sollte derselbe Mann jetzt den Kampf mit verschiedenen an Zahl und Macht weit überlegenen Partheien beginnen. Dazu gehörte Muth und Gottvertrauen.

In Constantinopel angekommen wohnte Gregorius vorerst in dem Hause von Verwandten, die uns nicht näher bezeichnet werden. Wahrscheinlich war es auch in dieser Wohnung, wo die ersten Versammlungen des kleinen Häufleins der Katholischen gehalten wurden, jetzt noch heimlich, und nicht ohne Gefahr vor ihren verfolgungssüchtigen Gegnern.[3]) Die Bekenner des nicänischen Lehrbegriffs scheinen sich hier zuerst eine Hauskapelle eingerichtet zu haben, welche allmählig erweitert wurde und später zu einer

---

geschwächt und vor der Zeit altern machen. Carm. adv. Episc. V. 110. p. 34. sagt er:

Τὸ χάλκεόν μοι σῶμα φροντίσιν ταχὲν
Ἤδη νένευκεν . . .

1) Simeon Metaphrastes beschreibt uns Gregors Aeußeres in folgenden Zügen: Quantum autem ad corporis formam attinet, statura mediocri erat, pallidus aliquantulum, non tamen citra venustatem, depresso naso, superciliis in rectum protensis, aspectu blando et suavi, altero oculo, nempe dextro, subtristis, quem etiam cicatrix quaedam contrahebat, barba non promissa, densa tamen. Qua parte calvus non erat (nam subcalvus erat), albos crines habebat, summas item barbae partes velut fumo obsitas ostendebat. Indeß zeigt dieser Schriftsteller des 12ten Jahrhunderts seine Quelle nicht an. Ein Bildniß Gregors aus einer zur Zeit Basilius des Macedoniers verfertigten, jetzt in Paris befindlichen, Handschrift der Werke Gregors giebt Du Cange in der Constantinop. Christiana lib. IV. cap. 6. p. 125, wo auch noch mehreres andere, was sich auf das Aeußere des Kirchenvaters bezieht, angeführt ist. Auf der Abbildung steht Gregor gerade aufrecht, in priesterlicher Kleidung, mit dem Evangelienbuch in der Linken, und unterscheidet sich sehr characteristisch durch kürzeres Haupthaar, längeren Bart und ernstere Miene von seinem in weltlicher Kleidung neben ihm stehenden Bruder Cäsarius.

2) Carm. de vita s. V. 696. p. 11.

Οὐ γὰρ φορητὸν ἄνδρα τὸν πενέστατον,
Ῥικνὸν, κάτω νεύοντα, καὶ δυσείμονα,
Γασιρὸς χαλινοῖς δάκρυσι τετηκότα,
Φόβῳ τε τοῦ μέλλοντος, ὡς δ' ἄλλοις κακοῖς . . . .

3) Orat. XXVI, 17. p. 484. . . . *οἶκός τις ἀνέπαυσεν ἡμᾶς εὐσεβὴς καὶ φιλόθεος συγγενῶν τὸ σῶμα, συγγενῶν τὸ πνεῦμα, πάνια φιλότιμος, παρ' οἷς καὶ ὁ λαὸς οὗτος ἐπάγη, κλέπτων ἔτι τὴν διωκομένην εὐσέβειαν, οὐκ ἀδεῶς, οὐδὲ ἀκινδύνως.*

großen und berühmten Kirche heranwuchs. Sie erhielt den bedeutungsvollen Namen Anastasia, Auferstehungskirche, weil sich hier der wie in einem Todesschlummer liegende nicänische Glaube wieder erhoben und erneute Lebenskraft gewonnen hatte.[1])

Das erste Geschäft des Gregorius mußte seyn, nicht sowohl die Gegner zu bekämpfen, als vielmehr seine kleine Gemeinde recht fest unter sich zu verbinden und auf den wahren Weg des christlichen Lebens zu leiten. Wohl war er vorzüglich berufen worden, den nicänischen Lehrbegriff zu verfechten, und er entsprach, wie wir bald sehen werden, diesem Berufe mit glänzendem Erfolg. Aber es war ihm dabei die wichtigste Angelegenheit, die seiner Pflege Befohlenen so in den ächten Geist des thätigen Christenthums einzuführen, daß ihr Glaube vorzugsweise durch ihr Leben bewährt und empfohlen würde. Auch die, welche sich jetzt an Gregorius anschlossen, waren nur zu sehr in das leere Reden und Streiten über Dinge des Glaubens hineingerathen. Er machte sie deßwegen wiederholt und kräftig darauf aufmerksam, daß diese leichtfertige und gottvergessene Geschwätzigkeit über göttliche Dinge alle ächte Gottesfurcht zerstöre und das Heilige entweihe, und daß es doch nur einen Weg des wahrhaft christlichen Lebens gebe, thätige Frömmigkeit in der Erfüllung der Gebote Gottes, nämlich in Wartung der Kranken, Unterstützung der Armen, in ächter Gastfreundschaft, anhaltendem Gebet, aufopfernder Selbstverleugnung, Mäßigkeit, Ueberwindung der Leidenschaften u. s. w. Ein solches aufopferndes, selbstverleugnendes, thatfrommes Leben empfiehlt er als den einfachen Glaubensweg allen, die zum wahren Heile kommen wollen, hinzufügend: „Wenn der Glaube allein für die Gelehrten wäre, dann wäre niemand ärmer unter uns, als Gott.“[2]) Wo

---

1) Greg. Orat. XLII, 26. p. 766. *καίροις Ἀναστασία μοι τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε· σὺ γὰρ τὸν λόγον ἡμῖν ἐξανεστήσας ἔτι καταφρονούμενον. κ. τ. λ.* Carm. de vita s. V. 1079. p. 17.

Ἀναστασία, ναῶν ὁ τιμιώτατος,
Ἣ πίστιν ἐξήγειρας ἐν γῇ κειμένην.

Andere Meinungen über den Ursprung der Anastasienkirche und ihres Namens findet man bei Du Cange in der Constantinop. Christ. lib. IV, cap. 7. p. 141 sqq. Die Kirche war dem Gregorius immer ganz besonders lieb, auch in der Erinnerung. Vergl. Gregor. Somnium de Anastasiae templo. Carm. IX, bes. V. 61. p. 79. Er vergleicht dieselbe häufig mit der Arche Noah's, mit Silo, wo die Bundeslade wieder einen festen Sitz gefunden u. dergl. Auch durch Wunderwirkungen verherrlichte die Sage diese Kirche. Sozom. hist. eccl. VII, 5. — Unter den späteren Regierungen wurde sie mannichfaltig vergrößert und ausgeschmückt.

2) Carm. de vita s. V. 1210—1231. p. 19 u. 20. Dieselben Gedanken sind sehr kräftig ausgesprochen Orat. XXVII, 7. p. 492. und in mehreren

er Gelegenheit fand, wiederholte Gregor die wichtige Wahrheit, die einen der Grundgedanken seiner ganzen Theologie enthielt, daß nur nach Maaßgabe der Befreiung des Gemüthes von dem Schmutz der Sünde die Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarungen möglich, daß nur die reine Seele eines Umganges mit dem ewig Reinen fähig sey, und jeder nur durch ein göttliches Leben sich zum Erkennen und Anschauen des göttlichen Wesens erheben könne. Das Thun war ihm die nothwendige Vorstufe und der einzige Weg zur ächten und lebendigen Erkenntniß; dieß verlor er bei allen seinen dogmatischen Speculationen niemals aus dem Auge. [1])

Gregorius spricht sich über diese Gegenstände besonders in der Einleitung zu seinen berühmten theologischen Reden aus, woraus wir eine besonders hierher gehörige Stelle [2]) ausheben müssen: „Es ist nicht eines jeden Sache, über Gott zu philosophiren, nicht eines jeden, sage ich; denn das ist nichts so leichtes, was auch denen zukäme, die noch auf der Erde kriechen; ich setze hinzu, es schickt sich auch nicht überall, und bei allen, und ohne alle Beschränkung, sondern nur zu gewisser Zeit, bei gewissen Personen, und nach gewissen Regeln. Nicht für alle, sondern nur für Geprüfte und Geübte in der Erkenntniß, und vor allem für solche, die ihre Seele und ihren Leib schon gereinigt haben, oder wenigstens in der Reinigung begriffen sind. Denn der Unreine kann ohne Gefahr das Reine nicht berühren, so wenig als das schwache Auge den Sonnenstrahl ertragen kann. Aber wann? Dann, wenn wir feiern von dem äußerlichen gemeinen Treiben und Getümmel, und das Edlere in uns [3]) nicht getrübt ist durch

---

Stellen dieser Rede. — Unter den Gelehrten versteht Gregor solche, die nicht allein die Glaubenswahrheiten einfach aufnehmen und ausüben, sondern auch über dieselben zu disputiren vermögen.

1) Orat. XX, 12. p. 383. 4. p. 377. Orat. XXXIX, 9. p. 682. und in vielen anderen Stellen.

2) Orat. XXVII, 3. p. 489. Uebrigens ist die ganze Rede, die sehr viele praktische Wahrheiten enthält, zu vergleichen. Sie ist hauptsächlich gegen die Eunomianer gerichtet, die Gregor bezeichnet als *χαίροντες ταῖς βεβήλοις κενοφωνίαις, καὶ ἀντιθέσεσι τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, καὶ ταῖς εἰς οὐδὲν χρήσιμον φερούσαις λογομαχίαις*, und von denen er ferner sagt: *πρὸς ἓν τοῦτο βλέπουσι μόνον, ὅ τι δήσουσιν ἢ λύσουσι τῶν προβαλλομένων.* Er schildert sodann das Verderbliche und Traurige der inneren Spaltungen in der christlichen Kirche, und ermahnt seine Zuhörer, wenn auch diese Partheiungen nicht sogleich aufgehoben werden könnten, doch wenigstens darauf bedacht zu seyn, daß heilige Gegenstände heilig behandelt, und nicht durch gehässige Streitigkeiten vor den Ohren der Heiden profanirt würden. §. 5. 6. p. 491 sqq.

3) . . . *τὸ ἡγεμονικόν.*

die Bilder armseliger und verwirrender Dinge. Und bei welchen denn? Nur bei denen, welchen es mit der Sache ein Ernst ist, und die göttliche Dinge nicht wie alles andere nur zum Gegenstand nichtiger Kurzweil machen, so nach dem Pferderennen, und Theater, nach den Gesängen und Genüssen des Bauchs und der Wollust; denen auch die Neckerei über diese heiligen Gegenstände und das witzelnde Antithesenspiel nur ein Theil des Wohllebens ist. Worüber aber soll man philosophiren und bis zu welcher Grenze? Ueber das, was uns erreichbar ist, und soweit die Fassungskraft und das geistige Vermögen des Zuhörers reicht. Doch, setzt er in der Folge hinzu, möge mir das alles niemand so mißdeuten, als ob man nicht stets an Gott denken sollte. Wohl soll man noch eher an Gott denken, als Athem schöpfen; ja wenn es möglich wäre, nichts anderes thun, als dieses." [1])

Noch ausführlicher handelt Gregorius über diese Dinge in einer Rede, welche er wahrscheinlich zu Anfang seines Aufenthaltes in Constantinopel hielt, und worin er unter andern seine Zuhörer sehr treffend darauf aufmerksam macht, [2]) daß das Wesen der christlichen Weisheit nicht in rüstiger Kampffertigkeit und in der Fähigkeit sich über göttliche Dinge gut auszudrücken, sondern in wahrer Selbsterkenntniß und Demuth bestehe, und daß es weit besser sey, weise und zugleich mild nachgiebig, als unwissend und zugleich voll hartnäckigen Uebermuthes zu seyn. In derselben Rede bestreitet er auch kräftig und schön die Verdammungs- und Verketzerungssucht, indem er sagt: [3]) „Du aber verurtheile deinen Bruder nicht, nenne seine Zaghaftigkeit nicht Gottlosigkeit, und gehe nicht leichtsinnigerweise zu weit, indem du ihn verurtheilst oder lossprichst, während du doch eine milde Gesinnung zeigen willst; sondern hier erscheine als ein Demüthiger; hier gieb deinem Bruder den Vorzug vor dir, und zwar nicht zu deinem eigenen Schaden, denn hier ist das Verdammen und Verachten nichts anderes als den Bruder von Christo und der einzigen Hoffnung ausschließen, und die verborgene Frucht, welche vielleicht mehr werth ist als du, mit dem Unkraut ausreißen. [4]) Sondern richte ihn auf, sanft und liebevoll, nicht wie ein Gegner, nicht wie ein gewaltthätiger Arzt, nicht wie einer, der von nichts weiß, als von Brennen

1) . . . οὐ τὸ μεμνῆσθαι διηνεκῶς κωλύω, τὸ θεολογεῖν δέ. οὐδὲ τὴν θεολογίαν, ὥσπερ ἀσεβὲς, ἀλλὰ τὴν ἀκαιρίαν· οὐδὲ τὴν διδασκαλίαν, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν.

2) Orat. XXXII, 21. p. 594.

3) Orat. XXXII, 29. p. 599.

4) Matth. XIII, 29.

und Schneiden; erkenne vielmehr in Demuth dich selbst und deine eigene Schwäche. Es ist wahrlich nicht einerlei, eine Pflanze oder eine flüchtige Blume ausreißen und einen Menschen. Du bist ein Bild Gottes, und hast es mit einem Bilde Gottes zu thun, und du, der du richtest, wirst selbst gerichtet werden. So prüfe deinen Bruder als einer, der nach demselben Maaße gerichtet wird." Besonders empfahl Gregorius auch insofern duldende Milde im Urtheil über andere, als man nicht von jedem anderen verlangen soll, daß er auf dieselbe Weise fromm sey, wie man es gerade selbst ist. Auch dieß machte er besonders gegen die Eunomianer geltend, welche ausschließlich nur das Erkenntnißvermögen, den Verstand mit seinen Bestimmungen und Schlüssen als das Organ betrachteten, durch welches wir mit Gott und einer höheren Weltordnung in Verbindung treten. Gegen eine solche beschränkte Ansicht bedient er sich zu wiederholtenmalen des Ausspruchs Jesu: bei Gott sind viele Wohnungen, und zieht daraus den Schluß, daß, wie verschiedene Wohnungen bei Gott seyen, ebenso auch verschiedene Wege, das heißt, verschiedene Lebensweisen seyn müßten, die dahin führen; so zwar, daß alle diese Wege nur einen ausmachten, nämlich den der Tugend, aber daß sich dieser eine zugleich auch wieder in viele zerspalte.[1]) Wo Gregor ernsten christlichen Sinn und lebendige Wirkungen der Frömmigkeit fand, da wußte er sie zu schätzen, mochte damit auch eine Abweichung von seinen dogmatischen Ueberzeugungen verbunden seyn. In diesem Sinn spricht er sich mit der liebevollsten Duldung gegen die Macedonianer aus, die er als Brüder, über welche er nicht siegen, sondern mit denen er nur gerne vereinigt seyn wollte, so anredet:[2]) „Eine solche Liebe hege ich zu euch, eine solche Ehrerbietung habe ich vor eurer anständigen Kleidung, vor eurer von Enthaltsamkeit zeugenden Gesichtsfarbe, vor euren heiligen Vereinen, vor eurer ehrwürdigen Jungfräulichkeit und Reinheit, vor eurem nächtlichen Psalmgesang, eurer Armenliebe, eurem Brudersinn, eurer Gastfreundschaft, daß ich auch wünschte, verbannt zu seyn von Christo und gerne als Verdammter etwas leiden würde,[3]) wenn ihr mit uns vereinigt wäret."

1) Orat. XXVII, 8. p. 493. Gregor macht nach diesen Bemerkungen folgende Anwendung gegen die Eunomianer: *τί οὖν, ὦ βέλτιστε, ὥσπερ τινα πενίαν, καταγνῶντες τοῦ ἡμετέρου λόγου, πάσας τὰς ἄλλας ὁδοὺς ἀφέντες, πρὸς μίαν ταύτην φερεσθε καὶ ὠθεῖσθε τὴν διὰ λόγου καὶ θεωρίας, ὡς αὐτοὶ οἴεσθε, ὡς δὲ ἐγώ φημι, ἀδολεσχίας καὶ τερατείας.*

2) Orat. XLI, 8. p. 737.

3) Rom. IX, 3.

3. Gregorius wird von den Gegenpartheien geschmäht und verfolgt und erträgt es mit Milde. Streitigkeit unter den Orthodoxen in Constantinopel.

Während Gregorius alles aufbieten mußte, um nur eine kleine in ächt evangelischem Sinn verbundene Gemeinde zu sammeln, hatte er schwere Kämpfe und Verfolgungen nach außen zu bestehen. Er war von Anfang Gegenstand des Hasses und Spottes für alle andere Partheien, und man ließ sich zu den niedrigsten Schmähungen gegen ihn herab. Sie warfen ihm seine kleine Gemeinde, seine Armuth, seine Abkunft aus einem unbekannten dürftigen Provinzialstädtchen vor, nannten ihn herabwürdigend einen Fremden, einen Ausländer, spotteten über sein abgeschabtes Kleid, sein bäurisch ungebildetes Betragen und Aehnliches. Er dagegen rühmte sich voll edlen Stolzes gerade der Dinge, die man ihm zum Vorwurf machte, er freut sich seiner wenn gleich kleinen und armen, doch treuen Gemeinde, er schämt sich seiner schlichten väterlichen Sitten nicht und deutet darauf hin, daß alle edlen Menschen ein gemeinsames geistiges und himmlisches Vaterland hätten.[1])

Solche Schmähungen wären auch wohl zu ertragen gewesen, aber in jenen wildbewegten Zeiten schritt der Zelotismus und Religionshaß alsbald zur That. In der Mitte seiner kleinen Schaar war Gregorius nicht einmal seines Lebens sicher.[2]) Einst bei nächtlicher Weile wurde der Versammlungsort der Orthodoxen bestürmt, arianischer Pöbel, besonders gemeine Weibspersonen unter der Anführung von Mönchen drangen mit Stöcken und Steinen bewaffnet in das stille Heiligthum ein und der Verfechter der Orthodoxie wäre beinahe ein Märtyrer seiner Ueberzeugungen geworden. Der Altar wurde entweiht, der heilige Wein mit Blut vermischt, das Bethaus war ein Schauplatz der Zerstörung und der zügellosesten Ausgelassenheit. Gregorius entkam glücklich. Aber am anderen Morgen wurde er wegen des nächtlichen Tumultes noch vor Gericht gefordert.[3]) Im Bewußtseyn seiner Unschuld vertheidigte er sich so glücklich, daß dieser Umstand nur dazu diente, den Triumph seiner gerechten Sache zu erhöhen. Höchst-

---

1) Orat. XXXIII, 1. p. 603. u. bes. 6—10. p. 607 seqq.

2) Carm. de vita s. V. 665—678. Epist. 81. p. 839. Orat. XXXIII, 5. p. 607. Orat. XXIII, 5. p. 428. Orat. XXXV, 3. 4. p. 630 sqq.

3) Carm. de vita s. V. 668. p. 11. Gregorius Presbyter drückt sich darüber so aus: *συλλαβόμενοι δὲ αὐτὸν, τῷ τοῦ ὑπατικοῦ παρέστησαν βήματι, ὥς τινα ταραχῶν καὶ στάσεων αἴτιον.* Vita Gregor. p. 144.

wahrscheinlich war es dieser Vorfall, — es mögen sich aber deren noch manche ähnliche ereignet haben — der dem Gregorius später den Ehrennamen eines Bekenners erwarb.

Bei allen Verfolgungen schwebte unserm Gregorius das Vorbild des Stephanus und so vieler christlichen Glaubenshelden, vor allen das Vorbild dessen vor der Seele, der gesagt hat: „segnet die euch fluchen," und der selbst für seine Feinde am Kreuze betete, und so begegnete auch er seinen Gegnern mit Sanftmuth und Milde, weil es ihm wichtiger war, sie zu bessern, als ihre Ungerechtigkeiten bestrafen zu lassen. Er achtete es, wie die ersten Zeugen des Evangeliums, für einen Genuß, für ein Glück, um seines Glaubens willen zu dulden, und hätte diese Leiden gewiß nicht mit einem ruhigen, sanfthinfließenden Leben vertauscht. Hören wir ihn selbst, wie er sich darüber an einen Freund ausspricht:[1]) „Obwohl uns furchtbare, ja überaus furchtbare Dinge widerfahren sind, so wird es doch besser seyn, Geduld zu üben, und der Menge der Christen an unserm Leiden ein Beispiel der Geduld zu geben, denn die meisten überzeugt recht kräftig nicht sowohl die Rede, als vielmehr die That, welche eine stillschweigende Ermahnung ist. Es ist zwar etwas Großes, Recht geübt zu sehen an denen, die uns Unrecht gethan haben; etwas Großes sage ich, auch nützlich zur Besserung anderer; aber weit größer und göttlicher ist es, Unrecht muthig zu ertragen. Denn jenes hemmt zwar die Schlechtigkeit, dieses aber bringt die Bösen zu milder Gesinnung, und das ist ja doch viel besser und herrlicher, als daß sie blos nicht schlecht sind." Nachdem Gregorius Beispiele geduldigen Unrechtleidens aus der Schrift angeführt, fährt er fort: „Du siehst das ganze Verfahren der Milde; zuerst schreibt sie das Gesetz vor: dann befiehlt, verspricht, droht, schmäht, straft sie, hält aber auch wieder inne; droht wieder, wenn es Noth thut; ertheilt einen Schlag, aber mit Schonung, indem sie nur zur Besserung vorbereiten will. So wollen auch wir nicht sogleich zuschlagen, das wäre auch nicht rathsam, sondern durch Liebe überwinden — und den Feigenbaum nicht sogleich vertrocknen lassen, der ja noch Früchte tragen kann" . . . .

Leider hatte Gregorius nicht blos gegen die verschiedenen arianischen Partheien, sondern gegen Zwiespalt in seiner eigenen Gemeinde zu kämpfen. Der Geist der Partheiung, besonders der religiösen, hatte sich damals über alle Völker und Städte ausgebreitet und erstreckte seine verzehrenden Wirkungen bis in die kleinsten Gemeinschaften. Selbst das kleine von allen Seiten

1) Epist. 81. p. 839—841.

gedrängte Häuflein der Orthodoxen in Constantinopel war unter sich nicht vollkommen einig, und nahm an einer Spaltung Antheil, die sich von Antiochien aus fast über die ganze Christenheit des Morgen- und Abendlandes verbreitet hatte. Der Streit war über eine Bischofswahl entstanden, hing aber auch ursprünglich mit den großen arianischen Bewegungen zusammen; in der Zeit jedoch, wo er für uns wichtig ist, bezog er sich eigentlich allein auf die Person der Bischöfe. Als der Arianismus in Antiochien herrschte, wurde von der akacischen oder arianischen Parthei Meletius, früher Bischof zu Sebaste, damals zu Beröa, zum Bischof gewählt, weil er auf dem Concilium zu Seleucia dem Akacius vollkommen beigestimmt hatte. Indessen hatte man sich in ihm getäuscht, oder er änderte seine Ueberzeugungen. Als er sein Bisthum angetreten hatte, mied er anfänglich dogmatische Vorträge und predigte blos Sittenlehre.[1]) Aber in der Folge begann er das nicänische Bekenntniß vorzutragen und die Wesensgleichheit zu vertheidigen. Dieß bewirkte seine Verbannung. Ein alter Arianer Euzoius wurde sein Nachfolger. Die Anhänger des Meletius aber trennten sich nun von den Arianern und bildeten eine besondere Gemeinschaft, ohne sich jedoch mit den alten Orthodoxen oder nicänisch Gesinnten zu vereinigen; denn diese hielten sich von den Meletianern zurück, weil Meletius durch die Arianer Bischof geworden war. So waren diese, die alten Orthodoxen und die Meletianer nämlich, obgleich in ihren Ueberzeugungen übereinstimmend, doch kirchlich getrennt. Späterhin, als unter Julians Regierung die durch Constantius verbannten nicänisch gesinnten Bischöfe Eusebius von Vercellä und Lucifer von Calaris aus ihrem Exil in der oberen Thebais zurückkehrten, begab sich der Letztere nach Antiochien und weihte dort, um den Anhängern des verbannten Meletius ein Haupt zu geben, den Presbyter Paulinus zu ihrem Bischof. Aber er wurde von einem großen Theile derselben nicht anerkannt, um so weniger, da jetzt auch Meletius selbst aus der Verbannung nach Antiochien zurückkam. So blieben also die Orthodoxen in Antiochien in zwei Partheien, wovon die des Meletius bedeutender, die des Paulinus geringer an Zahl war, geschieden, und diese Spaltung dauerte auch dann noch fort, als die Parthei, gegen welche sie beide kämpften, die arianische, schon ihre Macht verloren hatte; sie verbreitete sich sogar über die übrige orthodoxe Kirche, da durch Lucifer die

---

1) Socrat. II, 44. . . . ὁ δὲ, πρῶτον μὲν περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερτίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν.

Abendländer und Aegypter in das Interesse des Paulinus gezogen waren, das Morgenland aber auf der Seite des Meletius stand. Ja es ereignete sich wohl, daß in einer einzelnen Gemeinde die Ueberzeugungen über diesen Punct getheilt waren, und ein Theil der Glieder sich für Paulinus, ein anderer für Meletius erklärte. Dies scheint namentlich auch gerade in der Zeit in Constantinopel der Fall gewesen zu seyn, als Gregorius der dortigen Gemeinde vorstand. Wenigstens lassen sich mehrere Stellen, besonders der 22sten Rede, nicht besser erklären, als wenn wir sie auf dieses Verhältniß beziehen. Gregorius sagt: „für uns ist gar kein Ende des Streitens, nicht blos mit den Andersdenkenden und denen, die in der Glaubenslehre von uns abweichen, sondern auch mit den Gleichdenkenden, welche gegen die nämlichen und für die nämlichen kämpfen; das ist wahrhaftig außerordentlich traurig und bedauernswerth.“ [1]) Dann bemerkt er, daß man dieselben (Lehrer) heute zum Himmel erhöbe, morgen in die Hölle verdamme, heute für Elias und Johannes, morgen für Judas und Kaiphas erkläre; und ihr bescheidenes und enthaltsames Betragen, ihre mit Leutseligkeit verbundene Würde, heute als ächte Frömmigkeit, morgen als scheinheilige Eitelkeit auslege. [2]) Besonders aber ist folgende Stelle entscheidend: „Zu unserer sonstigen Unwürdigkeit kommt auch noch das hinzu, daß wir, obgleich von Gott mit dem Heil begnadigt, doch um anderer Menschen willen streiten, und daß unsere Streitsucht so weit geht, daß wir selbst den Ehrgeiz anderer dazu benutzen, und um fremder Bischofssitze willen unter uns Feindschaften anfangen und zwei schwere Sünden auf einmal begehen, indem wir nämlich die Herrschsucht jener noch mehr entflammen, und zugleich für unsere eigenen Leidenschaften dieß als Stütze ergreifen.“ [3])

Mehrere ruhige Männer hatten sich bemüht, diese so weit verbreitete antiochenische Spaltung auszugleichen, unter andern Basilius der Große, ein Schüler des Meletius, der deßhalb eine

---

1) Orat. XXII, 4. p. 416.

2) Orat. XXII, 5. p. 417.

3) Orat. XXII, 13. p. 422. Gregorius sagt in derselben Rede folgendes merkwürdige Wort, welches den sittlichen Zustand seiner Zeit auf eine furchtbare Art charakterisirt, Orat. XXII, 9. p. 420: „das sey das Entsetzliche, daß man niemand mehr Treue und Redlichkeit (ὅτι μηδεὶς ἔτι πιστεύεται πιστὸς εἶναι), keinem eine ungeschminkte und ungeheuchelte Tugend zutraue, wenn er auch wirklich einen festen Character und redliche Frömmigkeit besitze; sondern daß (in der Regel) der eine offenbar schlecht sey, der andere aber als Maske und Uebertünchung eine gewisse gutmüthige Milde (ἐπιείκειαν) zeige, um durch den Schein zu betrügen.

Reihe von Briefen an seinen Lehrer schrieb. Zu den Friedensvermittlern gehörte auch unser Gregorius, und die Rede, aus welcher die obigen Stellen angeführt sind, hatte eigentlich den Zweck, wenigstens die Orthodoxen in Constantinopel von dieser traurigen Theilnahme an fremden Streitigkeiten abzubringen. Gregorius hatte zum Theil deßwegen die mühselige Verwaltung des Bisthums von Constantinopel übernommen, weil er hoffte, von diesem mit der morgenländischen, wie mit der abendländischen Kirche in Verbindung stehenden Orte aus, die Spaltung, welche den Orient und Occident trennte, beilegen zu können, aber natürlich mußte er damit bei seiner eigenen Gemeinde den Anfang machen. Er trat also einst ausdrücklich zu diesem Zwecke auf und begann, nachdem er die Gemeinde mit dem gewöhnlichen Gruß: [1]) „Friede sey mit euch" angeredet und von ihr nach der Liturgie den Gruß empfangen hatte: „Friede sey mit deinem Geiste" — seine Rede mit den Worten: [2]) „Theurer Friede, du süßes Wort, das ich jetzt über das Volk ausgesprochen und von ihm empfangen habe, — ich weiß freilich nicht, ob es von allen auf eine redliche und des Geistes würdige Weise ausgesprochen, und ob nicht der öffentliche Bund im Angesichte Gottes gebrochen worden ist — theurer Friede, du mein täglicher Gedanke und mein Schmuck, der mit Gottes Wesen selbst aufs innigste verbunden ist, denn wir hören ja in der heiligen Schrift: der Friede Gottes, und: der Gott des Friedens, und: er selbst ist unser Friede, und doch verehren wir ihn nicht — theurer Friede, von allen gepriesenes, von wenigen bewahrtes Gut, wie lange hast du uns schon verlassen? und wann wirst du wieder zu uns zurückkehren?" Er zeigt in der Folge, wie zerstörend diese Spaltungen wirken müßten, und wie sie so ganz dem Sinne des Evangeliums widersprächen, vornehmlich in der schönen Stelle: [3]) „Wenn uns jemand fragte, was wir eigentlich verehren und anbeten? so würden wir unbedenklich erwiedern, die Liebe. Denn unser Gott ist die Liebe, und diesen Namen hört er selbst lieber, als irgend einen andern. Wie können nun wohl wir, die Jünger der Liebe, so uns wechselseitig hassen? Wie können wir, die Verehrer des Friedens, so unversöhnlich uns bekämpfen? Wir, die auf demselben Eckstein erbaut sind,

---

1) Chrysost. Homil. III. in ep. ad. Coloss. . . ὅταν εἰσέλθῃ ὁ τῆς ἐκκλησίας προεστώς, εὐθέως λέγει· εἰρήνη πᾶσιν· ὅταν ὁμιλῇ, εἰρήνη πᾶσιν. Mehreres siehe in Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 6. S. 358.

2) Orat. XXII, 1. p. 414.

3) Orat. XXII, 4. p. 416.

entzweit seyn? Wir, die auf dem Fels ruhen, erschüttert werden?" Freilich versprach sich Gregor dabei nicht die allergünstigste Wirkung, denn er sagt selbst, nachdem er erwähnt, wie die Welt jetzt in zwei Partheien getheilt sey: [1]) „Wer nun aber friedlich in der Mitte steht, der wird von beiden schlecht behandelt, und entweder verachtet oder angegriffen; [2]) zu denen gehöre auch ich heute, der ich dieses tadle, und deßwegen diesen vielbestrittenen und vielbeneideten Bischoffitz angenommen habe; und so soll es mich denn nicht wundern, wenn ich von beiden Partheien aufgerieben und nach vielem Schweiß und Arbeit vertrieben werde, damit sie, wenn nun keine Zwischenwand und kein Hinderniß mehr da ist, mit allem Feuer unter sich das Handgemenge beginnen können."

Indeß ist es wahrscheinlich, daß diese Rede Gregors mehr wirkte, als er selbst erwartete. Wenigstens hören wir weiter nichts von einem Zwist in der constantinopolitanischen Gemeinde, der sich auf jene Verhältnisse bezogen hätte, und wir haben eine Rede des Gregorius, welche eine friedliche Wiedervereinigung seiner Gemeinde feiert, und wahrscheinlich in diesen Zeitpunct gehört. [3])

---

1) Orat. XXII, 14. p. 423.

2) . . . ὅσον δὲ εἰρηνικόν τε καὶ μέσον, ὑπ' ἀμφοτέρων πάσχει κακῶς, ἢ καταφρονούμενον, ἢ καὶ πολεμούμενον.

3) Orat. XXIII. p. 425. Zwar ist es von dieser Rede bezweifelt worden, ob sie gerade in die angegebene Zeit falle, oder vielleicht in eine frühere, etwa da Gregorius bei seines Vaters Lebzeiten das geistliche Amt in Nazianz antrat. Folgende Stelle (Orat. XXIII. 3 u. 4. p. 426.) scheint jedoch ziemlich deutlich für die erste Vermuthung zu sprechen: „Nicht über die Lehre von der Gottheit waren wir uneins, sondern blos über die gute Kirchenordnung, — freilich war es unrecht, auch darüber zu streiten, ich will es nicht leugnen — aber wenn wir als Menschen einmal fehlen mußten, so ist das unser Vergehen: wir hatten zu viel Vorliebe für einen Bischof und wir konnten von zwei Vortrefflichen nicht sogleich den Vorzüglichsten zur Wahl treffen, bis wir übereinkamen, beide gleicherweise zu verehren. Dieß ist unsere Schuld." Man vereinigte sich also dahin, beide als rechtmäßige Bischöfe anzuerkennen und zu ehren.

4. Gregors Predigten und Privatleben in Constantinopel.

Es scheint zweckmäßig, hier die Art und Weise der Wirksamkeit Gregors in Constantinopel im Allgemeinen zu betrachten, und sowohl seine Beredsamkeit in der Kürze zu würdigen, als einen Blick auf sein Leben zu werfen.

Als geistlicher Redner ist Gregor besonders wichtig. Bei seiner ganzen Bildung schwebte ihm der Zweck vor, Redner zu werden, und nächst dem Streben, ein guter Christ in Erkenntniß und Leben zu seyn, kannte Gregor kaum ein höheres Ziel, als ein guter und für christliche Wahrheit wirksamer Redner zu werden. Schon in früher Jugend ging er, weil die Schulen der Beredsamkeit dort vorzüglich blühten, nach Palästina. In Athen war Rhetorik neben Philosophie seine Hauptbeschäftigung, er sollte selbst Lehrer der Beredsamkeit werden, und, in sein Vaterland zurückgekehrt, mußte er sich sogleich in dieser Kunst zeigen. Das ganze Zeitalter achtete kaum irgend eine Kunst höher als Beredsamkeit, und Gregor legte als christlicher Lehrer noch einen besondern Werth darauf, vorzugsweise durch das Wort, durch die lebendige Rede zu wirken.[1]) Leider war aber auch das Jahrhundert Gregors das Zeitalter des Rhetorisirens, der Schönrednerei. An die Stelle der alterthümlichen Einfalt, wo im angemessensten und verständlichsten Ausdruck der klare Gedanke und das kräftige Gefühl sich aussprach, war eine Künstelei getreten, welche durch gesuchte Zierlichkeit, zusammengehäuften Pomp, überraschende Wendungen, witzige Gegensätze, ohrenkitzelnde Spielereien zu ersetzen bemüht war, was an Gediegenheit und Fülle der Gedanken und Empfindungen abging. Dieß finden wir bei den berühmtesten heidnischen Rhetoren des vierten Jahrhunderts, und Gregor, der ihr Schüler war, vermochte auch nicht, sich über dieses Rhetorisiren zur Einfalt wahrhaft christlicher Beredsamkeit zu erheben, so sehr er bisweilen über das Geschmückte und Theatralische christlicher Vorträge klagt.[2]) Es fehlte Gregor gewiß nicht an rednerischen Talenten; wir finden bei ihm Feuer und

---

1) S. oben pag. 34.

2) Orat. XXXVI, 2. p. 635. Carm. adv. Episc. V. 301. p. 31. ed. Tollii.

Ὁ νοῦς αἰνείτω, καὶ τόδ' ἡμῖν ἀρκέσει.
Οὐδὲν τὸ κομψὸν, τοῖς θέλουσι δώσομεν.
Ῥίψον τὸ κάλλος, ὧν τὰ δόγματ' ἀποστρέφῃ.
Ἐμφιλοσόφει τῇ εὐτελείᾳ τοῦ λόγου.
Ἡμῖν ἀρέσκεις, κἂν ἀπαιδεύτως λαλῇς.

Kraft, Raschheit und Gedrängtheit der Gedanken, Herzlichkeit und Wahrheit der Empfindung, oft heitere poetische Darstellung, bisweilen auch erhabenen Schwung, durchaus Reinheit des griechischen Ausdrucks und größtentheils eine edle Haltung der Sprache; aber daneben wird der Genuß seiner Reden auch nicht selten gestört durch breite Abschweifungen, bittere Sarkasmen, gesuchte Eleganz, falsche Pracht und Haschen nach witzigen Antithesen.[1] Zu prunkvoll und übertrieben im Lobe sind besonders seine Leichenreden, die uns ungleich wichtiger und anziehender wären, wenn sie die Menschen charakteristisch nach dem Leben schilderten, statt allgemeine Tugendbilder aufzustellen.[2] Indeß sind dieß größtentheils Fehler des Zeitalters, und Gregor zeigt in einzelnen Stellen und in ganzen Reden (z. B. in der auf die Maccabäer), daß er unter andern Bedingungen ein classischer Redner hätte werden können. Immer hatten die christlichen Redner dieser Zeit vor den heidnischen Rhetoren das voraus, daß der Inhalt ihrer Vorträge gewichtvoller und erhebender war, weil sie Gegenstände abhandelten, wovon die Zeit in ihren Tiefen bewegt war, wofür sie selbst mit Begeisterung erfüllt waren, während die heidnischen Redekünstler für einen abgestorbenen Cultus oder über andere Gegenstände sprachen, die weder das politische noch das menschliche Interesse in Anspruch nehmen konnten.

Wir finden bei den alten Kirchenlehrern im Allgemeinen zweierlei Arten von Redevorträgen, entweder freie Reden nach der Weise der heidnischen Rhetoren, nur andern Inhalts, oder Homilien, das heißt, populäre und praktische Erklärungen der heiligen Schrift, die sich nicht selten zusammenhängend über ganze Bücher derselben erstrecken. Der letzteren Art bedienten sich die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer mit vorzüglich gutem Erfolge, und überall wo ein Prediger recht allgemein wohlthätig und segenvoll wirkte, da wirkte er als praktisch populärer Ausleger des Bibelwortes, als Verkündiger lebendiger Bibelwahrheit. Was in solchem Bestreben einen Johannes Chrysostomus groß und nachahmungswürdig, was unsern deutschen Kirchenvater Luther noch größer und nachahmungswürdiger machte, die einfache, historische, aber geistvoll lebendige Auslegung der heiligen Schrift, das finden wir leider bei Gregor, der auch hierin zu sehr die Redeform seiner heidnischen Lehrer befolgte, selten. Nur eine einzige Rede[3] be-

---

1) z. B. Orat. I. p. 5. Orat. XXIX, 20. p. 538.

2) Man vergl. z. B. die Lobrede auf den Athanasius Orat. XXI, 1. p. 386 u. 4. p. 388.

3) Orat. XXXVII. p. 645—660. über Matth. XIX, 1.

sitzen wir von ihm, welche eine eigentliche Erklärung einer Bibelstelle enthält. Sonst sind seine Predigten freie Abhandlungen über einen dogmatischen Gegenstand, oder den Inhalt eines christlichen Festes, Gelegenheitsreden, Widerlegungen der Häretiker, Panegyriken und Invectiven, ohne daß dabei ein bestimmter Text zum Grunde gelegt und erklärt wäre, wiewohl nicht selten Bibelstellen eingeflochten sind. Eigentlich biblisch sind Gregors Predigten gewiß zu wenig; praktisch sind sie, wenigstens an vielen Stellen, auf eine sehr lobenswürdige Weise; populär sind sie nicht immer, waren es aber für Gregors Zuhörer, die mit den dogmatischen Bestimmungen über die Trinitätslehre, als Streitgegenstand, vertrauter und auf Erörterungen darüber sehr begierig waren, in einem weit höheren Grade, als sie es zu unserer Zeit seyn würden. An unsere homiletischen Regeln und Formen, an ein streng durchgeführtes Thema, logische Abtheilungen und Unterabtheilungen, wohlgeordnete Gleichförmigkeit der einzelnen Theile u. dgl. dürfen wir überhaupt bei den Predigten eines Gregorius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, eben so wenig denken, als bei denen eines Luther; auch giebt es nichts Unpassenderes, als solche Erscheinungen älterer Jahrhunderte aus ihren Verhältnissen herauszureißen und allein nach den Vorschriften, die unsere Zeit aufgestellt hat, zu beurtheilen. Eben in dieser Beziehung ist auch über den Umstand, daß die Trinitätslehre den Hauptinhalt der meisten Predigten Gregors bildet, noch folgendes zu bemerken.

In allen Vorträgen Gregors, vorzüglich in den zu Constantinopel gehaltenen,[1]) ist es eine Hauptabsicht des Redners, darzuthun, daß ein Gottwesen sey, daß aber dieses eine Gottwesen, ohne getrennt zu werden, in drei selbstständigen, durch besondere Eigenschaften sich unterscheidenden Subjecten oder Personen, Vater, Sohn und Geist, existire und darum eben sowohl als Einheit, wie als Dreiheit (Dreieinheit) bezeichnet werden könne und müsse. Er bekämpfte zu diesem Zweck diejenigen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater oder die vollkommene Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes leugneten, also besonders Eunomianer und Macedonianer, und führte den Streit gegen sie so scharfsinnig, gewandt und siegreich, daß ihm

1) Unter den Vorträgen Gregors zur Begründung der Trinitätslehre sind bekanntlich die fünf sogenannten theologischen Reden die berühmtesten. Orat. XXVII—XXXI. p. 487—577. bei den Benedict. Das Wesentliche ihres dogmatischen Inhaltes und die Hauptpuncte der Trinitätslehre Gregors werden in dem Abschnitt von seinen Lehrmeinungen dargestellt werden.

vorzugsweise deßhalb der Name des Theologen[1]) oder des Vertheidigers der Gottheit des Logos zu Theil wurde. Nun kann man zwar dabei nicht blos erinnern, daß Gregor seine Dreieinheitslehre nicht sowohl auf biblische Beweise, als auf traditionelle und philosophische stützt, sondern vornehmlich auch, daß durch die spitzfindige oft wiederholte Ausführung dieser Lehre der Mittheilung aller der beseligenden Lehren des Evangeliums, namentlich des thätigen Christenthums allzuviel Raum entzogen, und dogmatische Streitsucht mehr, als christlich liebevoller Friedenssinn genährt wurde; allein man darf dabei nie vergessen, daß in der Trinitätslehre die große Streitfrage lag, welche das ganze 4te Jahrhundert hindurch alle Classen der christlichen Gesellschaft in Bewegung setzte, daß Constantinopel einer der Hauptkampfplätze war, daß es sich eben in jenen Jahren entscheiden mußte, welcher Lehrbegriff siegen sollte, und daß Gregor als gebildeter Theologe und berühmter Redner ausdrücklich dazu berufen war, um der Kampfführer der Nicänischgesinnten zu seyn. Ohne Gregors und einiger anderer Lehrer festen Kampf hätten die antinicänischen Partheien vielleicht gesiegt — und sollen wir das wünschen? ist der Arianismus biblischer oder wohl gar philosophischer, als der athanasianische Lehrbegriff? Zeigten sich die Arianer, als sie unter Valens herrschten, als bessere praktische Christen? Wird nicht auch der, welcher in der nicänischen Lehrart keine ganz treue Auffassung der Bibellehre findet, zugeben müssen, daß sie als dogmatische Theorie dem Arianismus vorzuziehen sey?

Und zugleich ist dabei nicht zu übersehen, daß Gregor eben sowohl fast in jeder Rede das thätige Christenthum predigt, und

---

1) Gregor. Presbyt. in vita Greg. p. 149. *Ἐν δὲ δογμάτων ὕψει, καὶ θεολογίᾳ, τοσοῦτον αὐτῷ τὸ περιὸν τῆς δυνάμεως, ὥστε πολλῶν κατὰ τοὺς χρόνους θεολογησάντων ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ γνωρίμων μόνον τοῦτον μετὰ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην θεολόγον ὀνομασθῆναι.* Der Ausdruck Theologe als Beiname des Evangelisten Johannes und des Gregorius von Nazianz hat nicht die weite Bedeutung, die wir jetzt dem Worte beilegen, sondern es bezeichnet einen solchen, der die Gottheit Christi oder des Logos (*θεολογία* im engsten Sinne) kräftig lehrt und vertheidigt. Es ist in derselben Bedeutung genommen, worin man sagt *θεολογεῖν Χριστὸν*, die Gottheit Christi lehren. S. Suiceri Thesaur. eccles. s. v. *θεολογεῖν, θεολογία, θεολόγος.* t. 1. p. 1355—1360. Bei Gregor selbst kommt die Bezeichnung Theologe häufig in dem weiteren, bei uns gewöhnlichen, Sinne vor, z. B. Orat. XXVII, 1. p. 495. XXX, 17. p. 552. XX, 12. p. 383. Auch weisere Heiden nennt Gregor *Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι.* Orat. XXXI, 5. p. 558. Wann Gregor den Beinamen des Theologen erhalten habe, läßt sich nicht ganz genau bestimmen. Zuerst kommt er in der Rede eines unbekannten Verfassers, welche sich unter den Werken des Chrysostomus befindet, vor. Chrysost. Opp. t. VI. Orat. LI. p. 401.

daß es doch eigentlich der tiefer liegende Hauptzweck seiner Vorträge war, nicht sowohl den Verstand seiner Zuhörer für eine bestimmte Vorstellung vom Wesen Gottes, als vielmehr ihre Herzen für die Liebe Gottes und für ein göttliches Leben zu gewinnen. „Männlich und stark will ich sprechen, sagt er,[1] damit ihr besser werdet, damit ihr vom Fleischlichen zum Geistlichen umgewandelt, damit ihr auf die rechte Weise erhoben werdet in eurem Sinne."

Gregorius wurde von Vielen und mit Beifall gehört, Leute von allen Classen und Gesinnungen, seine christlichen Widersacher sowohl als Heiden drängten sich zu seinen Vorträgen.[2] Manche wurden durch den Inhalt seiner Predigten angezogen, manche durch die schöne Form[3] der Rede. Laute Zeichen des Beifalls, wie sie damals jedem ernsten Geistlichen zum Verdruß in Constantinopel und anderwärts Sitte waren,[4] begleiteten oft die Vorträge des Gregorius, und gewöhnlich fanden sich in der Versammlung mehrere Personen, die sie versteckt oder auch öffentlich nachschrieben,[5] eine Gewohnheit, deren in dem Leben mehrerer

---

1) Orat. XIX, 4. p. 365.

2) Carmen de vita s. V. 1126. p. 18.

Τοῖς δ' ἦν λόγος τὶς τῶν ἐμῶν ἴσως λόγων,
Οἱ δ' ὡς ἀθλητῇ καρτερῷ προσέτρεχον,
Οἱ δ' ὡς ἑαυτῶν ἔργον εἶχον ἀσμένως.

In diesen drei Zeilen schildert Gregor drei Classen seiner Zuhörer; die einen besuchten ihn um seiner Beredsamkeit willen, die andern als feurigen Kämpfer für die orthodoxe Lehre, die dritten, weil sie zu seiner Berufung beigetragen hatten, und ihn als ihr Werk betrachteten.

3) Gelegenheitlich sey hier bemerkt, daß die Cappadocier sonst nicht im Rufe einer guten griechischen Aussprache standen. Philostratus sagt in dieser Beziehung von dem Sophisten Pausanias: *ἀπήγγειλε δ' αὐτὰ παχείᾳ τῇ γλώττῃ, καὶ ὡς Καππαδόκαις σύνηθες, ξυγχρούων μὲν τὰ σύμφωνα τῶν στοιχείων, συστέλλων δὲ τὰ μηκυνόμενα, καὶ μηκύνων τὰ βραχέα. ὅθεν ἐκάλουν αὐτὸν οἱ πολλοὶ μάγειρον, πολυτελῆ ὄψα πονηρῶς ἀρτύοντα.* De vitis Sophistar. II, 13. p. 594. Olear. Von Eunomius, der auch Cappadocier war, bemerkt sein Verehrer Philostorgius, obwohl er dessen Beredsamkeit ungemein rühmt, daß er gestammelt habe. Philostorg. hist. eccl. X, 6.

4) S. Neanders Chrysostomus Th. 1. S. 177 und 327. Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 6. S. 344 ff. *F. B. Ferrarius* de veterum acclamationibus et plausu L. V. cap. 2. p. 229. edit. Mediolan. Wie häufig Gregor solche Zeichen des Beifalls erhielt, geht besonders aus einer Stelle des Hieronymus hervor, wo dieser seinen Lehrer sagen läßt: Docebo te super hac re in ecclesia: in qua mihi *omni populo acclamante* cogeris invitus scire; quod nescis. Hieron. Epist. LII. t. 1. p. 261.

5) Orat. XLII, 26. p. 767. . . . *χαίρετε τῶν ἐμῶν λόγων ἑραστοὶ, καὶ δρόμοι, καὶ συνδρομαὶ, καὶ γραφίδες φανεραί καὶ λανθάνουσαι.* Vergl. *Binghami* Origg. eccles. t. VI. p. 197. und Augusti's

großen Kirchenlehrer, z. B. des Origenes, Chrysostomus, Augustinus u. a., Erwähnung geschieht. Gregorius selbst giebt uns, einen Traum fingirend, das Gemälde einer Versammlung in seiner Auferstehungskirche.[1] „Süßer Schlaf umfing mich, da stellte mir ein Traum meine Anastasia, den Gegenstand meiner täglichen Sehnsucht, vor die Seele. Auf hohem Stuhle (dem Bischofsthron), so kam es mir vor, saß ich, doch nicht hohen Sinnes, denn nicht einmal im Traume wandelte mich Uebermuth an; etwas tiefer saßen mir zu beiden Seiten die Aeltesten, die Führer der Heerde, die auserwählte Männerschaar. Dann standen in weißstrahlenden Gewändern die dienenden Helfer, ein Bild engelgleichen Schmuckes.[2] Das Volk aber reihte sich schaarenweis, wie Bienen, um die Kanzel[3] und kämpfte um näheren Zutritt; ein Theil mühte sich ab an den heiligen Pforten, um mit den Ohren sowohl als den Füßen sich näher herbeizudrängen. Andere eilten von den Märkten und den Straßen zu meinen Reden. Von den Emporbühnen aber neigten heilige Jungfrauen und edle Frauen ein sittsames Ohr.“ Dann beschreibt Gregorius, wie seine Zuhörer, verschieden an Bildung, theils eine einfache, leicht verständliche Rede, theils eine schwerere, die in tiefere Untersuchungen einginge, erwartet hätten, er aber, immer mit kräftiger Stimme und feuriger Seele die Dreieinigkeit verkündet, und alle Gegner dieser Lehre bekämpft habe, und schildert zum Schluß den Eindruck, welchen seine Worte auf die Zuhörer gewöhnlich gemacht hätten, wie die einen, stürmisch bewegt, zum Beifall

---

Denkwürdigkeiten Bd. 6. p. 351., wo noch mehreres hierher Gehörige bemerkt ist. Indeß möchte ich dem zuletzt genannten verehrungswürdigen Gelehrten nicht beistimmen, wenn er die *γραφίδες φανεραί* auf officielle Schreiber bezieht, die mit Gregors Vorwissen nachschrieben; da nicht einzusehen ist, zu welchem Zweck officielle, d. h. besonders angeordnete, Schreiber gedient haben sollten. Gregor hatte gewiß seine Predigten vorher sorgfältig aufgezeichnet und hielt sie nicht, wie es allerdings auch von andern ausgezeichneten Predigern jener Zeit geschah, aus dem Stegreif. Ich beziehe die Ausdrücke überhaupt nur auf solche, die für ihre eigenen Privatzwecke, aber entweder offener, oder verdeckter nachschrieben. Zu bemerken ist noch, daß Gregors Reden nicht blos nachgeschrieben, sondern auch während seines Lebens schon selbst von angesehenen Personen abgeschrieben wurden. Orat. XXIX, 12. p. 371. redet Gregor einen kaiserlichen Finanzbeamten (*φόρων ἀπογραφεύς*) so an: *ἀπόγραφε, μὴ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐπιμελῶς, ὧν οὐδὲν, ἢ μικρὸν τὸ κέρδος, ἢ εἰς ἀκοῆς χάριν καὶ ἡδονὴν, ἀλλὰ τὸν ἐμὸν λαὸν ὁσίως καὶ φιλανθρώπως.*

1) Carmen IX. Insomnium de Anastasiae templo p. 78. V. 1 sqq.

2) Vergl. Constitut. Apostol. II, 57. 58. t. 1. p. 266. edit. Cotel.-Cleric.

3) Orat. XLII, 26. p. 767. sagt Gregor von seiner Kanzel: *καὶ ἡ βιαζομένη κιγκλὶς, αὕτη τοῖς περὶ τὸν λόγον ὠθιζομένοις.*

hingerissen worden wären, die anderen, in stilles Nachdenken versunken, die inneren Kämpfe ihres Geistes verborgen hätten, wieder andere zum Widerspruch gereizt worden wären, so daß die Versammlung im Ganzen den Eindruck eines stürmischen Meeres dargeboten hätte, während doch alle, selbst die leidenschaftlich aufgeregten, durch die schöne Rede wieder versöhnt waren.

Es geht aus den Aeußerungen des Gregorius, vornehmlich aber aus den Thatsachen selbst hervor, daß durch Gregors Vorträge viele in ihrem Glauben an das nicänische Bekenntniß befestigt, viele Andersdenkende dafür gewonnen wurden. Mag zu der großen Umwälzung, die in jenen Jahren in dieser Beziehung unter den Bewohnern Constantinopels vorging, auch der Umstand vieles, ja das meiste, beigetragen haben, daß sich Theodosius den Orthodoxen günstig zeigte, ein bedeutender Theil der Veränderung wurde immer auch durch die schönen, dialectisch kräftigen, feurigen und von wahrer Begeisterung durchwehten Reden des Gregorius hervorgebracht. Dazu wirkte er aber nicht blos durch seine Reden, sondern auch durch sein Leben, welches die Gemüther anzog, während seine feinen Entwickelungen den Verstand zu überzeugen suchten. Wenn seine Rede auch im Kampf wider seine Gegner bisweilen streng und hart und bitter wurde, so war sein Sinn im Leben wieder desto milder, wohlthätiger und duldender, und es war das Ziel seines begeisterten Strebens, seine zum Theil erbitterten Gegner durch Liebe nicht sich, sondern dem Glauben, wovon seine ganze Seele erfüllt war, zu gewinnen.[1]) Daraus floß seine wahrhaft christliche Handlungsweise während der Verfolgungen, die er besonders in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Constantinopel zu erdulden hatte. Auch das Privatleben des Gregorius in Constantinopel war geeignet, Zuneigung, vorzüglich aber Achtung, ja Ehrerbietung für ihn einzuflößen. Ohne zurückstoßend und menschenfeindlich zu seyn, war er äußerst strenge und zurückgezogen und behauptete die Würde, welche ein enthaltsam einfaches, ganz dem Unsichtbaren zugewendetes gottgeweihtes Leben verleiht. Er lebte einsam, mied Oeffentlichkeit und drängte sich nie in die Gesellschaft der Großen oder des Hofes;[2]) übte also hierin was Julian, der wohl wußte, was dem Priester Ansehen gebe, von seinen heidnischen Priestern selbst mit Strenge verlangte.[3]) Der Tisch Gregors war so einfach, seine Kleidung so aufs Nothwendige beschränkt, sein Umgang so

1) Carmen de vita s. V. 1415 sqq. p. 22.
2) Carmen de vita s. V. 1424 sqq. p. 23.
3) Julian. Epist. 49. p. 431. Fragment. p. 302.

ungeschmückt, seine ganze Erscheinung so unscheinbar, so abstechend gegen den leider! schon so prunkvollen Aufzug mancher üppigen Prälaten der damaligen Zeit, daß man ihm selbst den Vorwurf eines rohen, ungebildeten, bäurischen Wesens in dem feinen, glänzenden Constantinopel machte, ein Vorwurf, welcher auf die zurückfiel, die den edlen Geist in der geringen Hülle verkannten.

Er schildert uns diese Verhältnisse selbst in einer Stelle seiner Abschiedsrede,[1]) die auch darum merkwürdig ist, weil sie sehr bezeichnende strafende Nebenblicke auf die damalige Ueppigkeit vornehmer Geistlichen enthält: „Man hat mir — beginnt Gregorius ironisch — meinen reichbesetzten Tisch, meine prachtvolle Kleidung, meine öffentlichen Aufzüge, mein stolzes Betragen gegen die Begegnenden vorgeworfen; freilich wußte ich nicht, daß ich mit den ersten Staatsbeamten und vornehmsten Generalen, die nicht wissen, wie sie ihr Geld verschleudern sollen, wetteifern, und daß ich meinen Leib abquälen müßte, um die Güter, die den Armen gehören, zu verschwelgen, so daß das Nothdürftige zum Ueberflüssigen angewendet, und der Altar selbst durch unsere Völlerei entweiht würde; ich wußte nicht, daß ich eigentlich, von glänzenden Pferden gezogen, in prachtvollem Wagen einherfahren, und von einer Schaar von Schmeichlern umgeben seyn müßte, daß alle schon von weitem meine Ankunft bemerken, und auf die Seite treten oder zurückweichen müßten, wie vor einem wilden Thiere. War dieß unrecht von mir, so ist es geschehen, und ihr mögt es mir nachsehen. Wählt einen andern Vorsteher, der der Menge gefällt, laßt mir meine Einsamkeit, mein bäurisches Wesen, meinen Gott, dem ich allein auch mit meiner dürftigen Einfachheit gefallen will."

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß Gregorius ganz der Mann war, dessen die Kirche damals in Constantinopel bedurfte; er hatte die Beredsamkeit, die alle fesselte, die wissenschaftliche Bildung, welche geistig zu beschäftigen und gründlich zu überzeugen vermochte, die Strenge, die Achtung gebot, gepaart mit einer Milde, welche die Herzen gewann, und den rastlosen Feuereifer, der alle hinriß. So sammelte, vereinigte, befestigte er seine kleine Gemeinde, hauchte ihr einen neuen Geist des Friedens unter sich, des standhaften Muthes nach außen ein, wies sie von dogmatischer Streitsucht auf Selbsterkenntniß und lebensthätiges Christenthum hin, und vertheidigte zugleich mit dem Scharfsinn des geübtesten Dialectikers die gemeinsame Glaubens-

1) Orat. XLII. 24. p. 765. Womit zu vergleichen Orat. XXVI. 6. p. 639.

lehre; so duldete und kämpfte er muthig, und als der Tag des Sieges herannahte, benutzte er denselben, ohne übermüthig und verfolgungssüchtig zu werden, ohne sich von dem unsichtbaren Helfer zu der sichtbar mächtigen Retterhand, von dem himmlischen Lebensquell zu dem Spender irdischen Ansehens, Besitzes und Genusses hinüber ziehen zu lassen.

---

5. Ruhm des Gregorius. Hieronymus wird sein Schüler. Sein Verhältniß zu dem Philosophen Maximus.

Die öffentliche Wirksamkeit des Gregorius zu Constantinopel und sein häusliches Leben waren von der Art, daß sie allerdings rühmliche Anerkennung verdienten, und gerade von Constantinopel aus, als dem Mittelpuncte des Reichs und dem Vereinigungsplatze des Morgen- und Abendlandes, konnte und mußte sich sein Ruhm am leichtesten nach allen Gegenden hin verbreiten. Wir müssen es daher sehr natürlich finden, wenn ungefähr gleichzeitige Schriftsteller, wie Ruffinus,[1]) Ambrosius und andere, die morgenländischen gar nicht zu erwähnen, mit großer Auszeichnung vom Gregorius sprechen, oder wenn jüngere Theologen sich an ihn anschlossen, um sich an seinen Vorträgen und an seinem Umgange heranzubilden, wie es damals bei dem sehr fühlbaren Mangel an theologischen Bildungsanstalten, vorzüglich im Abendlande, für jüngere Männer Bedürfniß war, sich einen ausgezeichneten älteren Kirchenlehrer vorzugsweise als Führer zu wählen; eine Erscheinung, die wir auch in der Geschichte anderer Wissenschaften und Künste wiederfinden, so lange dieselben noch gewissermaßen im Naturzustande sich befinden und keine geregelten Schulen, Akademien, oder wie man es nennen mag, sich gebildet haben. Wie um einen großen Maler des fünfzehnten und sechzehnten

---

1) Ruffinus hatte auch Schriften des Gregorius ins Lateinische übersetzt. Hieronymus advers. Ruffin. lib. 1. tom. II.; p. 486. — cur scribere aliqua ausus sis, et virum disertissimum Gregorium pari eloquii splendore *transferre*. Derselbe Ruffinus spricht in der Vorrede zu den von ihm übersetzten Reden des Gregorius ein Urtheil über diesen Mann aus, welches fast an abgöttische Verehrung grenzt. Er nennt den Gregorius vis per omnia incomparabilis und sagt unter anderm von ihm: Id obtinuit apud Dominum et ecclesias Dei meriti, ut quicunque ausus fuerit, doctrina ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso, quia ipse magis sit hereticus arguatur. Manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat. Freilich eine traurige Verirrung, wenn ein Mensch mit seinen Lehrmeinungen als Maßstab des wahren Glaubens angesehen wird!

Jahrhunderts, so sammelten sich damals um einen berühmten Theologen ältere und jüngere Lehrlinge. Zwar haben wir eigentlich nur von zwei Schülern bestimmtere Nachricht, welche Gregors Umgang in Constantinopel genossen, aber unter diesen ist einer, der viele andere aufwiegt, Hieronymus, der gelehrteste unter allen abendländischen Vätern. Damals schon seinem fünfzigsten Jahre sich nähernd, reiste Hieronymus, durch Gregors Ruf angezogen, aus Syrien nach Constantinopel, um nicht blos seine öffentlichen Vorträge zu hören, sondern vorzüglich auch seines häuslichen Unterrichts in der Schrifterklärung zu genießen. Der Lehrer war nicht viel älter, als der Schüler; und der Schüler selbst schon als Gelehrter berühmt; gleichwohl spricht Hieronymus nicht anders als mit der größten Ehrerbietung von Gregorius. An mehreren Stellen seiner Schriften nennt er ihn mit dankbarer Erinnerung seinen Lehrer und Katechisten [1]) und bemerkt namentlich, daß er von ihm in der Schriftauslegung viel gelernt habe,[2]) ja er ist ganz besonders stolz [3]) auf diesen beredten Meister. Doch erzählt er uns auch eine Anecdote,[4]) die darauf hindeutet, daß Gregorius bei der Erklärung der heiligen Schriften nicht überall so ganz einfach die Gründe sprechen ließ, sondern auch wohl auf eine falsche Weise Beredsamkeit anwandte, mehr zur Ueberredung, als zur Ueberzeugung. Als nämlich einst Hieronymus seinen Lehrer fragte: wie ein schwieriger Ausdruck beim Lucas zu verstehen sey? verwies ihn dieser auf die Erklärung, die er davon in der Kirche geben würde, hinzufügend: „da wirst du durch den Beifall des ganzen Volkes gezwungen werden, zu verstehen, was du jetzt nicht verstehst: oder wenn du allein nicht beistimmst, so wirst du allein von allen der Thorheit bezüchtigt werden."

---

1) Advers. Iovinianum lib. 1. tom II. p. 260. Et *praeceptor* meus Gregorius *Nazanzenus* (so pflegt Hieronymus zu schreiben) virginitatem et nuptias disserens, graecis versibus explicavit. — Epist. L. ad Domnionem tom. 1. p. 235. Gregorium Nazanzenum et Didymum in scripturis sanctis *catechistas* habui.

2) De viris illustribb. cap. CXVII. Gregorius, vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo scripturas explanante didici. Vergl. Commentar. in Jesai. cap. VI.

3) Contra Ruffinum lib. 1. tom. II. p. 469. Numquid in illa epistola Gregorium, virum eloquentissimum non potui nominare? *Quis apud Latinos par sui est?* quo ego magistro glorior et exsulto.

4) Epist. LII. ad Nepotianum tom. 1. p. 261. Nicht ganz mit Unrecht fügt Hieronymus die, nur etwas hart ausgedrückte, Bemerkung hinzu: nihil tam facile, quam vilem plebeculam et indoctam concionem linguae volubilitate decipere, quae quidquid non intelligit, plus miratur.

Außerdem führt uns Hieronymus noch eine Bemerkung seines Meisters an, welche dieser zu der Stelle des Epheserbriefes,[1] wo der Apostel in dem wahren Verhältnisse des Mannes zu seiner Frau ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche findet, zu machen pflegte. Die Bemerkung bezieht sich besonders auf die Worte des Apostels: „dieses Geheimniß ist groß" — und ist folgende:[2] „Siehe wie groß das Geheimniß dieses Abschnittes sey, so daß der Apostel, indem er es auf Christum und die Kirche bezieht, versichert, er habe es noch nicht so ausgedrückt, wie es die Würde des Zeugnisses verlange: aber wie er es auch gesagt haben mag, so weiß ich, daß die Stelle voll unaussprechlicher Geheimnisse ist, und eine göttliche Seele bei dem Ausleger verlangt. Ich aber, nach der Beschränktheit meines Geistes, glaube eben, daß es von Christo und der Kirche zu verstehen sey: nicht als ob es noch etwas Höheres gäbe, als Christus und die Kirche, sondern weil es schwierig ist, alles was von Adam und Eva gesagt wird, von Christus und der Kirche zu erklären." Eine Aeußerung, die zwar zu erkennen giebt, daß Gregorius den Sinn des Apostels in jener Stelle nicht richtig faßte und sein Gleichniß zu weit ausdehnte, die uns aber zugleich auch wieder einen Beweis liefert, mit welcher Ehrerbietung er die heiligen Schriften behandelte, und welches Gewicht er darauf legte, daß der Erklärer heiliger Schriften auch von einem dem Geiste ihrer Urheber verwandten heiligen Sinn beseelt sey.

Näheres wissen wir von dem Verhältnisse des Hieronymus zu seinem Lehrer nicht.[3] Indeß ist wahrscheinlich, daß er unter der Führung des Gregorius besonders jene Verehrung für den Origenes faßte, die er in seiner früheren Laufbahn zeigte, und später, durch ein Gespenst von Orthodoxie geschreckt, auf eine so

---

1) Cap. V., 32.

2) Commentar. in epist. ad Ephesios. lib. III. tom. VII. p. 661. Gregorius Nazanzenus, vir valde eloquens, et in scripturis apprime eruditus, cum de hoc mecum tractaret loco, solebat dicere: vide, quantum istius capituli sacramentum sit, ut Apostolus in Christo illud, et in ecclesia interpretans, non se ita asserat, ut testimonii postulabat dignitas, expressisse: sed quomodo dixerit, scio, quia locus iste ineffabilibus plenus sit sacramentis, et *divinum cor quaerat interpretis.* etc.

3) Der Aufenthalt des Hieronymus bei Gregor mag ein bis zwei Jahre gedauert haben. Er kam zu ihm im J. 379 oder 380, und blieb in Constantinopel vermuthlich, bis sich Gregor selbst von da entfernte. Denn als Gregor von Nyssa im Jahre 381 zur Synode nach Constantinopel kam, hörte ihn Hieronymus noch seine Bücher gegen Eunomius vorlesen. Hieron. de vir. illustr. cap. CXXVIII.

tadelnswerthe Art verleugnete, und daß Gregorius wohl besonders dazu beitrug, dem Hieronymus eine Neigung zur allegorischen Auslegung einzuflößen, welche seine in so mancher Beziehung großen Eigenschaften als Bibelerklärer verdunkelte. Zugleich faßte er vermuthlich im Umgang mit Gregor eine noch größere Vorliebe für griechische Kirchenlehrer, und erlangte eine noch freiere Fertigkeit in der Kenntniß des Griechischen, [1]) wurde also auch fähiger, die von ihm besonders verehrten griechischen Lehrer durch Uebersetzungen für die Abendländer zugänglicher zu machen. Ein anderer Schüler Gregors war Evagrius aus dem Pontus, der ebenfalls hauptsächlich in der Kenntniß der heiligen Schrift und in der Philosophie von ihm unterrichtet worden seyn soll. Er war Gregors Archidiakon in Constantinopel, und begab sich sodann nach sonderbaren Schicksalen in die Einsamkeit der nitrischen Wüste, wo er sich außer seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit vorzüglich als Anhänger origenianischer Lehren auszeichnetr. [2]) Zum Verehrer des Origenes hatte ihn ohne Zweifel der Unterricht Gregors gemacht. Nur hielt sich Evagrius dabei nicht in den Schranken, die sein Lehrer beobachtete, welcher nur ein gemäßigter Verehrer jenes großen philosophischen Theologen war, ohne alle Meinungen desselben zu billigen.

Eine Erfahrung ganz anderer Art, als mit seinem dankbaren Schüler Hieronymus, machte Gregor mit einem Mann, den er gleichfalls seines näheren Vertrauens, aber nur etwas zu gutmüthig und unbedachtsam, würdigte, mit einem angeblichen Philosophen, Namens Maximus. Dieser Mann, schon durch sein Aeußeres auffallend, kam, als Gregor noch nicht lange in Constantinopel war, in diese Stadt. Der Klasse geistlicher Abentheurer, deren es damals nicht wenige gab, angehörend, vereinigte dieser ränkevolle Mensch das Rauhe und Gemeine eines Cynikers, so wie die scheinbare Erhabenheit eines christlichen Asceten, mit manchem äußeren Schmuck, der so recht die Bequemung zur Welteitelkeit verrieth. [3]) So hatte er, um nur eines zu erwähnen, sein schlichtes schwarzes Haar nach modischer Art goldblond gefärbt, und ließ es in langen künstlichen Locken über seine Schultern hängen; trug aber doch dabei den groben Philo-

---

1) Die Unterhaltung zwischen Gregorius und Hieronymus wurde griechisch geführt, denn Gregorius verstand nicht lateinisch.

2) Sozom. hist. eccl. VI, 30.

3) Greg. Orat. XXV. an vielen Orten; bes. Carm. de vita s. V. 754 seqq. p. 12., wo eine weitläufige Schilderung des Maximus gegeben ist.

sophenmantel, den sich auch die älteren christlichen Asceten angeeignet hatten, und einen derben cynischen Stock. Er war in Alexandrien geboren, aus einer Familie, die nach seiner Aussage Märtyrer unter ihre Mitglieder zählte; ja er selbst rühmte sich, den wahren Glauben unter schweren Leiden bekannt zu haben. Was ihn nach Constantinopel trieb, ist nicht genau bekannt; dürfen wir einem gereizten Gegner glauben, so war es der Hunger,[1]) womit sich wahrscheinlich ein eben so starker Ehrgeiz verband.

Als Maximus zuerst nach Constantinopel kam, nahm er den Gregorius im höchsten Grade für sich ein. Er wußte zu heucheln und sich in die Charactere zu fügen. Bald mit Gregor bekannt, stellte er sich diesem dar als den muthvollsten und eifrigsten Verfechter des nicänischen Bekenntnisses, der um seiner Orthodoxie willen sehr vieles habe leiden müssen,[2]) verfehlte aber auch nicht, Gregors Predigten fleißig zu besuchen und aufs Höchste zu preisen.[3]) Gregor, voll gutmüthiger Zutraulichkeit und ohne schnell durchblickende Menschenkenntniß, die er sich bei seiner Zurückgezogenheit nicht hatte erwerben können, gab sich dem Fremdling, den er für einen trefflichen und frommen Mann hielt, ganz offen hin, nahm ihn in sein Haus, an seinen Tisch auf, zog ihn als Freund in den wichtigsten Angelegenheiten zu Rath[4]) und ließ sich sogar, aus übergroßer Liebe zu ihm, die Schwachheit zu Schulden kommen, eine öffentliche Lobrede auf ihn zu halten.[5])

---

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 777. p. 13.

2) Indeß soll doch seine Rechtgläubigkeit nicht über allen Tadel erhaben gewesen seyn. Er wird des Apollinarismus beschuldigt. Theodoret. V, 8.

3) Carmen de vita s. V. 814. p. 13. bemerkt Gregor selbst ganz offenherzig, wie dieser Maximus ihm seine Predigten gelobt habe:

Καὶ τῶν ἐμῶν πρόθυμος αἰνέτης λόγων.

4) Carm. de vita s. V. 809. p. 13.

5) Orat. XXV. p. 454. Diese Rede führt zwar allgemein die Ueberschrift, auf den Philosophen Hero; allein es läßt sich nach der Angabe des Hieronymus, der hiervon genau unterrichtet seyn konnte, und die Bemerkung, die nicht zum Vortheil seines Lehrers gereichte, gewiß nicht gemacht haben würde, wäre sie nicht zuverlässig gewesen, kaum daran zweifeln, daß dieser Hero mit Maximus dieselbe Person war. Hieronym. de vir. illustr. cap. CXVII. zählt unter den Schriften Gregors auf: Laudes *Maximi* philosophi, post exilium reversi; quem *falso nomine* quidam *Heronis* superscripserunt; quia est et alius liber vituperationem ejusdem Maximi continens, *quasi non licuerit eumdem et laudare et vituperare pro tempore.* Hiernach scheint es, als ob die Ueberschrift mit dem Namen Hero ganz erdichtet wäre. Möglich wäre es jedoch auch, daß derselbe Mann zwei Namen, den lateinischen Maximus und den griechischen Hero getragen hätte. Auf jeden Fall ist aber Hieronymus Zeugniß über

Aber bald wurde der zutrauliche Gregorius durch die bitterste Erfahrung aus seiner Täuschung gerissen. Der Heuchler warf die Larve weg, der einfach demüthige erschien als ein Mann von unbegrenzter Herrschbegierde und Ränkesucht. Es zeigte sich, daß Maximus nichts Geringeres im Sinn hatte, als seinen Gönner und Wohlthäter zu stürzen, und sich selbst an dessen Stelle auf den Bischofstuhl zu setzen. Bei dieser Unternehmung war ein Presbyter der Gemeinde Gregors mit Maximus verbündet. Dieser Presbyter, den Gregorius einen Barbaren nicht blos seiner Herkunft, sondern auch seinem Sinne nach nennt,[1]) scheint an der Spitze der Aeltesten unmittelbar nach dem Bischof gestanden zu haben, und war dem Gregorius, ohne je von ihm beleidigt zu seyn, wahrscheinlich aus Neid sehr abhold. Außerdem hatte Maximus einen noch mächtigeren auswärtigen Bundesgenossen, Petrus, Bischof von Alexandrien, der zwar unsern Gregorius bei dessen Ankunft in Constantinopel schriftlich als rechtmäßigen Vorsteher der Gemeinde begrüßt,[2]) jetzt aber seinen Sinn zum Nachtheile Gregors geändert hatte. Es wird nicht berichtet, aus welchen Ursachen; höchstwahrscheinlich aber lag Eifersucht des alexandrinischen Bischofs auf den constantinopolitanischen zum Grunde, und Petrus wollte einen Mann auf den Bischofstuhl der Hauptstadt befördern, durch den er auch dieses Bisthum beherrschen konnte. Vielleicht wirkte auch die meletianische Spaltung auf diese Verhältnisse ein, da die Alexandriner auf der Seite des Paulinus standen, Gregorius aber ein Freund des Meletius war. Auf keinen Fall bedarf es, um das Betragen des Petrus erklärlich zu finden, der Vermuthung des Gregorius Presbyter,[3]) daß der alexandrinische Bischof von Maximus durch Geld gewonnen worden sey, wozu wohl, anfänglich wenigstens, von Maximus Seite nicht einmal die Möglichkeit vorhanden war.

---

die Identität der Person um so unverwerflicher, da es auch durch innere Gründe vollkommen bestätigt wird. Es hat kein Interesse, aus dieser Lobrede mehreres mitzutheilen. Nur dieß will ich bemerken: der Philosoph Maximus hörte das ausschweifende Lob in Gegenwart einer großen Menge Zuhörer ruhig an, und Gregorius selbst sagt: „Auch darin beweist der Mann seinen philosophischen Sinn, daß er sich loben läßt, und den Ruhm geduldig erträgt; denn nicht, um ihm gefällig zu seyn, will ich ihn loben — wir kennen die Gleichgültigkeit des Philosophen gegen den Ruhm — sondern um uns selbst dadurch zu nützen. Das Lob soll Nacheiferung in der Tugend erwecken."

1) Carm. de vita s. V. 825 p. 13.

2) Carm. de vita s. V. 958. p. 14.

3) Vita Gregor. p. 146.

Durch die Verbindung mit Petrus von Alexandrien geschah nun folgendes zu Gunsten des Maximus. Es kamen zuerst sieben Männer, deren Namen uns Gregor nennt, Ammon, Apammon, Harpokras, Stippas, Rhodon, Anubis, Hermanubis,[1]) Schiffsleute, die um geringen Preis zu Gebote standen, aus Aegypten nach Constantinopel, um die Lage der Dinge auszukundschaften. Ihnen folgten diejenigen, welche sie als Späher ausgesandt hatten, einige alexandrinische Geistliche, um die Absichten des Maximus thätig zu unterstützen. Ein Zufall begünstigte das Unternehmen.[2]) Gerade damals kam ein Presbyter von Thasos mit einer ansehnlichen Geldsumme nach Constantinopel, um prokonesische Marmortafeln zur Ausschmückung einer Kirche zu kaufen; diesem wußte Maximus wahrscheinlich durch Eröffnung glänzender Aussichten das Geld abzuschmeicheln. Nachdem durch dasselbe ein feiler Haufen, der sich vorher oft in das Lob Gregors ergossen hatte, gewonnen war,[3]) begab sich Maximus in einer Nacht, da Gregorius krank darnieder lag, mit seiner Schaar, großentheils aus Matrosen bestehend, ohne der Gemeinde oder ihren Vorstehern eine Anzeige davon zu machen, in die Kirche, um sich weihen zu lassen. Schon war die Handlung in vollem Gange, als gegen Morgen die der Kirche nahe wohnenden Geistlichen das schändliche Unternehmen entdeckten. Schnell verbreitete sich das Gerücht in der Stadt. Eine Menge von Einwohnern und Fremden, Katholische und Arianer, besonders auch amtliche Personen strömten der Kirche zu; die Aegypter sahen sich genöthigt, zähneknirschend über die Vereitlung ihrer Absicht, doch ohne dieselbe ganz aufzugeben, die Kirche zu verlassen. Sie verfügten sich in die Wohnung eines Flötenspielers, um dort auf eine ihrer würdige Art die heilige Handlung fortzusetzen,[4]) indem sie das wichtige Geschäft vornahmen, dem neu zu weihenden Bischof sein schönes mit so vielem Fleiß gepflegtes Lockenhaar abzuschneiden. Unter diesen Umständen wurde dann die Ordination vorgenommen. So löste sich die ganze Sache in eine Posse auf, die zwar auf die äußeren Verhältnisse Gregors keinen verändernden Einfluß haben konnte, aber in seinem Gemüthe desto tiefere Wunden zurückließ. Mit

---

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 834. p. 14. Gregor bezeichnet sie spottweise als ägyptische Götter:

. . . . *Αἰγύπτου θεοὶ,*
Πιθηκόμορφοι καὶ κυνώδεις δαίμονες.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 875. p. 14.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 887 seqq. p. 14.

4) Greg. Carm. de vita s. V. 909 seqq. p. 15.

Schmach bedeckt begab sich Maximus, begleitet von seinen ägyptischen Gefährten, aus Constantinopel nach Thessalonich, wo Theodosius damals mit seinem Heere gegen die Gothen stand; er wollte das Letzte bei dem Kaiser selbst versuchen. Allein dieser wies ihn ab, oder jagte ihn, wenn Gregorius nicht übertrieben schildert, recht schimpflich von sich. [1]) Nun schiffte Maximus nach Alexandrien zurück, und trat, aufs Aeußerste getrieben, vor den alten Bischof Petrus, seinen Beschützer, mit der Forderung: „ihm entweder das Bisthum zu verschaffen, worauf er ihm Hoffnung gemacht, oder sein eigenes abzutreten." [2]) Der kaiserliche Statthalter aber verwies den Maximus, um den ärgerlichen Anmaaßungen des herrschsüchtigen Polterers ein Ende zu machen, aus Alexandrien. [3])

So treulos Gregor von dem alexandrinischen Bischof und einen Theil der ägyptischen Geistlichkeit behandelt worden war, so scheint er sich doch bald wieder mit den Aegyptern versöhnt zu haben, wie er denn überhaupt mit einer gewissen Reizbarkeit eine

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1003 seqq. p. 16.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 1019. p. 16.

3) Hiermit endigten sich jedoch die Unternehmungen des Abentheurers noch nicht. Er begab sich mit Briefen, die er dem Bischof Petrus abgedrungen hatte, nach Italien, und wußte den abendländischen Bischöfen, besonders Ambrosius von Mailand und Damasus von Rom, die Rechtmäßigkeit seiner Ordination zum Bisthum von Constantinopel (wobei wegen der Verfolgungen von Seiten der Arianer nur das verfehlt worden seyn, daß man sie nicht in der Kirche vorgenommen) und die Unrechtmäßigkeit der Wahl Gregors so einleuchtend zu machen, daß sich die Abendländer seiner gegen Gregor bei dem Kaiser Theodosius eifrig annahmen, und dabei unter andern sagten: In concilio nuper habito nihil habuimus, in quo de episcopatu ejus (Maximi) dubitare possemus . . . quin revera attendebamus Gregorium nequaquam secundum traditionem patrum CPtanae ecclesiae sibi sacerdotium vindicare. Wer Lust hat, die ferneren Schicksale des Maximus genauer kennen zu lernen, s. *Pagi* Critica in Ann. Bar. ann. 379. Nr. 8., 9., 10. t. 1. p. 552 und *Tillemont* Memoires p. serv. à l'hist. eccl. t. IX. p. 501. 536. Späterhin trat Maximus auch noch als Verfasser einer Schrift hervor, worin Gregor gelegentlich angegriffen worden zu seyn scheint. Dieser begnügte sich, den neuen Schriftsteller Maximus in einem kurzen Gedichte (Carm. 148. p. 249.) mit Spott abzufertigen. Er sagt unter andern, Maximus komme unter Schriftsteller, wie Saul unter die Propheten, und schicke sich dazu, wie ein Esel zum Lautenschlagen:

Λόγοι δέ σοι τότ' ἦσαν, ὡς ὄνῳ λύρα,
Καὶ βουσὶ κῖμα, καὶ ζυγὸς θαλασσίοις.

Indeß scheint der persönliche Widerwille Gregors etwas übertrieben zu haben. Wenigstens urtheilt Hieronymus ganz anders über den schriftstellerischen Versuch des Maximus (de vir. illustrib. cap. CXXVII.), wenn er anders unter dem *insignis* de fide adversus Arianos liber die nämliche Schrift versteht, auf die Gregor anspielt.

große Versöhnlichkeit und Milde verband. Wir haben eine Rede [1]) von ihm, welche betitelt ist: auf die Ankunft der Aegypter, und welche bei der Gelegenheit gehalten wurde, daß die Schiffsleute einer ägyptischen Getraideflotte, [2]) die den jährlichen Tribut nach Constantinopel brachten, die Kirche des Gregorius besuchten und bei ihm zum Abendmahl gingen. [3]) Gregorius begrüßt diese Aegypter mit großer Freude und Theilnahme, und nennt sie zu wiederholtenmalen sein Volk, weil sie einen Glauben von denselben Lehrern und Vätern empfangen hätten und eine Dreieinigkeit mit ihm anbeteten. [4]) Er überhäuft nicht blos die Aegypter mit Lobsprüchen, sondern verherrlicht auch vornehmlich ihre Lehrer, und unter diesen den Athanasius und Petrus. Diesen letzteren nennt er den Nachfolger des (von ihm so hoch verehrten) Athanasius, nicht blos auf dem Bischofstuhle, sondern auch in der reinen Lehre und in der ächten Würde, der seinem für die gute Sache siegreichen Verfahren aufs Rühmlichste nachkämpfe. [5])

---

1) Orat. XXXIV. p. 619 seqq.

2) Schön und malerisch beschreibt Gregor die Ankunft der Flotte im Hafen von Constantinopel Orat. XXXIV, 7. p. 622.

3) Orat. XXXIV, 7. p. 622 . . . *σιτοδοτοῦμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς, καὶ σιτοδοσίαν ἴσως τῆς ὑμετέρας οὐ φαυλοτέραν· δεῦτε, φάγετε τὸν ἐμὸν ἄρτον, καὶ πίετε οἶνον, ὃν κεκέρακα ὑμῖν.*

4) Orat. XXXIV, 6. p. 621.

5) Orat. XXXIV, 3. p. 620. Man kann mit dieser Rede in Verlegenheit kommen, in welche Zeit sie zu setzen sey. Ist sie gehalten, ehe Gregorius die zweideutige Gesinnung des Petrus durch den ärgerlichen Vorfall mit dem Maximus kennen lernte, oder fällt sie in die Zeit nach jenem Vorfall und hatte Gregor den Aegyptern und ihrem Bischof schon wieder so herzlich verziehen, daß er so löblich von ihnen sprechen konnte? Die letztere Annahme verdient wohl den Vorzug, da Gregor gleich zu Anfang der Rede sagt: „Ich will die Ankömmlinge aus Aegypten begrüßen, denn das ist billig, da auch sie so willig hier zusammengekommen sind, und allen Neid durch höheren Eifer überwunden haben (*τῷ ζήλῳ τὸν φθόνον νικήσαντες*)." Und sodann wegen einer im Verfolg der Rede hingeworfenen Aeußerung, wo Gregor, seinen fremden Zuhörern Versöhnung anbietend, sagt: er wolle ihnen vor so vielen sichtbaren und unsichtbaren Zeugen die Hand reichen und die alte Schmähung durch neue Güte austilgen (*καὶ ἀποθοῦμαι παλαιὰν διαβολὴν νέᾳ χρηστότητι.* §. 6. p. 621). Dies bezieht sich wahrscheinlich auf die harten Aeußerungen, die Gregor gegen Petrus und die Aegypter ausgestoßen hatte, und die er jetzt wieder gut machen wollte.

6. Gregorius wird abgehalten, Constantinopel ganz zu verlassen, zieht sich aber doch einige Zeit aufs Land zurück. Sein Sinn für Naturschönheiten.

Es war entweder an dem Tage nach der nächtlichen Posse mit dem Maximus, oder bald nachher, daß Gregorius in einer Predigt einige Worte fallen ließ, die seinen Entschluß anzudeuten schienen, Constantinopel zu verlassen. [1]) Er sagte: „So bewahret denn die ganze (Lehre von der) Dreieinigkeit, die ich euch, meinen theuren Kindern, als ein reichlich spendender Vater mitgetheilt habe, und gedenket liebevoll meiner Bemühungen." Kaum hatte das Volk diese Worte vernommen, so entstand unter allen die lebhafteste Bewegung, und alle vereinigten sich zu der dringendsten Bitte an Gregorius, daß er doch bei ihnen ausharren möchte. Gregorius wurde durch diese Liebe innig gerührt, und es bedurfte wohl auch nur dieser Liebesbezeugungen, um die mehr aus einem augenblicklichen Unwillen entsprungene Lust, sich gänzlich zurückzuziehen, in seinem Gemüthe wieder zu ersticken, obwohl er selbst bezeugt, daß es ihm einen schweren Kampf gekostet habe. Als Gregorius im Angesichte der versammelten Gemeinde, die so flehentlich in ihn drang, in seiner theuren Anastasienkirche noch schwankte in seinem Entschluß, da entschied ein Mann aus dem Volke, der ihm laut zurief: „Du verbannest ja mit dir zugleich den Dreieinigen aus Constantinopel." [2]) Dieses Wort erfüllte den Gregorius mit ernster Besorgniß, und jetzt gab er der Gemeinde sein Wort, sie nicht zu verlassen, ohne jedoch dies Versprechen, wie sie verlangt hatten, durch einen Schwur zu bekräftigen, weil er bei seiner Taufe gelobt hatte, nicht mehr zu schwören. Er versprach ihnen aber, wenigstens so lange zu bleiben, bis eine bald zu erwartende Versammlung von Bischöfen über das Bisthum von Constantinopel bestimmen würde.

So viele Liebe und Theilnahme Gregorius bei dieser ganzen Sache von seiner Gemeinde erfuhr, so machte doch das Betragen des Maximus einen um so gewaltigeren Eindruck auf sein Gemüth, je unbefangener er dem undankbaren Heuchler vertraut und je furchtbarer er sich in ihm getäuscht hatte. Der ohnedieß schwache Gesundheitszustand des frommen Mannes wurde durch diese Stürme noch zerrütteter, und seine tief in der Seele schlummernde Liebe zu beschaulicher Einsamkeit erwachte aufs neue so

---

1) Carmen de vita s. V. 1057 seqq. p. 17.

2) Carmen de vita s. V. 1100. p. 18.
„Συνεκβαλεῖς γὰρ εἶπε σαυτῷ τριάδα."

stark, daß er nicht widerstehen konnte, sich wenigstens eine Zeit lang aufs Land zurückzuziehen. Dazu waren denn auch die reizenden Umgebungen Constantinopels höchst einladend, und Gregors Sinn war für Naturschönheiten nicht unempfänglich, obwohl er selbst irgendwo gesteht, daß er, während seine Seele schmerzlich bewegt war, zwar gerne in den einsamen Schatten der Wälder wandelte, aber doch die Heilung für seine Trauer nicht finden konnte, welche ihm allein der Glaube, das Gebet und die reinere Erkenntniß der göttlichen Führungen gewährte.[1] Indeß denkt man sich jene Kirchenlehrer so leicht als blos ernste und finstere Büßer, daß es nicht überflüssig ist zu zeigen, wie einzelne von ihnen auch darin ächt christlich und menschlich (denn der Menschensohn selbst hat uns ja auch hierin das reinste Vorbild gegeben) dachten, daß sie eine lebendige Empfänglichkeit für die Natur und die Lehren bewahrten, die der Finger Gottes in dieses reiche und große Buch geschrieben hat. Mit welcher, auch das Kleinste liebevoll umfassenden, Freude schildert Gregor in einer Rede auf den Märtyrer Mamas,[2] „dessen Fest auf den Sonntag nach Ostern fiel, die Ankunft des Frühlings:[3] „Alles vereinet und häuft sich, um dieses Fest zu verherrlichen; siehe wie schön auch alles Sichtbare ist." Die Königin der Jahres-

---

1) Greg. Carmen XIV. p. 86.

2) Der Märtyrer Mamas wurde in diesen Jahrhunderten vorzüglich in den Gegenden von Cappadocien und Pontus als Heiliger verherrlicht. Viel weiter scheint sich damals seine Verehrung nicht erstreckt zu haben. Nur zwei Cappadocier widmeten ihm Reden, Gregor und sein Freund Basilius (Basil. opp. t. II. p. 185—189). Aber Beide erzählen uns nicht viel Einzelnes von dem Märtyrer, mit dessen Geschichte oder Legende in jenen Gegenden Jedermann bekannt war. Nur so viel geht aus den Reden beider Freunde hervor, daß Mamas ein Cappadocier von armer Geburt gewesen seyn sollte, daß man von ihm erzählte, er habe als Hirte gelebt, und sey einst in der Einsamkeit des Waldes von Hirschkühen genährt worden — endlich aber (es wird nicht bemerkt, unter welchen Umständen) den Tod eines christlichen Märtyrers gestorben. Später wurde vieles hinzugedichtet. Wer alle Sagen vom heiligen Mamas kennen lernen will, sehe Acta Sanctorum August t. III. p. 423. Vorzüglich feierlich beging man das Fest des Mamas zu Cäsarea. Dort sollte ihm auch noch Julian als Jüngling mit seinem Bruder Gallus eine Kirche bauen. Sozom. hist. eccl. V, 2. Gregor. Orat. IV, 25. p. 88. Die Rede Gregors, aus der obige Stelle entnommen ist, wurde nach Nicetas Angabe in einer Kirche des heil. Mamas bei Nazianz gehalten. In den folgenden Jahrhunderten verbreitete sich die Verehrung dieses Märtyrers weiter, und wir finden namentlich auch in Constantinopel mehrere Gebäude, die seinen Namen tragen. S. *Du Cange* Constantinop. Christiana IV, 6. p. 128. IV, 12. p. 174. IV, 15. p. 185.

3) Orat. XLIV, 10. p. 841.

zeiten hält der Königin der Tage [1]) einen festlichen Aufzug, und bringt von dem Ihrigen das Köstlichste und Schönste als Gabe dar. Schon ist der Himmel leuchtender; die Sonne schon höher und goldener. Schon ist des Mondes Kreis freundlicher und reiner der Sterne Chor. Schon stehen die Wogen in liebendem Bunde mit dem Gestade, die Wolken mit der Sonne, die Winde mit der Luft, die Erde mit den Pflanzen, die Pflanzen mit dem Auge. Durchsichtiger rieseln nun die Quellen, und reichlicher strömen die Flüsse, gelöst von den Banden des Winters. Es duftet die Wiese, es schwellen die Pflanzen, das Gras wird gemäht, und Lämmer hüpfen auf den frischgrünenden Gefilden. Nun wird das Schiff aus dem Hafen geführt unter lauten Gesängen, [2]) und oft unter frommen; es ist mit Segeln beflügelt, und hüpfend umschwimmt es der Delphin, der vergnüglich das Wasser aufschnaubt und wieder ausbläßt und fröhlich die Schiffer begleitet. Nun fügt der Landmann seinen Pflug zusammen und blickt betend hinauf zum Geber der Früchte; er führt den Ackerstier unter das Joch und durchschneidet das Feld mit süßen Furchen, voll freudiger Hoffnung. Nun vereinen der Hirte der Schaafe und der Stiere ihre Schalmeien; sie stimmen den Hirtengesang an, und verleben den Frühling unter Bäumen und Felsen. Der Gärtner besorgt die Pflanzen; der Vogelsteller bereitet sich Ruthen aus Rohr und blickt hinauf nach den Aesten, um ihre gefiederten Bewohner auszuspähen. Der Fischer durchblickt die Tiefen, und reinigt das Nest, und setzet sich auf die Felsen. Nun schwingt die emsige Biene ihren Flügel; den Korb verlassend, zeigt sie ihre Weisheit und plündert die Blumen . . . sie sey euch ein Vorbild des Fleißes und der Weisheit. Nun baut der Vogel sein

---

1) Die Königin der Jahreszeiten ist natürlich der Frühling, die Königin der Tage das Osterfest, wozu auch der oben bezeichnete Festtag als die Octave noch gehörte. Man könnte auch übersetzen: „Die königliche Jahreszeit hält dem königlichen Tage einen festlichen Aufzug."

2) . . . σὺν κελεύσμασι, καὶ τούτοις ὡς τὰ πολλὰ φιλοθέοις. Der Ausdruck κελεύσματα bezeichnet hier ohne Zweifel die fröhlichen Gesänge des Schiffsvolks. Vergl. Suid. Lex. tom. II. p. 293. s. v. κελευστής und Pollux in Onomast. I, 96. t. 1. p. 67., wo auch eine passende Stelle aus Longus Lib. III. angeführt ist: εἷς μὲν αὐτοῖς κελευστὴς ναυτικὰς ᾖδεν ᾠδάς· οἱ δὲ λοιποὶ καθάπερ χορὸς, ὁμοφώνως κατὰ καιρὸν τῆς ἐκείνου φωνῆς ἐβόων. Vergl. Pollux s. v. τριαύλης IV, 71. In Beziehung auf solche christliche Schiffergesänge sagt Sidonius Apollinaris (Epist. 10. Lib. II. wozu die Anmerkung in der Pariser Ausg. p. 147. nachzusehen ist):

Curvorum hinc chorus helciariorum,
Responsantibus *Alleluja* ripis,
Ad *Christum* levat amicum *celeuma.*
Sic, sic psallite nauta vel viator!

Nest; dieser setzt sich darauf, jener schlüpft hinein, jener flattert herum, und durchtönet den Hain, und umfliegt mit geschwätziger Zunge den Menschen. Alles lobet Gott und verherrlichet ihn mit unaussprechlichen [1]) Tönen; für Alles wird Gott auch durch mich Dank dargebracht, und so wird der Lobgesang jener auch der unsrige, jener, deren Loblied ich hier ausspreche . . . Ja es ist jetzt, fährt der Redner auf das Osterfest [2]) anspielend fort, der Frühling der Welt, der Frühling des Geistes, der Frühling für die Seelen, der Frühling für den Körper, der sichtbare Frühling, der unsichtbare Frühling, an dem wir auch dort Theil nehmen werden, wenn wir hier auf die rechte Weise umgewandelt sind und als Erneute zu einem neuen Leben eingehen." Es wären noch manche Stellen anzuführen, woraus wir sehen könnten, wie Gregor alle Naturerscheinungen an etwas Höheres anknüpft, in allen zugleich Offenbarungen des allwaltenden Gottes und Regeln für ein göttliches Leben findet. Wir beschränken uns auf eine, wo er aus der ewig harmonischen Weltordnung kräftige Ermahnungen zum Frieden und zur Eintracht hernimmt: [3]) „Schon dieses Eine, sagt er, sollte uns zum Wohlwollen und zum Frieden stimmen, die Nachahmung Gottes und der göttlichen Werke; . . . denn auch der Himmel und die Erde und das Meer und diese ganze Welt, diese große und gepriesene Schöpfung Gottes, durch welche Gott auch schweigend offenbar und verkündet wird, sie ist nur so lange eine Weltordnung, nur so lange ein unübertreffliches Werk und eine unvergleichliche Schönheit, als sie Frieden und Eintracht hält mit ihr selbst, als sie in den angewiesenen Schranken der Natur bleibt, nichts wider das andere sich erhebt, und das Band der Liebe, womit die schöpferische Gotteskraft das All verbunden

---

1) . . . *φωναῖς ἀλαλήτοις*, eigentlich richtiger, mit Tönen ohne Sprache, mit unarticulirten Tönen.

2) Die Rede Gregors wurde an der Oster-Octave gehalten, welche die Griechen *καινὴ κυριακή* oder *πρώτη κυρ.* nannten. Gregor. Orat. XVIII. 29. p. 350. . . . *ἡ καινὴ παρῆν ἡμέρα τῆς ἑορτῆς, ἣν οὕτως ὀνομάζομεν πρώτην κυριακήν, μετὰ τὴν ἀναστάσιμον ταύτης ἔχοντες.* Außerdem giebt Gregor dem Feste auch den Namen *ἔγκαινια*. Der Grund der Benennung lag darin, daß man Ostern, das Fest der Auferstehung und des Sieges über Grab und Tod, als den Anfangspunct einer neuen geistigen Schöpfung betrachtete und deßhalb auch von da an ein neues Kirchenjahr begann. Hiermit bringt nun Gregor zugleich die Frühlingsfeier in Verbindung und verherrlicht Ostern als geistiges und sinnliches Frühlings- und Erneuerungsfest. So hat also die Rede einen dreifachen Inhalt, Rückblick auf das Osterfest und daraus geschöpfte Ermahnungen zur sittlichen Erneuerung, Feier des Frühlings, und Verherrlichung des Märtyrers Mamas. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Th. 2. S. 302 u. 309., wo sich auch eine Uebersetzung der ganzen Rede findet.

3) Orat. VI. 14. p. 188.

hat, nicht auflöst; sobald aber der Friede aufhört, hört auch die Weltordnung auf.[1]) Oder kommt es dir nicht so vor, als ob der Himmel, indem er nach gesetzlicher Weise der Luft das Licht, der Erde den Regen mittheilt, den Gesetzen der Güte gehorche? als ob die Erde, indem sie Nahrung, die Luft, indem sie allen lebenden Wesen Athem giebt und beide so das Leben überall erhalten, ein Bild der Aelternliebe sind?" — So benutzt der Redner, die verschiedenen Reiche der Welt durchgehend, ihre großen Erscheinungen, um seinen Zuhörern zu zeigen, daß dieselben göttlichen Gesetze, die dem Menschen Liebe, Güte, Eintracht gebieten, auch in der Natur walten und aus ihr zu jedem empfänglichen Gemüthe sprechen.

Gregorius wäre wohl jetzt geneigt gewesen, Constantinopel ganz zu verlassen, aber sein Werk war noch unvollendet und er hätte seine kaum gesammelte und innerlich beruhigte Gemeinde in einem sehr schwankenden Zustande zurückgelassen; er entschloß sich also, von Freunden dringend gebeten, nach einiger Erheiterung seiner Seele und Stärkung seines Körpers wieder in die Hauptstadt zurückzukehren, und mit welchen Empfindungen er unter seine Gemeinde trat, davon giebt uns eine besondere Rede Zeugniß, die mit den Worten beginnt:[2]) „Ich sehnte mich nach euch, meine Kinder, und wurde in gleichem Maaße von euch ersehnt, denn das bin ich überzeugt, und könnte es auch, wenn es nöthig wäre, mit dem Schwure[3]) bekräftigen bei unserem Ruhme, den wir haben in Christo Jesu unserm Herrn. Eine solche wechselseitige Zuneigung kann auch niemand wundern, denn die von einem gemeinsamen Geiste getrieben werden, die beseelt auch eine gemeinsame Liebe; die aber eine gleiche Liebe empfinden, die haben auch einen gleichen Glauben. Denn was einer nicht selbst empfindet, das kann er auch nicht wohl dem anderen glauben; wer aber empfindet, der ist auch geneigter zur Beistimmung, er, als ein unsichtbarer Zeuge einer unsichtbaren Empfindung, als der Spiegel einer fremden (geistigen) Gestalt. Darum konnte ich es auch nicht aushalten, länger von euch entfernt zu seyn, obwohl mich die hiesigen Angelegenheiten tief betrübt und gekränkt

---

1) . . . ὁμοῦ δὲ τοῦ εἰρηνεύειν πέπαυται, καὶ τοῦ εἶναι κόσμος.

2) Orat. XXVI. 1. p. 471.

3) Gregor setzt hinzu: τοῦτον γάρ μοι πεποίηκε τὸν ὅρκον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, weil die Worte der Betheurung, die Gregor gebraucht, vom Apostel Paulus 1 Cor. XV, 31. entlehnt sind. Deßhalb hielt er es auch nicht für Unrecht, sich derselben zu bedienen, obwohl er sonst einen förmlichen Eid verwarf. S. oben p. 32.

haben, nicht blos die sittlichen und politischen im Allgemeinen [1]) — sondern vorzüglich auch die noch ehrwürdigeren und theureren, die sich auf dieses Heiligthum und diesen geweihten Tisch beziehen."

Es ist zwar sehr erklärlich, aber doch zu bedauern, daß diese Rede Gregors, die von so inniger Liebe zu seiner Gemeinde überfließt und so viel Treffliches mittheilt, doch auch manche bittere Stellen gegen den unwürdigen Maximus enthält, wie z. B. folgende: [2]) „Ich fürchte gefährliche Wölfe, welche, die nächtliche Dunkelheit wahrnehmend, die Heerde durch verführerische und gewaltige Reden zerreißen; sie warten den günstigen Augenblick ab, da sie nicht mit offener Kraft handeln können . . . Ich fürchte die Hunde (Anspielung auf den Cyniker), welche mit Gewalt Hirten werden wollen, und sonderbarer Weise durch nichts anderes sich zu Hirten vorbereitet haben, als daß sie ihre Haare, die sie auf eine lächerliche Art wachsen ließen, abgeschoren haben; die weder Hunde geblieben, noch Hirten geworden sind, außer daß sie zerreißen und zerstreuen und fremde Arbeit zerstören." [3]) Gegen den Schluß der Rede spricht er es, ohne bittere Nebenbeziehung auf den Maximus, recht kräftig aus, [4]) daß ihm an dem Besitze des beneideten Bischofstuhles von Constantinopel nichts liege: „Sie wollen mich vom Bischofstuhle stoßen? Auf welchen bin ich denn je, in gegenwärtiger oder vergangener Zeit, gerne gestiegen? oder wann habe ich die glücklich gepriesen, die ihn bestiegen haben? . . . Sie wollen uns der höchsten geistlichen Würde berauben? Welcher verständige Mensch hat denn die je für etwas Großes gehalten? Jetzt aber ist es nach meiner Ansicht der erste Beweis eines gesunden Verstandes, sie gänzlich zu fliehen; diese Würde, durch welche alle unsere Verhältnisse beunruhigt und erschüttert werden, durch welche die ganze Welt in Argwohn und einen thörichten Krieg, für den es nicht einmal einen Namen giebt, verwickelt ist . . . . O! daß es doch gar keinen Primat, keinen Vorrang des Standes, kein Herrschervorrecht gäbe, damit wir allein an den sittlichen Vorzügen erkannt würden; [5]) nun

---

1) Nämlich das ganze, dem Sinne Gregors so mißfällige Treiben der Constantinopolitaner.

2) Orat. XXVI. 3. p. 473.

3) Aehnliche Anspielungen Orat. XXVI. 3. p. 474.

4) Orat. XXVI. 15. p. 482 seq.

5) . . . ὡς ὄφελόν γε μηδὲ ἦν προεδρία, μηδέ τις τόπου προτίμησις, καὶ τυραννικὴ πρωτομία, ἵν' ἐξ ἀρετῆς μόνης ἐγινωσκώμεθα. Kaum kann man aus einer anderen Stelle deutlicher ersehen, wie rein

aber hat das links oder rechts oder in der Mitte stehen, der höhere oder niedrigere Rang, das voran oder in einer Reihe gehen, schon unendliche thörichte Reibungen unter uns veranlaßt und viele ins Verderben geführt, nicht blos von den gemeinen Leuten, sondern auch von den Hirten, welche, obwohl Lehrer Israels, dieß nicht einsahen."

Wie sehr unserm Gegorius das sittliche Wohl seiner Gemeinde am Herzen lag, beweist auch die Art, wie er in dieser Rede Rechenschaft von seinen Zuhörern verlangt,[1]) ob sie während seiner Abwesenheit den reinen Glauben festgehalten und in Thaten der Liebe bewährt hätten, und ihnen sodann auch selbst Rechenschaft ablegt von seiner Fürsorge für sie während der ländlichen Abwesenheit.[2]) Bei dieser Gelegenheit schildert er aufs anmuthigste die Betrachtungen, welche das stürmisch bewegte Meer in ihm veranlaßte, und liefert uns einen neuen Beweis, wie vortrefflich er Naturerscheinungen zu benutzen wußte, um höhere Wahrheiten anschaulich zu machen: „Ich wandelte so für mich allein, erzählt er seinen Zuhörern, da schon der Tag sich neigte, am Meeresstrand; denn ich bin es nun einmal gewohnt, meine Sorgen durch Erholungen dieser Art zu zerstreuen; denn auch die Senne erträgt nicht die ewige Spannung, sondern bedarf bisweilen des Nachlassens an den Enden des Bogens, wenn sie wieder gespannt und dem Schützen nicht unbrauchbar werden soll, gerade wenn er sie braucht; ich wandelte also, und meine Füße bewegten sich unwillkührlich, während mein Blick auf dem Meere schweifte. Aber nicht lieblich war dieser sonst so erfreuliche Anblick, wenn nämlich die dunklen Purpurwogen ruhig sich daherwälzen und lieblich und sanft mit den Ufern spielen. Aber wie war es damals? „„Das Meer erhob sich von einem großen Winde und brauste"" — denn ich spreche auch hier gern mit Worten der Schrift,[3]) — die Wogen, wie das so zu geschehen pflegt, wuchsen von ferne heran, erhoben sich dann einen Augenblick zur höchsten Höhe, nahmen wieder ab, und lösten sich auf am Strande; oder sie stürzten auf die benachbarten Felsen und brauşten zurück, in einen schaumigen und leichten Duft zerstäubend; da wurden denn kleine Steinlein und Meertang und Muscheln und ganz leichte Austern hervorge-

---

Gregor das Wesen eines evangelischen Lehrers, dessen Würde allein in sittlichen Vorzügen liegt, aufgefaßt hatte, und wie weit er entfernt war, diese Würde auf hierarchische Vorzüge zu gründen.

1) Orat. XXVI. 5. p. 474 seqq.

2) Orat. XXVI. 7. p. 476.

3) Ioh. VI, 18.

spült und gleichsam ausgespieen; manche auch wieder verschlungen von der zurückweichenden Welle; sie selbst aber, die Felsen, standen unbewegt und unerschüttert, gleich als ob sie nicht das Mindeste beunruhigte, außer daß sich die Wogen an ihnen brachen. Aus diesem Anblick glaubte ich eine nützliche Erkenntniß schöpfen zu können, und wie ich denn alles auf mein Inneres beziehe, besonders wenn es mir von irgend einem Begegniß etwas schwindelig werden will, was mir eben jetzt geschah, so nahm ich auch dieses Schauspiel nicht so obenhin, sondern die Ansicht gewährte mir eine Einsicht.[1]) Oder ist nicht, sprach ich zu mir selbst, das Meer wie unser Leben und wie die menschlichen Dinge überhaupt? denn es ist ja auch darin so viel Bitteres und Schwankendes;[2]) und die Stürme, sind sie nicht die Versuchungen, die über uns daher kommen, und alles das Unerwartete, was uns begegnet?" Hierauf schildert Gregorius, im Bilde fortfahrend, den christlichen Weisen, wie er gleich dem Felsen im sturmbewegten Meere und gleich dem geistlichen Felsen, Christus,[3]) auf dem er wohlgegründet ruht, fest stehen müsse, unerschüttert von den heranwogenden Bedrängnissen der Schicksale, und geht sodann zur allgemeinen Schilderung eines wahrhaft frommen und weisen Mannes über, wie er fröhlich ist in allem Leiden, aus allem Unglück Nahrungskraft der Tugend zieht, wie er im Glück demüthig und dankbar, in Gesundheit mäßig, streng, thätig, in Krankheit geduldig, im Reichthum wohlthätig mittheilend, in Armuth göttlich reich ist, wie er der Verfolgung mit Geduld, der Schmähung mit Gebet, dem Fluch mit Segen, der Mißhandlung mit Ergebung begegnet und überall in Wort und stiller That als ein Lehrer der Liebe und Milde, als ein Nachfolger seines Erlösers erscheint.

Mit erneuter Lust und Kraft war Gregorius nach Constantinopel zurückgekehrt. Er sah seine eifrige Thätigkeit mit immer günstigerem Erfolge gekrönt, indem seine kleine Gemeinde nicht nur unter sich fester und friedlicher, sondern auch von außen täglich zahlreicher wurde. Es bedurfte nur eines äußeren Anstoßes, um den Sieg der Orthodoxen, der jetzt vollkommen vorbereitet war, auch äußerlich zu vollenden. Wie diese Anregung kam, werden wir nun zunächst sehen.

---

1) τὸ θέαμα παίδευμα γίνεται.

2) ἄστατον, Wogendes, Unzuverlässiges.

3) 1 Cor. X, 4.

7. Ankunft des Theodosius in Constantinopel. Sieg des nicänischen Bekenntnisses. Gregorius widersetzt sich standhaft der Annahme des Bisthums.

Theodosius war im Christenthum und zwar nach den Bestimmungen des nicänischen Lehrbegriffs erzogen, [1]) allein er hatte seine Taufe nach der Sitte der Zeit verschoben. Als er, jetzt schon Kaiser, die Gothen glücklich bekämpft hatte und zu Thessalonich von einer Krankheit befallen wurde, ließ er sich von dem nicänisch-orthodoxen Bischof dieser Stadt Acholius taufen. [2]) Bei dieser Gelegenheit vernahm er von Acholius mit eben so vielem Vergnügen, daß bis nach Macedonien hin alle Provinzen dem orthodoxen Lehrbegriff zugethan seyen, als mit Mißfallen, daß von da an östlich der Arianismus herrsche, der besonders in Constantinopel seinen festen Sitz habe. Unter dem Einflusse dieses Bischofs gab der frisch getaufte Kaiser noch in Thessalonich [3]) jenes berühmte Edict, wodurch der nicänische Glaube für katholisch und herrschend erklärt, die Anhänger des Arianismus aber mit Schmach belegt und mit Strafe bedroht wurden [4]) — ohne zu bedenken, welcher Unterschied es sey, an der Spitze eines Heeres Befehle zu geben und den Gewissen Gesetze vorzuschreiben. Daß Theodosius nicht auch sogleich mit Strafen gegen die Arianer verfuhr, ist nicht sowohl wahrer Duldung, als vorsichtiger Politik zuzuschreiben, denn die Menge der Arianer war

---

1) Sozom. hist. eccl. VII, 4. . . . ἐκ προγόνων χριστιανίζων κατὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου.

2) Sozom. VII, 4. Socrat. V, 6.

3) Sozomenus sagt: νόμον ἐκ Θεσσαλονίκης προσεφώνησε τῷ δήμῳ Κωνσταντινουπόλεως. Das letztere ist indeß nicht richtig, denn das Edict bezog sich nicht blos auf die Einwohner Constantinopels (denen es jedoch vermuthlich zuerst publicirt wurde), sondern auf alle Unterthanen des Theodosius.

4) Cod. Theod. Lib. XVI. Tit. I. l. 2. Das Edict heißt so: Cunctos populos, quos *Clementiae* Nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam Divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis, religio usque nunc ab ipso insinuata declarat: quamque pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum, virum Apostolicae sanctitatis: Ut secundum Apostolicam disciplinam, Evangelicamque doctrinam *Patris et Filii et Spiritus sancti unam Deitatem sub parili Majestate, et sub pia Trinitate credamus.* Hanc legem sequentes, *Christianorum Catholicorum* nomen jubemus amplecti: Reliquos vero *dementes vaesanosque* judicantes, *haeretici* dogmatis *infamiam* sustinere: nec *conciliabula* eorum *Ecclesiarum* nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex *coelesti* arbitrio sumpserimus, *ultione plectendos.* Dat. III. Kal. Mart. Thessal. Grat. et Theod. A. A. Coss.

in dem ganzen Reiche, besonders in der Hauptstadt, noch so groß, daß sie ihm, durch Gewalt gereizt, sehr leicht hätten gefährlich werden können. Und doch scheinen manche allzu feurige Orthodoxe, die alles mit einem Schlag zu ihrem Vortheil umgewandelt wissen wollten, mit dieser nothgedrungenen Mäßigung des Theodosius nicht einmal zufrieden gewesen zu seyn; eine Ansicht, die jedoch Gregor nicht theilte. [1])

Am 24sten December des J. 380 kam Theodosius in Constantinopel an, und sogleich zwei Tage darauf ließ er dem Bischof Demophilus, dem Haupte der Arianer in Constantinopel, die herbe Wahl vorlegen, entweder den nicänischen Glauben anzunehmen und sich mit den Katholischen zu vereinigen, oder die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. [2]) Demophilus war fest genug, das letztere zu wählen. In Erwägung, wie schwer es sey, der Macht zu widerstehen, [3]) ließ er seine Gemeinde in der Kirche sich versammeln, trat in ihre Mitte und sprach: „Meine Brüder! es steht geschrieben im Evangelium, wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, so fliehet in eine andere. Da uns nun der Kaiser aus den Kirchen ausschließt, so wisset, daß wir uns morgen außerhalb der Stadt versammeln werden." [4]) Mit diesen Worten verließ er die Kirche. Vierzig Jahre lang waren die Arianer im Besitz der Kirchen Constantinopels gewesen. [5])

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1287—1304. p. 20 u. 21. Gregor lobt vielmehr den Theodosius, daß er der Ueberzeugung und den Gewissen keine Gewalt angethan habe; ein Lob, das kein geringes gewesen wäre, wenn es nur Theodosius verdient hätte. In Beziehung auf Freiheit der Religionsüberzeugung sagt Gregor bei dieser Gelegenheit V. 1293. p. 21.

Οὐ γὰρ κατείργειν, ἀλλὰ πείθειν ἔννομον
Εἶναι νομίζω, καὶ πρὸς ἡμῶν τι πλέον
Αὐτῶν τ' ἐκείνων, οἷς θεῷ προσάξομεν.

2) Sozom. VII, 5. Socrat. V, 7.

3) . . . *λογισάμενος, ὡς χαλεπὸν πρὸς κρείσσονας ἀντιπίπτειν.*

4) Socrat. V, 7.

5) So ganz gaben es indeß die zahlreichen Arianer anfänglich noch nicht verloren. Sie hielten Zusammenkünfte und suchten durch Männer aus der näheren Umgebung des Kaisers, die dem Arianismus günstig waren, auf denselben zu wirken. Der Kaiser war schon geneigt, sich mit dem beredten Vertheidiger arianischer Meinungen Eunomius, der damals in der Nähe von Constantinopel bei Chalcedon privatisirte, in eine Unterhaltung einzulassen; allein er wurde davon durch die für die Rechtgläubigkeit des Gemahls allzu besorgte Kaiserin Flacilla abgehalten. Sozom. VII, 6. Zugleich boten die orthodoxen Bischöfe alles auf, um den Kaiser in seinen nicänischen Ueberzeugungen zu befestigen, und gebrauchten dazu zum Theil sehr handgreifliche Gründe, deren man einen gleichfalls bei Sozomenus (VII, 6.) angeführt findet.

Natürlich mußte dagegen Gregorius, der muthvolle Verfechter des jetzt so mächtig begünstigten Glaubens von Theodosius aufs Beste aufgenommen werden. Der Kaiser begrüßte ihn bei der ersten Zusammenkunft äußerst ehrenvoll, unterhielt sich lange mit ihm, und schloß die Unterredung mit den Worten: [1] „Diesen Tempel (die Hauptkirche von Constantinopel) übergiebt dir Gott durch unsere Hand als Lohn für deine Mühen." Ein Wort, das Gregorius, wie er selbst sagt, unglaublich gefunden hätte, wäre es nicht nachher durch die That bewährt worden. Auch schien wirklich eine solche Uebergabe der Hauptkirche Constantinopels aus den Händen der Arianer in die der Orthodoxen noch etwas mißlich, selbst wenn kaiserliche Macht dazwischen kam, wegen der Mehrzahl der arianischen Partheien. Ein großer Theil der Einwohner Constantinopels gerieth über diese Anordnung des Kaisers in stürmische Bewegung, und als der Tag herankam, da die wirkliche Besitznahme der Kirche durch die Orthodoxen Statt finden sollte, waren alle Straßen und öffentlichen Plätze mit Menschen von jedem Stand und Alter, mit Männern, Frauen, Greisen und Kindern bedeckt, welche klagten, weinten, schrieen und drohten. Constantinopel glich einer mit Gewalt eingenommenen Stadt. [2] Die Apostelkirche [3] war stark mit wohlbewaffneten Soldaten

---

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 1305 seqq. p. 21.

2) Gregor. Carm. de vita s. V. 1325—1336. p. 21.

3) Tillemont, die Benedictiner u. a. nehmen an, es sey die Sophienkirche gewesen, welche als Hauptkirche der Stadt dem Gregorius übergeben wurde. Sie liefern dafür keinen Beweis, und ich zweifle auch sehr, daß er geführt werden kann. Vielmehr glaube ich aus folgenden Gründen, daß es nicht die Sophienkirche, sondern die Apostelkirche war. Die Sophienkirche wird in den Schriften Gregors weder irgendwo ausdrücklich genannt, noch wird auf dieselbe deutlich angespielt. Die Apostelkirche dagegen kommt mehrmals bei ihm vor. Nicht nur erwähnt er sie als berühmte Grabstätte der constantinischen Familie (Orat. V, 17. p. 159. . . . *τὸν ἀοίδιμον τῶν Ἀποστόλων σηκὸν, οἳ δὴ τὸ ἱερὸν γένος καὶ ὑπεδέξαντο καὶ διαφυλάττουσι*), sondern er bezeichnet sie auch ausdrücklich als die Kirche, worin er predigte. Orat. XLII, 26. p. 767. nimmt er von den Aposteln, als Bewohnern der Kirche, Abschied: *χαίρετε Ἀπόστολοι, ἡ καλὴ μετοικία, οἱ ἐμοὶ διδάσκαλοι τῆς ἀθλήσεως* — und in dem Gedichte auf seine liebe Anastasienkirche ist es allein die Apostelkirche, die er neben derselben nennt. Carm. IX. V. 57. p. 79. rühmt Gregor von Constantinopel:

Νηοῖς οὐρανίοισιν ἀγάλλεται ἔξοχον ἄλλων.
Νηοῖς τοῖς ποτ' ἐμοῖς, νῦν γε μὲν ἀλλοτρίοις.
Σὺν τοῖς καὶ μεγάλαυχον ἔδος Χριστοῖο μαθητῶν,
Πλευραῖς σταυροτύποις τέτραχα τεμνόμενον.
Ἀλλ' οὐ τόσσος ἔμοι γε πόθος καὶ ἄλγος ἐκείνων,
Ὅσσος Ἀναστασίης, Βηθλεὲμ ὑστατίης.

Hier hebt Gregor unter den vorzüglichsten Tempeln Constantinopels allein die Apostelkirche hervor; selbst sie sey ihm nicht so theuer gewesen, als die

besetzt. Gregorius selbst, gerade damals von Kränklichkeit besonders niedergebeugt, ging nur schwach athmend aber voll guter Zuversicht an der Seite des stattlich kriegerischen Kaisers, beide von einer schützenden Kriegerschaar umgeben, dem Eingange des Tempels entgegen. Es war ein trüber Morgen. Der Himmel hatte sein Licht hinter schweren Wolken verborgen und schien dem Unternehmen nicht günstig. Schon begangen die Arianer über dieses Himmelszeichen zu triumphiren, die Orthodoxen niedergeschlagen zu werden; da traf es sich, als der Kaiser und Bischof mit den Ihrigen lobsingend den geheiligten Raum betraten und ihre Hände betend zu Gott erhoben, daß ein klarer Sonnenstrahl durch die Wolken hindurchbrach und den Tempel mit dem heitersten Licht erfüllte. Nun glaubten die Orthodoxen überzeugt seyn zu dürfen, daß auch Gott ihr Verfahren billige und begünstige.[1])

In dieser Siegesfreude hatten die Versammelten nur noch einen Wunsch, den sie auch bald mit lautem Getümmel zu erkennen gaben. Theodosius sollte ihnen den Gregorius zum wirklichen Bischof geben. Dieses Verlangen verkündete ein tumultuarisches Rufen der ganzen Menge, selbst der anwesenden Frauen und obrigkeitlichen Personen. Der Kaiser wäre wohl nicht abgeneigt gewesen, den Wunsch zu erfüllen, aber Gregorius konnte sich nicht entschließen, das Bisthum wirklich anzunehmen, oder wenigstens sich auf diese Weise wählen zu lassen. Indessen war er so angegriffen, daß er sich außer Stand sah, zum Volke zu sprechen.

Anastasienkirche. Gewiß hätte er die Sophienkirche genannt, wäre sie die Cathedrale gewesen. So verstehe ich also auch Orat. XLII. 26. p. 766 unter den Worten ὁ μέγας ναὸς οὗτος καὶ περιβόητος nicht die Sophien- sondern die Apostelkirche. Beide Kirchen wurden bekanntlich von Constantin dem Großen erbaut, aber die Apostelkirche, welche sich Constantin zugleich zum Begräbnißorte bestimmt hatte, offenbar mit größerer Pracht und einer gewissen Vorliebe, was aus der Erzählung des Eusebius (de vita Constantini IV. 58. 59. 60.) sehr deutlich hervorgeht. Die Sophienkirche, auch so wie sie Constantius erneuerte und vergrößerte (Socrat. I, 16.), scheint die Apostelkirche noch nicht übertroffen zu haben. Erst unter Justinian wurde die Sophienkirche das erhabenste Denkmal neugriechischer Baukunst, das in seinen ungeheuren Räumen alle Kunst und Pracht jener Jahrhunderte vereinigte. Erst von da an scheint sie auch entschieden die Hauptkirche von Constantinopel geworden zu seyn. Nachweisungen über die ältere Geschichte beider Kirchen findet man in *Du Cange* Constantinopolis Christian. III. 1. p. 1 seqq. IV. 5. p. 105. und über die ältere und neuere zugleich in von Hammers Constantinopolis Bd. 1. p. 335. und p. 388 ff. Auf jeden Fall, wenn gegen Ende des 4ten Jahrhunderts von einer Cathedrale Constantinopels die Rede ist, kann nur zwischen der Sophien- und Apostelkirche die Wahl seyn. Ich würde jedoch entschieden für die letztere stimmen.

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1336—1370. p. 21 u. 22, wo besonders die zuletzt erwähnte Begebenheit, als eine wundervolle, mit vieler Lebhaftigkeit erzählt wird.

Er bat einen andern Geistlichen, Folgendes in seinem Namen dem Volke zu sagen: „Lasset doch, ich bitte euch, lasset doch dieses laute Rufen! Jetzt ist vor allen Dingen Zeit zum Dankgebet, künftig aber zu andern Dingen." Dieses bescheidene Ablehnen wurde vom Kaiser sowohl, als vom Volke, das sich jetzt wieder beruhigte, sehr günstig aufgenommen.[1]) Alles lief ruhig und ohne Gewalt ab; nur ein Schwert wurde gezogen, aber ohne Blutvergießen wieder in die Scheide gesteckt.[2]) Nachdem die Orthodoxen in den Besitz des Haupttempels und der übrigen Kirchen und geistlichen Gebäude Constantinopels gesetzt waren, gingen natürlich auch das Kirchenvermögen und die Einkünfte, welche vorher den Arianern zu Gebote gestanden hatten, an die herrschende Parthei über, und Gregorius erhielt die Verwaltung derselben. Das Vermögen der Kirche war, wie Gregor selbst angiebt, sehr bedeutend, die Kostbarkeiten in Gefäßen und dergleichen äußerst reich und glänzend.[3]) Daß Gregorius diese Reichthümer gewissenhaft verwaltet, dafür bürgt sein über Eigennutz und Habsucht gewiß erhabener Sinn.[4]) Auch würden ihm seine zahlreichen Feinde, wenn er es nicht gethan hätte, gewiß bittere Vorwürfe gemacht haben. Seine höchste Freude, wie die seiner Mutter, bestand in Wohlthun. Er durfte sich wohl mit Recht rühmen, daß, wenn alle Geistliche so dächten in Beziehung auf das Kirchenvermögen, es gewiß nicht so traurig in manchen Kirchen aussehen würde.[5])

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1371—1391. p. 22.

2) V. 1394.
Ὅσον γυμνωθὲν ἔν ξίφος, πάλιν ἔσω
Πεσεῖν . . .

3) Gregor. Carm. de vita s. V. 1475. p. 23.
Τὸ δ' ἐκ τοσούτων χρημάτων θρυλλουμένων,
Ὧν οἱ μέγιστοι τῶν ὅλης οἰκουμένης
Ναοῖς ἐθησαύριζον ἐκ παντὸς χρόνου,
Κειμηλίων τε καὶ πόρων τῶν πάντοθεν.

4) Hier dürfen wir uns gewiß ganz auf die Gesinnung Gregors verlassen. Sein Charakter war so sehr über den Argwohn des Eigennutzes erhaben, daß er gar keinen Anstand nimmt zu bemerken, wie ihm alle Reichthümer der Kirche überliefert worden seyen, ohne daß sich nur ein Verzeichniß darüber in den Papieren der früheren Bischöfe vorgefunden, ohne daß ein Schatzmeister darüber Rechenschaft abgelegt, und ohne daß er selbst einen Fremden (*ξένον*, wahrscheinlich weltlichen Beamten) hinzugezogen habe, um ein Register zu machen, weil er die Besitzungen der Kirche nicht so allgemein wollte bekannt werden lassen. Carm. de vita s. V. 1479 seqq. p. 23.

5) Carm. de vita s. V. 1491. p. 24.
Εἰ πάντες οὕτως ἐφρόνουν εἰς χρήματα,
Οὐκ ἄν ποτ' οὐδὲν τοῖον ἐν ἐκκλησίαις
Πήρωμ' ἀνευρεῖν.

Der Unwille der arianischen Parthei über dieses Verfahren war doch nicht stark genug, um in thätliche Widersetzlichkeit auszubrechen. Desto lebhafter war die Freude der bisher unterdrückten Orthodoxen; und da die Ueberzeugung, besonders die religiöse, eines leider! so großen Theiles der Menschheit durch äußere Verhältnisse, namentlich durch den Einfluß der herrschenden Macht bestimmt wird, so fanden sich sehr viele, die es bisher für nützlich gehalten hatten, Arianer zu seyn, welche jetzt ihren Irrthum einsahen und, durch so handgreifliche Gründe bekehrt, in den Triumph der Orthodoxen mit einstimmten.[1] Gregorius fand bald Gelegenheit, seine Freude über die neue Wendung der Dinge auszusprechen. Bei einem Märtyrerfest, welches die Arianer nicht zu begehen pflegten, trat er zum erstenmale redend in der Kirche auf, die ihm jetzt übergeben war, und führte gleichsam die bisher verbannten Märtyrer aufs neue in den Tempel ein. Bei dieser Veranlassung hielt er eine kurze Rede,[2] worin er den Märtyrern dankt, daß sie den Bekennern des reinen Glaubens in ihrem Kampfe so siegreich beigestanden.[3] So viel Treffliches diese Rede im Einzelnen enthält, so ist es doch unangenehm, daß sie hie und da mit zu harten Vorwürfen und Ausfällen gegen die jetzt überwundenen Arianer versalzen ist.[4] Man sollte nach einzelnen Aeußerungen, welche wir hier lesen, glauben, auf Seiten der Arianer sey fast nichts als Schändlichkeit und Teufelei, auf Seiten der Orthodoxen lauter Licht und Recht gewesen, während doch offenbar beides auf beiden Seiten gemischt war, und man kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß Gregorius immer und überall die Milde bewiesen haben möchte, die er sonst durch

---

1) Solche Menschen, Bischöfe und Laien, bezeichnet Gregor sehr treffend Carm. adv. Episc. V. 335. p. 34. Toll.:

Τὴν πίστιν ἀμφιδέξιοι, καιρῶν νόμους
Οὐ τοὺς θεοῦ σέβοντες . . .

2) Orat. XXXV. p. 629—632.

3) . . . *εὖγε ὦ Μάρτυρες· ὑμέτερος καὶ οὗτος ὁ ἆθλος· ὑμεῖς νενικήκατε τὸν πολὺν πόλεμον, εὖ οἶδα.* Ist die oben gemachte Bemerkung richtig, daß Gregor seine Predigten großentheils in der Apostelkirche hielt, so haben wir vielleicht hier unter den Märtyrern die Apostel zu verstehen. Märtyrer ließ man ja die Apostel alle seyn (selbst den Johannes, nur nach einem besonderen Begriff von Martyrium), und die Apostelkirche wird auch von Eusebius (de vita Constant. IV. 58.) ausdrücklich *μαρτύριον* genannt. Indeß lege ich selbst dieser Vermuthung nur geringe Wahrscheinlichkeit bei und unterlasse nicht, auf die Acta Sanctor. Maj. t. II. p. 409. zu verweisen, wo das am 13ten Dec. gefeierte Fest der armenischen Märtyrer Eustratius, Auxentius, Eugenius, Mardarius und Orestes angenommen ist.

4) Man sehe besonders Orat. XXXV. 2. u. 3. p. 629 u. 630.

Wort und That so kräftig empfahl, und auch in der Folge noch auf erhebende Weise übte. Um dieß zu erweisen, kann hier eine etwas später vorgefallene Thatsache erzählt werden, die geeignet ist, uns wieder mit Gregor zu versöhnen und darzuthun, daß die bitteren und harten Aeußerungen gegen Feinde und Beleidiger, die wir bisweilen aus seinem Munde vernehmen, nicht aus einer fortdauernd gehässigen Gesinnung, sondern aus gereizten Stimmungen hervorgingen.

Gregorius lag ungefähr um diese Zeit krank danieder;[1]) da traten in sein Zimmer einige Männer vom gemeinen Volke, unter ihnen ein Jüngling, bleich, mit langen Haaren, in schwarzem Gewand; Gregor, erschrocken, machte eine Bewegung, als ob er aus dem Bette springen wollte. Die Männer, nachdem sie einiges freundliche zur Begrüßung gesagt hatten, entfernten sich wieder; der Jüngling aber blieb, stürzte dem Gregorius zu Füßen, flehend, sprachlos, außer sich. Auf die Frage des Bischofs, wer? woher er sey? und was er wolle? antwortete er nur mit lauterem Geschrei. Er weinte, seufzte, rang die Hände; so daß dem Gregorius selbst die Thränen kamen. Da man ihn endlich mit Gewalt entfernt hatte, sagte einer der Anwesenden: „das ist dein Mörder,[2]) Gott hat dich vor ihm behütet, jetzt ist er hierher gekommen, von seinem eigenen Bewußtseyn gerichtet, ein Thor in seinem Mordanschlag, aber edel als Selbstankläger; seine Thränen geben Sühne für das Blut, das er vergießen wollte." Gregorius, von dieser Nachricht erschüttert, sprach zu dem Jüngling: „Gott rette dich! Daß ich, den er auch gerettet, mich mild beweise gegen dich, meinen Mörder, das ist nichts Großes, deine kühne That hat dich zu dem meinigen gemacht; so siehe denn zu, daß du als ein solcher, der mir und Gott angehört, würdig wandelst." Diese versöhnliche Milde wirkte außerordentlich günstig auf die Bewohner Constantinopels, und versöhnte dem Gregorius vieler Feinde Herzen.

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1442—1475 p. 23.

2) Es war also von einem der heftigsten Gegner Gregors ein Mordanschlag auf sein Leben gemacht worden. Bei welcher Gelegenheit, wissen wir nicht genau. Vielleicht an dem Tage, da die Orthodoxen unter dem Schutze der Waffen die Hauptkirche in Besitz nahmen. Hierauf könnten sich die Worte Carm. de vita s. V. 1394. p. 22. beziehen: „Nur ein Schwert wurde entblößt, aber auch bald wieder in die Scheide gesteckt." Zwar müßte es ein äußerst kühner Mensch gewesen seyn, der Gregor an jenem Tage, da er so wohl beschützt war, anzugreifen gewagt hätte; allein als ein Mensch von feuriger und wilder Kraft erscheint auch der Jüngling, von dem oben die Rede ist.

8. Gregorius beharrt in der Weigerung, die bischöfliche Würde anzunehmen. Seine Freimüthigkeit gegen alle Stände.

Jenem ersten Anfall der Volksgunst, da Gregorius bei Besitznahme der Apostelkirche zur Annahme der Bischofswürde gezwungen werden sollte, war er zwar glücklich entgangen, allein es hat viele Wahrscheinlichkeit, daß sich ein solcher Anfall mit verdoppelter Heftigkeit erneuerte, und ihn eines Tages in der Art überraschte, daß er im eigentlichen Sinn mit Gewalt auf den bischöflichen Stuhl gesetzt wurde. Darauf scheint sehr bestimmt eine Stelle der 36sten Rede hinzudeuten, wo er sagt:[1] „Dieses (daß nämlich Gregorius seinen zudringlich eifrigen Freunden nicht immer sehr freundlich begegne) hat auch das gezeigt, was ihr vor Kurzem mit mir unternommen habt, indem ihr, das Volk nämlich, brennend vor Eifer und Leidenschaft, mich alles Rufens und Klagens ungeachtet auf diesen Bischofsstuhl gesetzt habt, von dem ich nicht recht weiß, ob ich ihn einen tyrannisch aufgezwungenen oder oberpriesterlichen nennen soll.[2] Aber ihr habt mich eben darauf gesetzt, aus lauter Liebeseifer gesetzwidrig handelnd; bei dieser Gelegenheit wurde ich einigen von den besonders Hitzigen so böse, daß sie von mir abwendig wurden, und ihre Liebe in Haß umschlug."

Dieser Vorfall gab unserm Gregorius Gelegenheit, sich über sein Verhältniß zum constantinopolitanischen Bisthum öffentlich zu erklären, und es ist eben die 36ste Rede, worin er dieses thut. Er legt zuerst die Frage vor, was es doch sey? das seine Zuhörer so sehr an ihn fessele, wie das Eisen an den Magnet, da doch seine Rede nichts besonders Liebenswürdiges und Anziehendes habe, und da er auch keine neue Lehre verkündige, sondern in alte Fußstapfen trete, nämlich in gewissem Betracht in die seiner Zuhörer selbst, welche zum Theil Schüler des großen Bischofs von Alexandrien, jenes eifrigsten Vertheidigers der Dreieinigkeitslehre, wären. Er erklärt sich aber die liebevoll eifrige Anhänglichkeit seiner Gemeinde aus folgenden Gründen.[3] Einmal weil sie ihn selbst berufen, denn es liege in der menschlichen Natur,

---

1) Orat. XXXVI. 2. p. 636.

2) . . . *τὸν οὐκ οἶδ' εἴτε τυραννικὸν χρὴ λέγειν, εἴτε ἀρχιερατικόν.* Es soll hierin wohl zugleich das Wortspiel liegen, daß er nicht weiß, ob er den Bischofsstuhl als einen solchen bezeichnen soll, auf den man mit Gewalt genöthigt wird, oder als solchen, von dem aus man frei herrscht.

3) Orat. XXXVI. 3. p. 636.

daß jeder sein eigenes Werk, sein Geschöpf und Besitzthum am meisten liebe; eine Bemerkung, die sehr treffend ist, und zu jeder Zeit durch die Erfahrung bestätigt wird, daß die Gemeinden, welche ihre Geistlichen selbst wählen und berufen, ein weit höheres Interesse für dieselben zeigen, als diejenigen, denen sie von oben gesetzt werden. Sodann gefalle es ihnen, daß er nichts Zufahrendes, Gewaltthätiges, Theatralisches, Pomphaftschmeichlerisches an sich habe, sondern zurückgezogen, bescheiden, mäßig, philosophisch lebe. Und zuletzt könne es ihnen nicht entgangen seyn, mit welchen Widerwärtigkeiten, Leiden und Verfolgungen er um der reinen Lehre willen habe kämpfen müssen. Das Mitgefühl aber bewirke und erhöhe die Liebe.

Nach diesen Betrachtungen vertheidigt sich Gregorius lebhaft gegen die Beschuldigung, daß er nach dem constantinopolitanischen Bisthum strebe.[1]) Schämen müßte er sich, sagte er, wenn er bei seinem, von Krankheit gebeugten, Alter solche Absichten hegte, und sonderbar wäre es, ihm die Lust nach einer fremden Frau (dem Bisthum von Constantinopel) vorzuwerfen, da er die eigene (das von Nazianz oder Sasima) nicht einmal hätte haben wollen. Daß er aber nach Constantinopel geeilt sey, um die wankende reine Lehre zu unterstützen, verdiene mehr Lob als Tadel.

Dieselbe Predigt, aus der das Obige mitgetheilt ist, welche vom Kaiser und Hofe und vielen Vornehmen und gebildeten Personen besucht war, enthält Aeußerungen,[2]) die den freimüthigen besseren Sinn der christlichen Lehrer damaliger Zeit, in welchem namentlich auch der edle Johannes Chrysostomus sprach und wirkte, so schön bezeichnen, daß wir nicht umhin können, einiges davon zu übersetzen, von dem man wohl wünschen darf, daß es von denen gelesen werde, die den großen Beruf haben, Fürsten die Wahrheit ans Herz zu legen.

„Ihr Fürsten (er meint den Kaiser und die Prinzen) ehret euren Purpur! denn auch den Gesetzgebern darf unsere Rede Gesetze geben. Erkennet, wie viel euch anvertraut, und was der große verborgene Rathschluß Gottes mit euch sey.[3]) Der ganze Erdkreis ist eurer Hand unterworfen, durch ein kleines Diadem, durch einen unbedeutenden Tuchlappen (den kaiserlichen Purpurmantel) zusammengehalten. Was droben im Himmel ist, das ist

---

1) Orat. XXXVI. 6. p. 638 seq.

2) Orat. XXXVI. 11 u. 12. p. 642 sq.

3) . . . γινώσκετε ὅσον τὸ πιστευθὲν ὑμῖν, καὶ τί τὸ μέγα περὶ ὑμᾶς μυστήριον. νόμος ὅλος ὑπὸ χεῖρα τὴν ὑμετέραν, διαδήματι μικρῷ καὶ βραχεῖ ῥακίῳ κρατούμενος.

Gottes; was hier unten ist, das ist euer; o so werdet denn auch göttliche Wesen [1]) für eure Unterthanen, um auch etwas Kühneres zu sagen. „„Des Königs Herz ist in der Hand des Herrn““ — so stehet geschrieben [2]) und so glauben wir auch. Dort (auf Gott nämlich) sey auch eure Macht gegründet, aber nicht auf dem Golde und den Heerschaaren."

„Ihr aber, die ihr den Fürsten und den Thron umgebt, überhebet euch nicht eurer Gewalt, und betrachtet das Vergängliche nicht als ewig; seyd treu den Fürsten, vorher aber Gott, und um seinetwillen denen, welchen ihr anvertraut und übergeben seyd. Die ihr euch des Adels eures Geschlechtes rühmt, seyd adelich in euren Sitten; oder soll ich auch etwas sagen, was freilich widerlich, aber doch edel ist: dann würde euer Wesen wahrhaft im höchsten Grade adelich seyn, wenn nicht die Adelsbriefe auch Unedle in eure Gemeinschaft versetzten." [3])

„Und ihr Weisen und Philosophen, mit ehrwürdigem Bart und Mantel, ihr Professoren und Sprachgelehrten, ihr nach Volksbeifall haschenden Redner, wahrlich ich weiß nicht, wie ihr Weise genannt werden könnet, da der erste Grund (aller Weisheit) euch fehlt. Und ihr Reichen, höret den, der da sagt: „„Fällt euch Reichthum zu, so hänget das Herz nicht daran.““ [4]) Wisset, daß ihr euch verlaßt auf ein schwankendes Ding. Entlaste dein Schiff etwas, damit du desto leichter fahrest. Vielleicht entreißest du dem Feind etwas, dem das Deinige zufällt. Und ihr Wohlleber, entziehet dem Leibe etwas und gebt es dem Geiste; seht, der Arme ist nahe; hilf dem Kranken; an den verschwende etwas von deinem Ueberfluß; was braucht ihr beide zu leiden, du an Ueberladung, er an Hunger? du an Völlerei, er an Durst? du, indem du mit Sättigung auf Sättigung dich beschwerest, er, indem er

---

1) Eigentlich Götter, θεοὶ γενέσθε, nicht schmeichlerisch, sondern nach einem gewöhnlichen Redegebrauch Gregors gesagt, wonach die Heiligung und Vergöttlichung des Menschen als Gott werden bezeichnet wird; hier mit dem besonderen Nebenbegriff des göttlich Wohlthätigen.

2) Proverb. XXI, 1.

3) d. h. wenn nicht auch ganz Unwürdige in den Adelstand erhoben würden, wenn es nur einen ächten Verdienstadel gäbe. Die etwas schwierigen griechischen Worte heißen: τότε γὰρ ἀληθὲς εὐγενέστατον ἦν ἄν τι τὸ ὑμέτερον, εἰ μὴ καὶ δέλτοι τοὺς δυσγενεῖς ὑμῖν ἐνέγραφον (wörtlich: wenn nicht auch Adelsdiplome die Unedlen unter euch einschrieben). Daß δέλτοι dem Gregor Adelsbriefe bezeichnen, beweist eine andere Stelle, wo er solche tadelt, die auf ihren neuen Adel stolz sind. Carm. VIII. V. 29. p. 76.

Οὗτος δ' εὐγενέτης τύμβοις φρονέων μεγάλοισιν,
Ἢ δέλτοις ὀλίγῃσι νεόγραφον αἷμα λελογχώς.

4) Ps. LXII, 11.

von Krankheit abgezehrt umherwankt? — Uebersieh doch nicht hienieden „den Lazarus", damit du nicht einst „der reiche Mann" werdest. Und ihr Bewohner der großen Stadt, welche die erste ist nach der ersten (Rom), und die ihr auch das kaum zugeben wollt, so seyd denn die ersten, nicht in der Schlechtigkeit, sondern in der Tugend; nicht im unordentlichen, sondern im geregelten Leben. Denn wie häßlich ist es doch, über die Städte zwar zu herrschen, sich selbst aber von den Lüsten beherrschen zu lassen; oder in andern Dingen verständig zu seyn, aber durch Pferderennen und Schauspiele und Wettläufe und Jagden sich in eine solche Raserei versetzen zu lassen, daß man das zum eigentlichen Leben macht, und daß die erste der Städte, die doch billig ein Vorbild der andern in allem Guten seyn sollte, eine Stadt voll lauter Spielenden ist. O daß ihr doch das ablegtet und eine Gottesstadt würdet, daß ihr doch geschrieben stündet in den Händen des Herrn, und einst mit uns euch darstellen könntet als Reine in reiner Gestalt dem großen Städte-Erbauer. Diese frohe Kunde bringe ich euch in ihm, unserem Herrn Christus, welchem sey Ehre und Herrlichkeit und Macht in Ewigkeit. Amen."

So frei und unabhängig von dem Einfluß der Mächtigen und Großen sprach Gregorius, und in demselben Sinne handelte er auch. Wir haben gesehen, wie gütig und zuvorkommend er von Theodosius aufgenommen wurde.[1]) Es wäre ihm also ein Leichtes gewesen sich alle Gunst und allen Einfluß eines Hofgeistlichen zu verschaffen. Aber das konnte einen Gregorius nicht reizen. Im Gegentheil hielt er es seiner Würde und der Würde dessen, dem er diente, angemessen, den Hof und überhaupt die Mächtigen und Großen selten zu besuchen, und überließ es anderen Geistlichen, die er verachtete, sich durch Schmeichelei emporzuschwingen.[2]) Gregorius hatte den Stolz eines Mannes, der sich keinem Vornehmen zur Last aufdrängt.[3]) Doch betrug er sich in

1) Gregor war von der Gnade, die er bei Theodosius genossen hatte, nichts weniger als geblendet. Er spricht sich über den Kaiser sehr ruhig aus, ja es verräth sogar eine gewisse Kälte, wenn er z. B. Carmen de vita s. V. 1282. von ihm sagt: *ἄνθρωπος οὐ κακὸς μέν κ. τ. λ.*

2) Carmen de vita s. V. 1424 seqq. p. 23. u. Carmen advers. Episcopos an vielen Stellen. Solche Geistliche, denen die Religion Mittel für habsüchtige und ehrgeizige Zwecke ist, nennt Gregor *χριστέμποροι*, Christuskrämer. Carm. de vita s. V. 1756. p. 28.

3) Orat. XLII. 19. p. 761. . . . *εἰ δυναστείαν ἠγάπησα, ἢ θρόνων ὕψος, ἢ βασιλέων πατεῖν αὐλὰς, μηδὲ ἄλλό τι λαμπρὸν ἔχοιμι, ἢ ῥίψαιμι κεκτημένος.* Und besonders Carm. de vita s. V. 1432. p. 23.

Μόνος ποθεῖσθαι μᾶλλον ἢ μισεῖσθ' ἑγνων,
Καὶ τῷ σπανίῳ τὸ σεμνὸν ἠμπολησάμην,
Θεῷ ταπολλὰ καὶ καθάρσει προσνέμων,
Τῶν δὲ κρατούντων τὰς θύρας ἄλλοις διδούς.

dieser Beziehung nicht so, daß er gerade den hochmüthig zurückgezogenen Sonderling gespielt hätte, sondern wenn er gebeten wurde, erschien er auch an der kaiserlichen Tafel und bei sonstigen Festlichkeiten der Vornehmen. Daß aber solche Stunden nicht gerade die angenehmsten Erinnerungen in seiner Seele zurückließen, beweißt noch ein Gedicht,[1] das er später in der Einsamkeit schrieb, wo er sich seiner himmlischen Freiheit rühmt im Gegensatz gegen jene ängstlichen Augenblicke, da er still und traurig an der kaiserlichen Tafel saß, da er durch die Höflichkeit genöthigt war, die Hände ehrfurchtsvoll zu berühren, die so viel Blut vergossen hatten, oder, wenn ihm etwas mehr Gnade zu Theil wurde, den kaiserlichen Bart zu umfassen.[2] Mit eben so geringem Wohlgefallen spricht er von den Geburtstags-, Hochzeits- und Leichenmahlen, denen beizuwohnen er nicht umhin konnte.[3] Es läßt sich denken, daß Gregorius, der einen so großen Theil seines Lebens der Einsamkeit geweiht hatte, nicht die Art von Bildung besaß, die mit Leichtigkeit auf eine unschuldige Weise auch an solchen Dingen Theil nimmt, aber gewiß war es noch mehr sein dem Höheren zugekehrter Sinn, der ihn diese Freuden leer, und sein strenger Ernst, der ihn die dabei herrschende Ueppigkeit und Ausgelassenheit verwerflich finden ließ. Er war ein Elias und Johannes gegen dieses leichte Volk. Viel lieber brachte Gregorius seine Tage in stiller Ruhe, als in jenen glänzenden Gesellschaften zu. Auch die einsamen Stunden der Nacht weihte er gerne Gebeten, frommen Gesängen und Betrachtungen und schöpfte geistige Kräfte für seine Thätigkeit aus dem Urquell alles Geistes und aller Kraft.[4]

---

1) Carm. IX. p. 79—81.

2) Carm. IX. V. 59.
Οὐ ϑνητοῦ βασιλῆος ὁμέστιος ὡς τοπάροιθεν
Γρηγόριος ϑυλάκῳ ἦρα φέρων ὀλίγην.
Und sodann V. 65.
Οὐδὲ χέρας φονίους προσπτύξομαι οὐδὲ γενείου
Δράξομαι, ὥς τ᾽ ὀλίγης ἀντιτυχεῖν χάριτος.

3) Carm. IX. V. 67—75.

4) Er schildert dieses sein ascetisches Leben an mehreren Stellen, bes. Carm. adv. Episc. V. 54. p. 9 seqq. V. 576 p. 54. Carm. IV. p. 72.

9. Zweite ökumenische Synode in Constantinopel im Frühling 381. Gregor wird rechtmäßig zum Bischof erwählt, seine vernünftigen Vorschläge finden kein Gehör.

Nachdem Theodosius durch mehrere Edicte, besonders das vom 10. Januar 381,[1]) die Arianer und die mit ihnen zusammenhängenden unbedeutenderen Partheien aus dem kirchlichen Besitz vertrieben, und die Bekenner des nicänischen Symbols zur alleinherrschenden Parthei gemacht hatte, wollte er diese Maaßregel vollenden und sanctioniren durch eine Versammlung von Bischöfen aus allen Gegenden des morgenländischen Reichs, welche die alten Glaubenssatzungen erneuern und, wenn es nöthig wäre, genauer bestimmen und vervollständigen sollten. Zugleich wünschte er über das Bisthum seiner Hauptstadt Constantinopel feste Anordnungen getroffen zu sehen. Diese Zwecke zu erfüllen, ward von ihm auf das Frühjahr 381 die Kirchenversammlung nach Constantinopel wirklich berufen,[2]) von welcher schon seit einiger Zeit gesprochen worden war, und auf deren künftige Bestimmungen auch Gregorius schon hingewiesen hatte, als man ihm das Bisthum mit Gewalt aufdringen wollte. Es war dem ganzen bisherigen Verfahren des Kaisers gemäß, daß er vorzugsweise solche Bischöfe einlud, von denen er Uebereinstimmung mit dem nicänischen Glaubensbekenntniß erwarten konnte.[3]) Man zählt deren bekanntlich in der Regel 150, weßwegen diese Versammlung auch schlechthin die Synode der 150 Bischöfe genannt wird. Die gewichtvollsten, die wir darunter finden, sind Meletius von Antiochien, Helladius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Amphilochius von Iconium, Diodor von Tarsus und Cyrill von Jerusalem. In-

---

1) Cod. Theod. Lib. XVI. Tit. V. de Haeret. l. 6., wo es unter andern heißt: Nullus Haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendi animi obstinatioris dementiam pateat occasio . . . . *Nicaenae* fidei, dudum a majoribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae, observantia semper mansura teneatur: *Photinianae* labis contaminatio, *Ariani* cacrilegii venenum, *Eunomiae* perfidiae crimen et nefanda, monstruosis nominibus auctorum, prodigia sectarum *ab ipso etiam aboleantur auditu* . . . Cunctis Orthodoxis Episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, Catholicae ecclesiae toto orbe reddantur. Dat. IV. Id. Jan. (381.)

2) Socrat. V. 8. Sozom. VII. 7. Theodoret. V. 7. u. 8. *Mansi* Collect. Concilior. t. III. p. 523 sqq.

3) Socrates sagt: *ὁ βασιλεὺς σύνοδον ἐπισκόπων τῆς αὐτοῦ πίστεως συγκαλεῖ, ἐπὶ τὸ κρατύναι τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, καὶ χειροτονῆσαι τῇ Κωνσταντίνου πόλει ἐπίσκοπον.*

dessen waren doch auch andere Partheien, als die entschieden Orthodoxen, nicht ganz von der Versammlung ausgeschlossen; vielmehr hatte Theodosius, in Hoffnung einer Vereinigung, namentlich die Macedonianer eingeladen, und es erschienen auch 36 Bischöfe derselben, besonders aus den Gegenden des Hellespont. Die ausgezeichnetsten unter ihnen waren Eleusius von Cyzicus und Marcianus von Lampsacus. Der Kaiser und die übrigen Bischöfe boten alles auf, sie zur Annahme des nicänischen Glaubens zu bewegen, allein sie erklärten sich standhaft dagegen, verließen Constantinopel, und ermahnten ihre Gemeinden durch Briefe, sich nie mit den Nicänischgesinnten zu vereinigen.[1]) Von einer Theilnahme abendländischer Bischöfe an dieser Versammlung ist uns nichts überliefert worden; ja es ist entschieden, daß Theodosius, ohne den römischen Bischof Damasus zu begrüßen, die Synode zusammenberufen hatte, und daß keine Abgesandten desselben an den Verhandlungen Theil nahmen.[2]) Vielmehr mußte es dem Damasus mißfallen, daß ein Mann den entschiedensten Einfluß, ja anfänglich sogar den Vorsitz in der Bischofsversammlung hatte, welchen er mit allen Abendländern und den Aegyptern nicht einmal im rechtmäßigen Besitz der bischöflichen Würde anerkannte. Es führte nämlich unter den versammelten Geistlichen zuerst der ehrwürdige Meletius von Antiochien, ein wegen seiner milden Frömmigkeit allgemein verehrter Greis,[3]) den Vorsitz, späterhin höchstwahrscheinlich unser Gregorius selbst. Der alte Meletius wird uns von Gregorius, der denselben außerordentlich liebte, als ein wahrer Friedensengel geschildert, einfach, von ungeschminktem Wesen, voll göttlichen Sinnes, der aus seinem ruhigen Auge strahlte, zugleich muthvoll und bescheiden.[4]) Er eignete sich also trefflich zum Vorsitzer einer solchen Versammlung, und es ist nur zu bedauern, daß er ihr seinen Geist nicht einhauchen konnte. Außer ihm wird in den Akten des chalcedonensischen Concils auch Nectarius als Vorsteher der Versammlung zu Constantinopel genannt; welches so zu verstehen ist, daß er nach der freiwilligen

---

1) Socrat. V. 8. Sozom. VII. 7.

2) Dieß hat niemand klarer und ausführlicher dargethan, als der berühmte Franzose Edm. Richer in seiner trefflichen Historia Conciliorum Generalium Lib. I. cap. 5. p. 169—197. edit. Colon.

3) Auch von Theodosius in hohem Grade verehrt. Theodoret. h. e. V. 7.

4) Carm. de vita s. V. 1514. p. 24.

Ὧν ἦν ἀνὴρ πρόεδρος εὐσεβέστατος,
Ἁπλοῦς, ἄτεχνος τὸν τρόπον, θεοῦ γέμων,
Βλέπων γαλήνην, θάρσος αἰδοῖ σύγκρατον.

Entfernung des Gregorius als neuerwählter Bischof der Hauptstadt diese Würde erhielt. [1])

Meletius scheint früher in Constantinopel angekommen zu seyn, als die übrigen Bischöfe; [2]) nachdem sich so viele Geistliche eingefunden hatten, als zur Eröffnung der Synode nöthig schienen, begann man, [3]) nach schicklicher Begrüßung des Kaisers, obgleich die macedonischen und ägyptischen Bischöfe noch nicht da waren, [4]) die Verhandlungen mit der Anordnung der constantinopolitanischen Kirchenverhältnisse. Die frühere Wahl des Maximus zum Bischof von Constantinopel wurde vorgenommen, untersucht und von den Bischöfen verworfen. Es findet sich über diesen Gegenstand ein eigenes Gesetz in den Verordnungen der Synode, welches so lautet: [5]) „Was den Maximus, den Cyniker, und die seinetwegen zu Constantinopel entstandene Zerrüttung betrifft, so ist dieser Maximus, weder in Ansehung der vergangenen, noch in Ansehung der gegenwärtigen Zeit, für einen Bischof anzusehen, und eben das gilt von allen, die von ihm zu einem geistlichen Amt, was es auch für eins seyn mag, geweiht worden sind. Ueberhaupt alles, was mit ihm und von ihm vorgenommen worden ist, wird für ungültig erklärt."

Dieser Kanon war, wie man sieht, nicht blos gegen Maximus gerichtet, sondern auch gegen die ägyptischen Bischöfe, die

---

1) Meletius wird ausdrücklich von Gregor selbst als *πρόεδρος* bezeichnet. Nach Meletius Tode übernahm höchstwahrscheinlich Gregor selbst auf kurze Zeit das Präsidium, und als dieser abdankte, sein Nachfolger Nectarius. Sozom. (VII. 7.) scheint zwar von Timotheus von Alexandrien, Meletius und Cyrill von Jerusalem als Vorstehern der Synode zu sprechen. Allein seine Ausdrücke sind zu unbestimmt, um daraus sichere Schlüsse ziehen zu können.

2) Socrat. V. 8. . . . *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀντιοχείας πάλαι παρῆν, ὅτε διὰ τὴν Γρηγορίου κατάστασιν μετεστάλη.*

3) Der Anfang der Synode fiel nach Sokrates in den Mai: *συνῆλθον ἐν ὑπατείᾳ* (unter dem Consulat) *Εὐχαρίου καὶ Εὐαγρίου, τῷ μαΐῳ μηνί.*

4) Sokrates sagt in der angeführten Stelle deutlich, daß Meletius früher da war, um den Gregorius in das constantinop. Bisthum einzusetzen. Theodoret (V. 7.) läßt den Meletius seine erste Aufwartung bei Theodosius mit den übrigen Bischöfen machen. Dieß vereinige ich dahin, daß Meletius mit einem Theil der zur Synode berufenen Bischöfe früher in Constantinopel war, während die ägyptischen und macedonischen Bischöfe, die auch Gregor später ankommen läßt, noch nicht anwesend waren. Vgl. Greg. Carm. de vita s. V. 1798. p. 28. Daß unter den Namensunterschriften der Bischöfe bei den Concilienbeschlüssen gar keine macedonischen vorkommen, darf uns nicht irre machen, da Gregors Nachrichten über die Synode weit zuverlässiger sind, als diese Unterschriften.

5) Canon. IV. s. Mansi tom. III. p. 559.

ihn in Constantinopel geweiht, und gegen die untergeordneten Geistlichen, die er vielleicht später in Aegypten geweiht hatte. Es ist höchst wahrscheinlich, daß ein Partheigänger, wie Maximus, immer noch seine Anhänger unter der ägyptischen Geistlichkeit hatte, und daß die zu Constantinopel versammelten Väter ein gerechtes Mißtrauen gegen die Aegypter hegten. Dieß begründet die Annahme, daß die versammelten Bischöfe absichtlich diesen Gegenstand ins Reine brachten, ehe die Aegypter angekommen waren, oder daß ihre Berufung so eingerichtet war, daß sie nicht sogleich zur Eröffnung der Synode kommen konnten. Auch hatten die versammelten Väter ohne Zweifel noch vor Ankunft der Aegypter einen Beschluß gefaßt, welcher sich auf die Einmischung des alexandrinischen Bischofs und seiner Geistlichkeit in die Angelegenheiten des constantinopolitanischen Bisthums bezog und ähnliches für die Zukunft verhüten sollte, indem sie festsetzten:[1]) „daß, alle Bischöfe in ihren Sprengeln bleiben und nicht in fremde ihren Fuß setzen, und daß sie sich nicht in Ordinationen, die sie nicht unmittelbar angehen, unberufen einmischen sollten."

Wenn nun die Kirchenverhältnisse in Constantinopel sicher begründet werden sollten, so mußte man auch zur wirklichen und gesetzlichen Wahl eines Bischofs für die Hauptstadt schreiten. Und wen konnte dieselbe treffen, als unseren Gregorius? Er, der muthvolle Vertheidiger des nicänischen Glaubens, bei dem Kaiser beliebt, von dem Volke angebetet und von den meisten Geistlichen geachtet und gefürchtet, wurde nun wirklich (und das war die einzige zulässige Art, weil er von seinem Bisthum zu Nazianz oder Sasima noch nicht entbunden war)[2]) durch die Synode zum

---

1) Canon. II. Mansi p. 559. Daß dieser Beschluß eine polemische Beziehung auf den alexandrinischen Bischof haben sollte, geht daraus hervor, daß er der einzige ist, der namentlich genannt und dem ausdrücklich gesagt wird, „daß er nur in Aegypten die kirchlichen Verhältnisse anzuordnen habe."

2) Es stand nämlich der gesetzmäßigen Erhebung des Gregorius zum Bisthum von Constantinopel der 15te Kanon des nicänischen Concils entgegen, welcher den Bischöfen untersagte, ihre Stellen zu verlassen und ein anderes Bisthum anzutreten. Auch unterließ man nicht, dieß gegen ihn geltend zu machen. Hierauf erwiederte Meletius, der dem Gregor wohlwollte und ihn zum Bischof von Constantinopel weihte: das Gesetz sey blos gegeben, um herrschsüchtigen Absichten vorzubeugen; da aber solche hier nicht Statt fänden, so sey es auch auf diesen Fall nicht anwendbar. (Theodoret. V, 8. . . . τοῦτον (Γρηγόριον) ἰδὼν ὁ θεῖος Μελέτιος, καὶ τῶν τὸν κάνονα γεγραφότων τὸν σκοπὸν ἐπιστάμενος — τὰς γὰρ τῆς φιλαρχίας ἀφορμὰς περικόπτοντες, ἐκώλυσαν τὴν μετάθεσιν — ἐβεβαίωσε τῷ θειοτάτῳ Γρηγορίῳ τὴν τῆς Κωνσταντινουπόλεως προεδρείαν.) Allein solche subjective Auslegung nach dem Geist und Zweck des Gesetzes konnte zur größten Willkühr führen. Nur die Erklärung einer allgemeinen Synode

Bischof der morgenländischen Hauptstadt erwählt. [1]) Gregorius bezeugt, daß ihm auch jetzt die Annahme dieser Würde unangenehm gewesen, daß ihm aber dieses Unangenehme durch die Hoffnung versüßt worden sey, als rechtmäßiger Bischof von Constantinopel vieles zur Aussöhnung der Streitigkeiten beitragen zu können, welche, von der meletianischen Spaltung in Antiochien herrührend, den Orient und Occident trennten. [2]) Die Weihe des Gregorius wurde durch die anwesenden Bischöfe, den Meletius an der Spitze, mit vieler Feierlichkeit vorgenommen, und durch Reden verherrlicht.

Dieser Anfang war vielleicht der ruhigste und heiterste Zeitpunct der Synode; bald erneuerte sich der alte Streit über das antiochenische Bisthum, und zwar auf eine Weise, wie es einer Versammlung von Geistlichen höchst unwürdig war. Meletius, der ehrwürdige Greis, starb und in ihm entschwand der Engel des Friedens. [3]) Nachdem man mit großem Pomp seine Leichenfeier begangen, [4]) erhob sich ein Streit über seine Verlassenschaft,

---

konnte hier etwas gesetzlich abändern. Mit mehrerem Recht hätte man für Gregor anführen können, daß er in Nazianz nur Gehülfe seines Vaters gewesen, zum Bisthum von Sasima aber gezwungen worden sey, und daselbst nie eine bischöfliche Handlung verrichtet habe.

1) Carm. de vita s. V. 1525. p. 24.

Οὗτοι μ' ἐνιδρύουσι τοῖς σεμνοῖς θρόνοις
Βοῶντα καὶ στένοντα . . .

2) Carm. de vita s. V. 1529 sqq. p. 24. Er bemerkt aber auch, es seyen *ματαίας καρδίας φαντάσματα* gewesen.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 1573. p. 25. Wie ganz anders, als der friedliebende Meletius, die übrigen Bischöfe sich betrugen, geht z. B. aus folgender Schilderung hervor. Carm. de vita s. V. 1550 seqq. p. 25.

Θρόνων ἐπ' ἄκρων ἐξερεύγεται λόγος,
Οἱ πᾶσι κηρύσσοντες εἰρήνην ἀεὶ,
Φωναῖς πλατείαις ἐν μέσαις ἐκκλησίαις,
Τοσοῦτον ἐμμάνησαν ἀλλήλοις πικρῶς,
Ὥστ' ἐκβοῶντες, συλλέγοντες συμμάχους,
Κατηγοροῦντες καὶ κατηγορούμενοι,
Πηδῶντες, ἐκδημοῦντες ἐν πηδήμασι,
Διαρπάζοντες οὓς τύχοι τὶς προφθάσας . . .

4) Des Meletius Leichenfeier wurde durch mehrere Lobreden verherrlicht (Theodoret. V. 8.), unter denen Sokrates (hist. eccl. V. 9.) besonders die des Gregorius von Nyssa auszeichnet. Nachdem sein Leichenbegängniß in Constantinopel sehr feierlich gehalten worden war, wurde sein entseelter Körper nach Antiochien gebracht und daselbst bestattet. (Greg. Carm. de vita s. V. 1579 seqq. p. 25.) Meletius genoß besonders gegen das Ende seines Lebens eine ungemeine Verehrung, und wenn auch beim Beginn seiner Laufbahn seine Ueberzeugung vielleicht etwas schwankend und seine Rechtgläubigkeit etwas verdächtig war, so entwickelte sich doch unter

nämlich über das durch seinen Tod frei gewordene Bisthum von Antiochien. Jetzt wäre der Augenblick da gewesen, die so lange getrennten Partheien in Antiochien zu vereinigen, indem man dem überlebenden Paulinus die Aufsicht über die ganze antiochenische Gemeinde übertragen hätte; auch wird uns von alten Schriftstellern berichtet, daß unter der Geistlichkeit und dem Volke zu Antiochien ein Vertrag bestanden habe, nach dem Tode des Meletius oder Paulinus denjenigen, der den andern überleben würde, als alleinigen Bischof anzuerkennen, ja dieser Vertrag soll sogar von einer Anzahl Geistlichen wechselseitig beschworen worden seyn.[1]) Ohne Zweifel würde eine solche Anordnung den Frieden am sichersten allmählig herbeigeführt haben. Auch Gregorius sah in der allgemeinen Anerkennung des Paulinus das vernünftigste Auskunftsmittel zur Vereinigung, und vertheidigte diese Ansicht mit gründlichem Ernst und mit Wärme vor der Synode. Was er darüber sagte, war im Wesentlichen Folgendes:[2]) „Wir sollten jetzt einen höheren Gesichtspunct nehmen, und uns durch die Partheiungen einer Stadt nicht so verwirren lassen. Wären jene Männer auch Engel, so verdienten sie nicht, daß um ihretwillen die so theuer erlöste, zum Frieden berufene Christenheit in allgemeinen Streit geriethe. Da nun aber der Streit doch entflammt ist, so kann er jetzt am besten wieder unterdrückt werden. Der, welcher nun einmal den Bischofstuhl inne hat, behalte ihn auch. Inzwischen wird auch er alt, und es trifft ihn das allgemeine Loos der Menschheit. Dann kann mit allgemeiner Uebereinstimmung des Volkes und der Geistlichkeit und mit Zuziehung einsichtsvoller Bischöfe ein neuer Bischof gewählt werden, und dieß Ereigniß wird vollends allem Partheigeiste ein Ende machen. Dieß ist der einzige Weg zum Frieden, den wir, in Erwägung, wie zerstörend diese Streitigkeit für die Kirche ist, aus heiligem Pflichtgefühl einschlagen sollten. Damit ihr euch aber überzeugt, daß kein Eigennutz und keine Menschengefälligkeit mich bewogen haben, diesen Rath zu geben, so erbitte ich mir jetzt die Erlaubniß, mein Bisthum niederzulegen, und ein, wenn auch ruhmloseres, doch ruhigeres Leben zu führen."

So sprach Gregorius einleuchtend und männlich. Aber der Partheigeist war zu mächtig, als daß die Stimme der Vernunft

---

mannichfaltigen Schicksalen und Leiden sein Charakter so schön, so liebenswürdig, mild und fromm, daß er sich, wie kaum ein anderer Geistlicher dieser stürmischen Zeit, die allgemeinste Liebe erwarb.

1) Socrat. V. 5. Sozom. VII. 3. Etwas abweichend Theodoret. VII. 2 seqq.

2) Carm. de vita s. V. 1590—1680. p. 25. 26. 27.

hätte gehört werden können. Die versammelten Bischöfe waren fast alle Anhänger des Meletius (Paulinus war gar nicht zur Kirchenversammlung berufen) und konnten sich darauf verlassen, daß der unversöhnliche Eifer der meletianischen Parthei auch in Antiochien den Paulinus nicht als Bischof anerkennen würde.[1] Auf jenen Partheigeist in Antiochien gestützt, konnte auch hier in der Versammlung der Bischöfe derselbe Geist seine Stimme laut erheben. Kaum hatte Gregorius seine Anrede geendigt, so erhoben sich besonders die jüngeren Geistlichen, denen er auch nicht gerade geschmeichelt hatte, mit tobendem Lärm gegen die von ihm vorgetragene Ansicht, schrieen, nach Gregors eigenem Ausdruck, wie Dohlen durch einander und vielen wie Wespen über ihn her.[2] Es gelang den Schreiern, auch die Gemäßigten und Alten hinzureißen, und so verhallten die ruhigen Worte der Weisheit völlig wirkungslos. Wirklich kam es auch, wahrscheinlich auf Betrieb der syrischen Bischöfe, die sich dem Paulinus nicht unterwerfen wollten, dahin, daß in der Person des Presbyter Flavianus dem Meletius ein Nachfolger, dem Paulinus ein Gegenbischof gegeben wurde,[3] mit welcher Wahl die meletianische Gemeinde zu Antiochien vollkommen übereinstimmte.

---

1) Socrat. V. 9. . . . οἳ *Μελετίῳ προσκείμενοι ὑπὸ Παυλῖνον εἶναι οὐκ ἤθελον.* Es war hartnäckiger Partheigeist, der sich an die Personen anknüpfte.

2) Carm. de vita s. V. 1680—1688. Vergl. Carm. X. V. 92. p. 81, wo er unter andern auch die Bischöfe mit Kranichen und Gänsen vergleicht. Ueberhaupt sollten nur alle Verehrer der unbedingten Concilien-Autorität Gregors Beschreibung dieser ökumenischen Synode lesen; vorzüglich auch seine Schilderung der meisten Mitglieder derselben Carm. adv. Episc. V. 154. p. 18 seqq., wo er es unter andern als etwas Entehrendes darstellt, in der Mitte solcher Glaubenskrämer, wie er einen Theil der Bischöfe nennt, zu sitzen:

. . . . *καὶ γὰρ ἦν αἶσχος μέγα*
Τούτων τιν' εἶναι τῶν καπήλων πίστεως.

3) Socrat. V, 9. Sozom. VII, 11.

10. Gregorius dankt ab und verabschiedet sich von seiner Gemeinde.

Indessen dauerten die Sitzungen der Synode in einer so stürmischen Weise fort, wie es einem ernsten Manne nicht gefallen konnte. Gregorius war froh, mehrere Tage durch Krankheit von dem Besuchen der Versammlungen abgehalten zu seyn,[1]) und faßte zuletzt, da er sah, daß seine Stimme nicht durchdränge, den festen Entschluß, sich ganz zurückzuziehen. Er verließ deßwegen seine bisherige bischöfliche Wohnung und besuchte sofort die Synode nicht mehr.[2]) Auf das Volk machte dieser Schritt einen tiefen Eindruck, sie baten den Gregorius dringend, ihnen und dem Gott, den er bisher so kräftig unter ihnen verkündigt, auch den Rest seines Lebens vollends zu weihen.[3])

Gregorius mochte noch keineswegs ganz fest entschlossen seyn, sein Bisthum niederzulegen, als die Verhandlungen der Synode durch die Ankunft der bisher noch entfernten ägyptischen und macedonischen Bischöfe eine Wendung nahmen, welche diesen Entschluß zur Reife brachte.[4]) Diese Bischöfe, die sich natürlich wegen ihrer späten Berufung für zurückgesetzt ansahen, waren schon aus diesem Grunde geneigt, sich dem, was die Synode bisher beschlossen hatte, zu widersetzen. Sie zeigten sich besonders mit der Wahl des Gregorius unzufrieden; indeß, wie er selbst sagt, nicht sowohl aus Haß gegen ihn oder aus Vorliebe für einen andern, den sie gerne auf den bischöflichen Stuhl gesetzt hätten, als vielmehr aus Widersetzlichkeit gegen diejenigen, welche den Gregorius gewählt hatten.[5]) So stellten sie ihm wenigstens

---

1) Carm. de vita s. V. 1745. p. 28.

2) Carm. de vita s. V. 1778. p. 28.

3) Carm. de vita s. V. 1781 seqq. p. 28.

4) Daß die ägyptischen und macedonischen Bischöfe später kamen, geht aus der ganzen Darstellung des Gregorius deutlich hervor. Nachdem er alles bisher Erzählte gemeldet, fährt er (Carmen de vita s. V. 1798. p. 28.), die Ankunft der Aegypter als etwas Neues berichtend, so fort:

Ἦλθον γὰρ, ἦλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι
Αἰγύπτιοί τε καὶ Μακεδόνες ἐργάται
Τῶν τοῦ θεοῦ νόμων τε καὶ μυστηρίων,
Φυσῶντες ἡμῖν ἑσπέριόν τε καὶ τραχύ.
Τοῖς δ' ἀντεπῆει δῆμος ἡλιοφρόνων.

5) Carm. de vita s. V. 1812. p. 29.

Οὐ μὲν πρὸς ἔχθραν τὴν ἐμὴν, οὐδὲ θρόνον
Σπεύδοντες ἄλλοις, οὐδαμῶς. ὅσον πόνῳ
Τῶν ἐνθρονιστῶν τῶν ἐμῶν, ὡς γοῦν ἐμὲ
Σαφῶς ἔπειθον λαθρίοις δηλώμασι.

unter der Hand selbst die Sache dar. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich dieß vorzüglich auf den Umstand, daß Gregorius unter dem Einfluß des Meletius gewählt und von demselben geweiht worden war. Oeffentlich aber gebrauchten sie für die Verwerfung des Gregorius einen andern Grund; sie wendeten nämlich auf diesen Fall den 15ten Kanon des nicänischen Concils an: „daß, um Unordnungen zu verhüten, kein Bischof, Presbyter oder Diakon von einer Stadt zu einer andern übergehen dürfe. Sollte es aber doch auch nach dieser Verordnung einer wagen, so sey die Sache nichtig, und der Geistliche solle in die Kirche, zu welcher er ordinirt worden, zurückversetzt werden." Demgemäß behaupteten sie nun, daß Gregor nur rechtmäßiger Bischof von Sasima, keineswegs aber von Constantinopel seyn könne. Gregor und seine Vertheidiger dagegen beriefen sich darauf, daß er durch die Erklärung einer allgemeinen Synode von dem, ohnedieß schon veralteten Gesetze vollkommen entbunden sey;[1]) Gründe, die jedoch auch nicht über alle Zweifel erhaben waren.

Jetzt hielt sich Gregorius für so tief gekränkt, daß er, alle andere Rücksichten bei Seite setzend, den festesten Entschluß faßte, sein Amt niederzulegen. Er trat vor die versammelten Bischöfe und erklärte ihnen folgendes:[2]) „Was diese Versammlung auch nachher über mich beschließen mag, so möchte ich euren Sinn vorher zu etwas weit Höherem erheben: werdet doch nun einig und verbindet euch in Liebe! Sollten wir denn immer nur als Unverträgliche verspottet werden und nur von dem Einen, von Streitsucht, beseelt seyn? Reicht euch brüderlich die Hände. Ich aber will ein zweiter Jonas werden. Ich will mich für die Rettung unseres Schiffes (der Kirche) hinopfern, obgleich ich an dem Sturme unschuldig bin. Laßt mich das Loos treffen und

---

1) Gregor bezeichnet jenen nicänischen Kanon als ein abgestorbenes Gesetz Carm. de vita s. V. 1810. p. 29.

Νόμους στρέφονιες τοὺς πάλαι τεθνηκότας,
Ὧν πλεῖστον ἦμεν καὶ σαφῶς ἐλεύθεροι.

Allein welchen hinreichenden Grund er dazu hatte, läßt sich daraus nicht einsehen. Der 15te nicänische Kanon war durch kein anderes Concilium aufgehoben worden; vielmehr war er gegen Ende des vierten Jahrhunderts noch eben so wohlthätig und nothwendig, als er zu Anfang desselben gewesen war; und Gregor, sonst ein so großer Verehrer der Beschlüsse von Nicäa, hätte am wenigsten einen derselben veraltet nennen dürfen. Nur durch den Beschluß einer allgemeinen Synode konnte er davon entbunden werden, und dieß wurde er auch, indem ihn die constantinopolitanische Synode zum Bischof der Hauptstadt einsetzte. Aber eben die Rechtmäßigkeit dieses Beschlusses wurde von den Aegyptern und Macedoniern angegriffen, weil sie bei der Fassung desselben noch nicht gegenwärtig gewesen waren.

2) Carm. de vita s. V. 1828—1856. p. 29.

werfet mich ins Meer. Ein gastfreundlicher Wallfisch der Tiefe wird mich aufnehmen. Dieß sey der Anfang eurer Eintracht. Ungern bestieg ich den Bischofsstuhl und gerne steige ich jetzt herab. Auch mein schwacher Körper räth mir dieß. Nur eine Schuld habe ich noch abzutragen, den Tod; der gehöre Gott. Aber o du meine Dreieinigkeit, nur um deinetwillen bin ich traurig. Wirst du auch einen tüchtigen Mann haben, der dich freimüthig und voll Eifers vertheidige? Lebet wohl und gedenket meiner Arbeiten und Mühen." So Gregorius. Die Bischöfe stutzten und schwankten zaudernd, wie sie sich erklären sollten. Gregorius verließ die Versammlung mit gemischtem Gefühle, froh, daß er nun zur Ruhe gelangen sollte, traurig, wenn er an seine Gemeinde und deren Stimmung beim Bekanntwerden des Geschehenen dachte.[1] Gregorius hatte indeß nicht sobald die Versammlung verlassen, als die Bischöfe seine Abdankung mit Vergnügen annahmen;[2] eine Sache, worüber wir uns wohl wundern müßten, wenn wir den gemeinen Gang menschlicher Dinge nicht bedächten. Die meisten Geistlichen waren herzlich froh, einen Mann, den sie beneideten, der ihnen an Geist und Beredsamkeit überlegen war, der ihr leidenschaftliches Treiben oft bitter tadelte, und seine weiseren Rathschläge nicht immer mit der größten Milde gab, los zu seyn; und ohnedieß bildeten ja schon die macedonischen und ägyptischen Bischöfe eine entschiedene Gegenparthei, die sie um so fester behaupteten, da dieselbe, besonders bei den Aegyptern, aus alteingewurzeltem Partheigeist ihrer ganzen Kirche hervorgegangen war.

Sofort begab sich Gregorius zum Kaiser, und verlangte im Beiseyn vieler Personen auf eine gerade und würdige Weise seine Entlassung:[3] „Nicht Gold verlange ich von dir, großmüthigster Fürst, noch Kostbarkeiten für meine Kirche, noch hohe Aemter für meine Verwandte. Ich glaube eine weit höhere Gnade verdient zu haben; gestatte mir, daß ich dem Neid aus dem Wege gehe."[4]

---

1) Carm. de vita s. V. 1856 seqq. p. 29.

2) Carm. de vita s. V. 1869. p. 29. Bes. Carm. adv. Episc. V. 145. p. 18.

Προὔπεμψαν ἔνθεν ἀσμένως οἱ φίλτατοι
Ὡσπερ τιν' ὄγκον ἐκ νεῶς βαρουμένης
Ῥίψαντες. ἦν γὰρ φόρτος εὐφρονῶν κακοῖς.

Man verbreitete sogar die falsche Sage, die Bischöfe hätten den Gregor wider seinen Willen des Bisthums entsetzt. Carm. de vita s. V. 1929. p. 30. u. Carm. II. V. 11. p. 75. bei Tollius.

3) Carm. de vita s. V. 1871—1905. p. 29. u. 30.

4) V. 1889. p. 30.

Ἐν μοι δοθῆτο, μικρὸν εἶξαι τῷ φθόνῳ.
Θρόνους ποθῶμεν ἀλλὰ πόῤῥωθεν σέβειν.

Mit diesen Worten trat Gregorius vor den Kaiser, und beschwor ihn zugleich, alles aufzubieten, um unter den leidenschaftlichen Bischöfen Friede herzustellen. Theodosius gewährte dem verehrten Bischof, obwohl er ihn höchst ungern Constantinopel verlassen sah, die Erfüllung seines Wunsches.

Gregorius empfing jetzt so viele Beweise der Theilnahme von den Seinigen, daß er nicht umhin konnte, noch ein öffentliches Lebewohl auszusprechen; auch war er es sich selbst schuldig, seine Verhältnisse noch einmal offen darzulegen, und sein Verfahren zu rechtfertigen. Dieß that er in der berühmten Abschiedsrede,[1] aus welcher wir um so lieber einige Hauptstellen ausheben, als sie unter die ausgezeichneten rednerischen Productionen unseres Gregorius gehört. Zuerst redet Gregorius die versammelten Bischöfe freundlich an und verspricht ihnen Rechenschaft von seiner bisherigen Amtsführung zu geben. Er schildert die traurige Lage der orthodoxen Gemeinde in Constantinopel unmittelbar vor seiner Ankunft unter der Regierung des Valens,[2] wie sie klein, hirtenlos, zerstreut, verfolgt, rechtlos, alles Besitzes beraubt, kaum noch einer Gemeinschaft geglichen hätte; und weist dann darauf hin, in welchem Zustand sie sich jetzt befinde: „Erhebe deine Augen rings umher, sagt er,[3] du, der du meine Lehre prüfen willst, und siehe diesen herrlichen Kranz, der jetzt gewunden ist — siehe die Versammlung der durch Alter und Einsicht ehrwürdigen Presbyteren, die bescheidenen Diakonen, die trefflichen Vorleser, das lernbegierige Volk, die Männer und Frauen, gleich ehrenwerth durch Tugend . . . . diesen Kranz — das sage ich nicht nach dem Herrn, aber ich will es dennoch sagen — diesen Kranz habe auch ich zum Theil winden helfen, dieser Kranz ist zum Theil auch ein Werk meiner Vorträge.“ Gregorius war gewiß bescheiden genug, die große Umänderung, die unter begünstigenden äußeren Umständen in so kurzer Zeit zu Stande gebracht worden war, keineswegs blos seiner Thätigkeit zuzuschreiben; er sah darin eine Fügung Gottes.[4] Aber er hatte in der Lage, warin er sich befand, auch vollkommenes Recht, seine persönliche Mitwirkung, die man so undankbar zu verkennen

---

1) Orat. XLII. p. 748—768. Der Titel der Rede ist: *Συνταχτήριος εἰς τὴν τῶν ρν. ἐπισκόπων παρουσίαν.*

2) Orat. XLII. 2. p. 749.

3) Orat. XLII. 11. p. 755 sq. Vergl. Carm. advers. Episc. V. 115 seqq. p. 14.

4) Carm. II. V. 61. p. 80. bei Tollius:
Ἀλλ' οὐκ ἐμόνγε, πλὴν ὅσ' ἔχρησεν θεός.

schien, geltend zu machen, und es besonders hervorzuheben, wie wichtig es sey, gerade in Constantinopel die reine Lehre erhalten und begründet zu haben. „Denn wenn es nichts Großes ist, sagt er in dieser Beziehung,[1]) die Stadt, welche das Auge der Welt, die Beherrscherin des Landes und Meeres, das vermittelnde Band des Morgen- und Abendlandes ist, zu welcher alles von allen Seiten her zusammenströmt[2]) und von wo alles ausgeht, wie von einem gemeinsamen Marktplatz des Glaubens, wenn es nichts Großes ist, diese Stadt befestigt und wohlgegründet zu haben durch gesunde Lehre, und zwar in einem Zeitpunct, da sie durch die verschiedensten Meinungen von allen Seiten her beunruhigt war, so möchte wohl kaum etwas anderes groß und der Mühe werth erscheinen. Gehört aber dieß zu den löblichen Dingen, so laßt auch mich ein wenig darauf stolz seyn, so habe auch ich einen Theil zu dem, was ihr jetzt seht, beigetragen." Gregorius konnte sich mit ruhigem Gewissen auf seine Amtsführung berufen. Es war ihm dabei um die Sache, um das Wohl der ihm anvertrauten Gemeinde, nicht um Erreichung selbstsüchtiger Absichten zu thun gewesen. „Habe ich — durfte er wohl sagen[3]) — habe ich je dieses Volk aus Gewinnsucht übervortheilt? Habe ich je für meinen eigenen Vortheil gesorgt, wie es die meisten thun? Habe ich je die Kirche gekränkt? Andere vielleicht wohl, denen ich, weil sie glaubten, wir hätten unsere Sache aufgegeben, meine Vorträge entgegensetzte; euch aber nicht, so viel ich mir bewußt bin. Ich habe mein Priesterthum rein und ohne Falsch bewahrt. Habe ich aber der Macht gehuldigt, oder nach Herrschaft gestrebt, oder mich an den Hof der Fürsten gedrängt, so will ich keinen Ruhm haben, oder, falls ich ihn erworben, ihn augenblicklich verlieren."

Nachdem Gregorius nun eine Entwickelung der Trinitätslehre, wodurch er dieß alles unter dem Beistande des göttlichen Geistes bewirkt zu haben überzeugt war, gegeben, bietet er seine blühende Gemeinde den versammelten Bischöfen zugleich als die beste Vertheidigung und als das schönste Geschenk dar und verlangt als einzige Gegengabe seinen Abschied.[4]) „So gewährt mir nun auch einen Lohn für meine Bemühungen. Welchen wohl? Nicht den,

---

1) Orat. XLII. 10. p. 755.

2) Freilich konnte man auch von diesem neuen Rom sagen, was Tacitus (Annal. XV. 44.) von dem alten sagt: quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

3) Orat. XLII. 19. p. 761.

4) Orat. XLII. 20. p. 761.

welchen Argwöhnische vermuthen möchten; sondern einen solchen, den ich mit Sicherheit fordern kann. Vergönnet mir Ruhe von meinen langwierigen Mühen. Ehret dieses graue Haupt; scheuet das Gastrecht. Wählet einen andern, der statt meiner verfolgt wird, einen Mann von reiner Hand und verständig in seiner Rede, der geschickt ist, euch in allem zu Gefallen zu leben, und die kirchlichen Sorgen zu ertragen vermag; denn das ist in unserer Zeit nothwendig. Ihr sehet ja, wie mein Körper durch Alter und Krankheit und Anstrengung aufgerieben ist; was nützt euch wohl ein schwacher, entkräfteter Greis, der so zu sagen jeden Tag stirbt, nicht blos am Körper, sondern auch an Sorgen?"

Nun beklagt sich Gregor bitter über die Streitsucht der Bischöfe und die daraus entstandenen allgemeinen Partheiungen: „Wie soll ich doch diesen heiligen Krieg ertragen? Denn man kann auch ein heiliger Krieg sagen, wie ein barbarischer. Wie soll ich wohl die, welche in ihrem Amte sich entgegenstehen, und in ihrer geistlichen Thätigkeit sich bestreiten, und das mit in ihre Spaltung gerissene, unter sich feindselige Volk zusammenbringen und vereinigen — ja nicht das Volk allein, sondern auch die Partheien in der ganzen Welt, die mit jenen unruhigen Menschen übereinstimmen, so daß jetzt der Orient und Occident in zwei feindliche Theile getrennt sind, und nicht minder durch Meinungen als durch Grenzen geschieden zu seyn scheinen? Wie lange wird man noch (fährt der Redner, auf die meletianische Spaltung anspielend, fort) sagen der meine und der deine, der alte und der neue, der beredtere oder der geistlichere, der edlere oder der minder edle, der mit der größeren oder kleineren Gemeinde? Ich würde mich meines Alters schämen, wenn ich, der ich mein Heil durch Christum habe, nach anderen mich benennen ließe (einen Partheinamen annähme)." [1])

Im Verfolg der Rede vertheidigt sich Gregorius noch gegen einige ungerechte Vorwürfe, die ihm häufig gemacht worden waren, besonders gegen die ungereimte Beschuldigung, daß er nicht denselben Aufwand gemacht habe, wie andere weltlich gesinnte Prälaten der damaligen Zeit. Vielmehr glaubt er berechtigt zu seyn, die Bewohner Constantinopels zu tadeln, daß sie bei ihren Geistlichen viel zu sehr auf das Aeußerliche sähen; „denn sie suchen nicht Priester, sondern Rhetoren, sagt er, [2]) nicht Versorger

1) Vergl. Carm. XI. V. 155. p. 84.
. . . Χριστὸς δὲ μάτην ἅλοισι πέπαρται.
Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῖο καλούμεθα, ἐκ μερόπων δέ.

2) Orat. XLII. 24. p. 765.

der Seelen, sondern Bewahrer der Reichthümer; nicht reine Opferpriester, sondern kräftige Vorkämpfer."

Hierauf geht der Redner zum Schluß über, in dem er noch einmal alle seine Empfindungen zusammendrängt, und der deßwegen ganz hier stehen mag:[1] „So lebe denn wohl, meine Anastasia, die du einen so frommen Namen trägst; du hast unseren Glauben, der damals noch verachtet war, wieder erhoben; du unseres gemeinsamen Sieges Feld, du neues Silo, wo wir zuerst wieder die Bundeslade feststellten, nachdem sie vierzig Jahre lang in der Wüste auf Irrwegen umhergetragen worden war. Und du, großer und gepriesener Tempel, unser neues Besitzthum, der du jetzt erst deine wahre Größe vom ewigen Gottesworte empfangen hast — und ihr Gotteshäuser alle, die ihr diesem an Schönheit nahe kommt, und, in verschiedene Gegenden der Stadt vertheilt, wie eine heilige Kette das Benachbarte verbindet, welche nicht wir mit unserer Schwachheit, sondern die Gnade Gottes, die mit uns war, erfüllt hat mit Verlorenen.[2] Lebet wohl, ihr Apostel, die ihr diesen Tempel zu bewohnen würdiget,[3] ihr Vorbilder meines Kampfes . . . Lebe wohl, mein Bischofstuhl, du beneideter und gefahrvoller Sitz, und du Versammlung der höheren Priester, und ihr Priester, ehrwürdig durch Demuth und Alter, und wer sonst noch an dem heiligen Tische Gott dient, und sich Gott dem stets nahen naht. Lebet wohl, ihr Chöre der Nazaräer, ihr Harmonien der Psalmgesänge, ihr nächtlichen Gebete, ihr keuschen Jungfrauen, ihr bescheidenen Frauen und Wittwen, ihr Versammlungen von Waisen, ihr Augen der Armen, die ihr zu Gott und zu mir aufblicktet; lebet wohl, ihr gastfreundlichen und Christus liebenden Häuser, die ihr euch meiner Schwachheit angenommen; lebet wohl, ihr Freunde meiner Vorträge, die ihr euch hier zusammendrängtet, und auch wohl öffentlich oder heimlich nachgeschrieben habt, und auch du meine Kanzel, die oft enge von Hörbegierigen eingeschlossen war. Lebet wohl, ihr Fürsten und ihr Palläste, und was die Dienerschaft und das Hausgesinde des Kaisers bildet; ob es dem Kaiser auch treu ist, weiß ich nicht, Gott aber ist es großentheils untreu. Klatschet in die Hände, rufet lauten Beifall, erhebet zum Himmel

---

1) Orat. XLII. 26. 27. p. 766—768.

2) d. h. solchen, deren Heil man schon aufgegeben hatte.

3) Man glaubte nämlich in der Apostelkirche die Reliquien des heil. Andreas, Lucas und Timotheus zu besitzen. S. *Idacii* Chron. ad Consul. Const. VIII. et Julian. I. und denselben ad Consul. Const. IX. et Jul. II. Mehreres in *Du Cange* Constantinop. Christ. IV. 5. p. 105.

euren Prunkredner. Die euch so lästige Zunge und Sprache ist nun verstummt; aber sie ist nicht gänzlich verstummt; sie wird noch durch die Hand mit Dinte fechten; nur für die Gegenwart ist sie verstummt.

Lebe wohl, du große, Christus liebende Stadt, denn ich will die Wahrheit bezeugen, wenn auch der Eifer nicht immer mit Erkenntniß verbunden ist; die Trennung macht mich milder. Nahet euch zur Wahrheit, kehret endlich zum Besseren um; ehret Gott, mehr als ihr bisher gewohnt waret; eine solche Umwandlung bringt keine Schande, aber das Verharren im Bösen den Untergang. Lebe wohl, Morgenland und Abendland, für welche und von welchen ich bekämpft werde; der ist mein Zeuge, der Friede unter euch stiften wird, wenn nur einige wenige meine Abdankung nachahmen. Denn wahrlich die werden Gott nicht verlieren, die von ihren Bischofstühlen herabsteigen, sondern sie werden einen himmlischen Sitz einnehmen, der weit höher und sicherer ist, als jene. Vor allem aber rufe ich: Lebet wohl, ihr Engel, ihr Beschützer dieser Kirche, ihr Beschützer meiner Gegenwart und meines Abschiedes, wenn in Gottes Hand unsere Schicksale liegen. Lebe wohl, heilige Dreiheit, du mein einziger Gedanke und mein Schmuck, mögest du diesen erhalten werden und diese erhalten, mein Volk; denn mein ist es, wenn es auch von andern besorgt wird; o möchte ich doch vernehmen, daß du stets erhöht und verherrlicht wirst durch Lehre und Leben. Meine Kinder, bewahret, was ich euch anvertraut, seyd eingedenk meiner Verfolgungen. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sey mit euch allen. Amen."

Die Abdankung Gregors ist eine der wichtigsten Handlungen seines Lebens und beschließt im Grunde seine öffentliche Laufbahn. Man hat dieses Verzichtleisten Gregors auf eine der ersten Stellen in der Kirche, die ihm vollkommen gebührte, nicht selten als eine der edelsten Handlungen und als den Lichtpunct seines Lebens angesehen.[1]) Ohne die Größe des Geistes, die wirklich in diesem freien Entschlusse lag, zu verkennen, glauben wir doch in jenes unbedingte Lobpreisen nicht einstimmen zu dürfen, vielmehr behaupten zu müssen, daß die Triebfedern der Handlung, soweit wir dieselben nach sicheren historischen Spuren zu erkennen vermögen, gemischt waren. Allerdings war Gregorius ungerecht und kränkend behandelt worden; er durfte billig Anerkennung seiner Verdienste um die Kirche der Hauptstadt verlangen, und Achtung für seine Person erwarten. Beides fand er auch beim

1) z. B. schon Sozomenus Hist. eccl. VII. 7.

Beginn der Synode. Aber dann wendeten in kurzer Zeit äußere Umstände und niedrige Gesinnung die Neigung leidenschaftlicher Geistlichen wieder von ihm ab und verwandelte sie in geringschätzige Widersetzlichkeit. Da verlor Gregor die Geduld, und mochte mit dem gemeinen Haufen nichts mehr zu thun haben. War er nun, dürfen wir wohl fragen, bei diesem so menschlichen Begegniß nicht zu sehr gereizt, zu tief verwundet? Hätte er nicht mit höherer Besonnenheit muthvoll alle Angriffe auf seine Person erdulden und ruhig den ihm gebührenden Platz behaupten sollen, um nach dem Sturme desto mehr Gutes zu wirken?[1]) — Doch wir wollen auch nicht so ungerecht seyn, die besseren Triebfedern zu übersehen. Gregorius glaubte wirklich, daß durch seine Entfernung die Versammlung ruhiger und friedlicher würde, wie sie es denn auch wurde, und insofern war seine Handlung eine selbstverleugnende und gemeinsinnige Aufopferung. Zudem war er alt und kränklich und hatte gegründete Ansprüche auf ein ruhigeres und stilleres Leben, und eine tiefe und unvertilgbare Sehnsucht zog ihn immer zu gottgeweihter Einsamkeit hin.[2]) So ging also die Abdankung Gregors ganz natürlich und nothwendig aus seiner geistigen Natur und seinem Character im Conflict mit diesen Verhältnissen hervor, und sein besseres Selbst sowohl als sein minder gutes, gereizte Ehrliebe, scheinen zu dem Entschlusse beigetragen zu haben. Freilich wenn wir diese That mit der Handlungsweise einer Menge anderer Bischöfe, denen kein Mittel zu niedrig war, um eine mächtige Stelle zu erhalten, oder sich in derselben zu behaupten, vergleichen, so erscheint sie als eine heldenmüthige Aufopferung, fast einzig in ihrer Art, denn es war allerdings keine Kleinigkeit, eine mit so vielen Mühen erkämpfte,

---

1) Wie trefflich spricht der Glaubensheld und unermüdliche Kämpfer, unser deutscher Luther in der Erklärung der Bergpredigt: „Wer so will predigen oder regieren, daß er sich läßt müde und ungeduldig machen und in einen Winkel jagen, der wird langsam den Leuten helfen. Es heißt nicht zu Winkel oder in die Wüsten kriechen, sondern herauslaufen, wenn du drinnen wärest, und beide, Hände und Füße, und deinen ganzen Leib darreichen, und alles daran setzen, was du hast und vermagst. Und will einen solchen Menschen haben, der hart gegen hart sey, daß er sich nichts abschrecken noch übertäuben und keinen Undank noch Bosheit der Welt überwinden lasse, sondern immer treibe und anhalte, so viel er aus allen Kräften vermag. Kann er die Welt nicht gar fromm machen, so thue er, was er kann." Luthers Werke Thl. 7. S. 564. der Walch. Ausg. Freilich darf man dabei auch den Unterschied nicht übersehen, daß Luther ein durch und durch practischer Geist war, während ein Gregor von Natur eine vorherrschend contemplative Richtung hatte.

2) Gregor selbst äußert sich über seine Abdankung vielleicht am schönsten Carm. XII. p. 85.

höchst erwünschte Stellung gerade in dem Augenblick zu verlassen, als sich die Früchte der Arbeit nun zum ruhigeren Genuß darboten.

Es ist nicht glaublich, daß Gregorius, nachdem er seine Abschiedsrede gehalten, noch lange in Constantinopel verweilt sey. Wahrscheinlich war er schon abgereist, als die Synode in der Person des Nectarius, der bisher Senator gewesen war und das Amt eines Praetor bekleidet hatte, ihm einen Nachfolger wählte.[1]) Dieser Mann wird wegen seines sanften und würdigen Characters gerühmt, aber zu einem geistlichen Amte hatte er sich nicht vorbereitet. Er war noch nicht einmal getauft. Als eigentlicher Theologe war er also seines berühmten Vorgängers keineswegs würdig; obwohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß er durch die Milde seines Wesens auf die Eintracht der versammelten Bischöfe günstiger einwirkte, als der strenge Gregorius.

Vermuthlich im Juni des Jahres 381 verließ Gregor Constantinopel, nachdem er zwischen zwei und drei Jahre[2]) daselbst mit der Autorität eines Bischofs und mit der Ueberlegenheit eines ausgezeichneten Lehrers gewirkt hatte, aber nur einige Wochen wirklicher Bischof gewesen war. Erst nach dem freiwilligen Austritt des Gregorius faßte die jetzt ruhigere Bischofsversammlung die wichtigen Beschlüsse, wodurch sie in der Geschichte der kirchlichen Verfassung und Lehre Epoche macht. In ersterer Beziehung wurde das berühmte Gesetz gegeben, daß der Bischof von Constantinopel als Bischof von Neu-Rom den zweiten Rang nach dem römischen Bischof haben sollte.[3]) In Beziehung auf Lehre aber wurde nicht allein das nicänische Bekenntniß mit hinzugefügter Verdammung der ihm entgegenstehenden Häresieen be-

---

1) Socrat. V. 8. . . . *ἦν δέ τις Νεκτάριος ὄνομα, συγκλητικοῦ μὲν γένους, ἐπιεικὴς δὲ τὸν τρόπον, δι' ὅλου θαυμαζόμενος, καίτοι τὴν τοῦ πραίτωρος χειρίζων ἀρχήν· ὃς ἁρπασθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ, εἰς τὴν ἐπισκοπὴν προεβλήθη.* Aus der genaueren Erzählung des Sozomenus (VII. 8.) ersieht man jedoch, daß die Wahl des Nectarius nicht vom Volk ausging, sondern hauptsächlich ein Werk des Diodor von Tarsus (auch Nectarius war ein Tarsenser) und des Kaisers Theodosius selbst war. Derselbe Schriftsteller erzählt auch eine interessante Anecdote von Nectarius, woraus man ersieht, daß zwar sein früheres Leben nicht so ganz heilig und bischöflich gewesen, daß er aber auch kein Heuchler, sondern ein recht ehrlicher, offenherziger und bescheidener Mann war. Sozom. VII. 10.

2) Er sagt selbst Carm. adv. Episcop. V. 100.

. . . . τί σκαιὸν
Ἢ εἶπον, ἢ ἔπραξα τοῦτ' ἔτος τρίτον;

Ob das dritte Jahr ganz voll war, kann bezweifelt werden. Auf jeden Fall dauerte sein Aufenthalt in Constantinopel über zwei Jahre.

3) Can. III.

stätigt,[1]) sondern auch durch mehrere neue Zusätze,[2]) deren wichtigster die Lehre vom heiligen Geiste betraf, vervollständigt, so daß jetzt die Trinitätslehre in ihren Grundzügen kirchlich abgeschlossen, durch öffentliche kirchliche und weltliche Autorität[3]) zum Siege gebracht, und also das erreicht wurde, wofür Gregor mit den Waffen des Wortes[4]) gekämpft hatte.

---

1) Can. I., wo dann die Eunomianer oder Anomöer, Arianer oder Eudoxianer, Semiarianer oder Pneumatomachen, Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und Apollinaristen genannt werden.

2) Das nicänische Bekenntniß mit diesen Zusätzen ist allgemein bekannt unter dem Namen des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols. Die übrigen Beschlüsse des constantinopolitanischen Concils sind uns hier nicht wichtig.

3) Die versammelten Bischöfe machten dem Kaiser ihre Beschlüsse in einem Schreiben bekannt, welches vom 9ten Juli 381 datirt ist. Der Kaiser, wie es sich von selbst versteht, da die Synode ganz seinen Absichten gemäß gehandelt hatte, bestätigte die Beschlüsse, und gab nun mehrere Gesetze gegen die kirchlich verdammten Häretiker, deren erstes vom 19. Juli 381 datirt, und namentlich gegen Eunomianer, Arianer und Aëlianer gerichtet ist. Cod. Theod. Lib. XVI. T. V. L. 8. Dann folgen Lib. I. T. I. L. 3. (vom 30. Juli) Lib. XVI. T. V. L. 11 seqq. — 23.

4) πειθοῦς βίᾳ. Carm. adv. Episcop. V. 120. Carm. I. p. 19.

Vierter Abschnitt.

Von der Rückkehr Gregors aus Constantinopel in sein Vaterland bis zu seinem Tode. Vom Jahre 381—390, also von seinem einundfünfzigsten bis zu seinem sechzigsten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick: Höchstwahrscheinlich im Juni 381 ging Gregorius von Constantinopel ab und nach Cappadocien zurück. Hier lebte er noch kurze Zeit in öffentlicher Thätigkeit, dann großentheils in stiller Zurückgezogenheit. Im Sommer 382 ward er zu einer Synode nach Constantinopel eingeladen, welche er jedoch nicht besuchte. Vermuthlich im J. 383 veranlaßte er, daß Eulalius Bischof von Nazianz wurde, und nun zog er sich ganz auf sein Landgut zurück. Was er hier arbeitete und schrieb, läßt sich nicht leicht chronologisch ordnen. Der Tod Gregors erfolgte im J. 389 oder 390.

---

1. Gregor freut sich seiner Zurückgezogenheit und seiner Entfernung von Synoden, ist aber fortwährend für die nazianzenische Gemeinde thätig.

Gregorius trat jetzt wieder von dem glänzenden Schauplatz einer umfassenden Thätigkeit in ein stilleres, jedoch nicht ganz abgeschiedenes und unthätiges Leben zurück. Seine Seele sehnte sich nach Einsamkeit und Ruhe, aber sein feuriger Geist konnte in der Zurückgezogenheit nicht erschlaffen.

Er ging zunächst, wie es scheint, nach Nazianz oder auf sein väterliches Landgut nach Arianz, um seinem von den durchgekämpften Stürmen angegriffenen Gemüthe und Körper einige Erholung zu gönnen. Die Stimmung, in der er sich damals befand, schildert uns am besten ein Brief,[1]) den er an seinen Freund Philagrius schrieb; er entschuldigt sich darin zuerst, daß er durch Kränklichkeit abgehalten sey, ihn zu besuchen, und vertheidigt sich sodann gegen den Vorwurf, den ihm der Freund gemacht hatte,

---

1) Epistol. 65. al. 59. t. 1. p. 823.

daß er doch wohl etwas zu unüberlegt und leichtsinnig [1]) seine Stelle in Constantinopel verlassen haben möchte. „Ich bin ermüdet, sagt er, im Kampfe mit dem Neid und mit den heiligen Bischöfen, welche alle gemeinsinnige Eintracht zerstörten und die Sache des Glaubens ihren Privatstreitigkeiten aufopferten. Deßwegen habe ich für gut gehalten, das Schiff zu drehen und mich, wie man von den Nautilien [2]) erzählt, wenn sie einen Sturm merken, in mich selbst zurückzuziehen, so daß ich nun zurückgezogen aus der Ferne zusehen kann, wie andere herumgestoßen werden und sich herumstoßen. Wenn du nun schreibst, es sey doch gefährlich, die Kirche zu verlassen, so frage ich, welche? Wenn es die meinige wäre, so würde ich auch damit übereinstimmen und ihr hättet ganz recht gesprochen. Wenn es aber eine ist, die mich eigentlich nichts angeht, und die mir nicht zuerkannt ist, so bin ich unschuldig. Wenn ich auch einige Zeit für dieselbe Sorge getragen habe, bin ich denn deßwegen gebunden? Dann wären auch noch viele andere gebunden, die sich einmal fremder Kirchen angenommen haben. Vielleicht wird das Kämpfen belohnt, aber das Entsagen kann doch auch nicht als eine Schuld angesehen werden."

Gregorius war noch mit einem starken Unwillen, ja mit Erbitterung über das Betragen der Bischöfe gegen ihn in seine Heimath gekommen. Er suchte seinem vollen Herzen durch schriftliche Ergießungen Luft zu machen, und diesem Drang der Empfindungen verdanken wir einige mit beizender Lauge gesalzene Gedichte, namentlich das Gedicht über die Bischöfe, [3]) worin er die Verdorbenheit der Geistlichen seiner Zeit mit den lebhaftesten Farben schildert. Mag die gereizte Stimmung Gregors auch einzelnes übertrieben haben, das Ganze enthält so individuelle, aus dem Leben gegriffene Züge, daß es das Gepräge der Wahrheit

---

1) *παρέργως καὶ ῥαθύμως.*

2) *Plinii* Histor. natur. IX. 47: Inter praecipua miracula est, qui vocatur *Nautilos*, ab aliis Pompilos; supinus in summa aequorum pervenit, ita se paulatim subrigens, ut emissa omni per fistulam aqua velut exoneratus sentina facile naviget. Postea duo prima brachia retorquens, membranam inter illa mirae tenuitatis extendit, qua velificante in auras caeteris subremigans brachiis, media cauda, uti gubernaculo, sese regit. Ita vadit alto, Liburnicarum gaudens imagine; *et, si quid pavoris interveniat, hausta se mergit aqua.* Siehe dazu in Harduins Ausg. des Plinius die Anmerkungen Tom. I. p. 516 u. 541.

3) Dieses Gedicht *εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων* ist zuerst herausgegeben in Jacobi *Tollii* Insignibus Itinerarii Italici. Trajecti ad Rhen. MDCXCVI. und dann wieder abgedruckt bei Galland. Es wird sich später Gelegenheit finden, einiges daraus mitzutheilen.

vollkommen in sich trägt, und giebt uns das traurige Resultat, daß die Kirchenämter und namentlich die Bisthümer damals großentheils nicht blos mit sehr unwissenden, sondern auch der Gesinnung nach höchst unwürdigen Personen besetzt waren.[1]) In milderem Tone, obwohl nicht ohne beigemischte Satyre, ist ein anderes Gedicht des Gregorius über sein Leben abgefaßt, welches auch um deßwillen in diese Zeit gesetzt werden zu müssen scheint, weil es sich gerade bis auf die Niederlegung seines Amtes in Constantinopel erstreckt.

Indessen konnte sich Gregorius auch wieder in seiner Zurückgezogenheit beruhigen durch das Bewußtseyn, daß ihm das, was er in Constantinopel gethan, auch in die Einsamkeit folge, und daß er nur Kämpfe und Leiden in der unruhigen Hauptstadt zurückgelassen habe.[2]) Nachdem der erste bittere Schmerz über die undankbare Behandlung in Constantinopel vorüber war, fühlte sich Gregorius wieder wohl und heiter im Gemüthe. In dieser Stimmung schreibt er an seinen Freund Amazonius:[3]) „Wenn einer von unsern gemeinsamen Freunden, ich hoffe aber, daß deren nicht wenige sind, dich frägt: wo ist denn nun Gregorius? und was macht er? so sage ihm nur in guter Zuversicht, daß er in aller Stille ein philosophisches Leben führt, und daß er sich so wenig um seine Gegner bekümmert, als um Menschen, von deren Daseyn man nichts weiß. So wenig ist er in seinem Geiste gebeugt." Ja Gregor fühlte sich bald glücklich in seiner unbeneideten Stille, wo er ferne vom Getümmel der Welt und den Streitigkeiten der Geistlichen mit Gott im Gebete umgehen konnte,[4]) und er wußte zuletzt sogar seinen Feinden Dank, daß sie ihn in dieses einsame Asyl zurückgedrängt hatten. „Ich führe, schreibt er an einen Freund, den kaiserlichen Beamten Sophronius,[5]) — ich führe in ruhiger Stille ein philosophisches Leben. Das haben mir meine Feinde zugefügt; möchten sie mir doch

---

1) Beausobre sagt: Il faut, ou que cet Eveque ait eté le plus medisant de tous les hommes, ou que le plupart de ceux de son tems fussent des gens bien vicieux et bien meprisables. Cependant ce n'etoient encore la, que des commencemens des douleurs. Bibl. German. tom. XXXVIII. p. 65.

2) Vergl. darüber das 57ste Gedicht p. 134. *εἰς ἑαυτὸν μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς Κωνσταντίνου πόλεως ἐπάνοδον*, worin er unter andern V. 3. sagt:

Ἔρχομ' ἔχων ὅσ' ἔρεξα, καὶ ὅσ' ἐμόγησ' ἀπολείψας.

3) Epist. 73. al. 70 p. 829.

4) Epist. 187. p. 887.

5) Epist. 59. al. 53. p. 816.

noch mehr dergleichen anthun, damit ich in ihnen noch mehr meine Wohlthäter erblicken könnte. Denn es fügt sich ja so oft, daß die, welche Schaden zu nehmen scheinen, gerade erst recht aufblühen, und die, welche im blühendsten Zustande zu seyn scheinen, Schaden nehmen."

Daß Gregorius auch gegen seinen Nachfolger Nectarius keinen Groll, sondern eine recht freundschaftliche Gesinnung hegte, geht aus mehreren Briefen hervor.[1]) Wir wählen zum Beweis nur eine schöne Stelle aus einem Empfehlungsschreiben,[2]) welches Gregor einem gewissen Pancratius an den Bischof von Constantinopel mitgab: „Meine Sachen, schreibt er, gehen, wie sie eben gehen. Ich lebe jetzt ruhig, ohne Kampf und Geschäfte, und achte den gefahrlosen Lohn der stillen Einsamkeit für den höchsten, der mir werden konnte. Ja ich habe sogar aus dieser Stille einen Vortheil gezogen, indem ich mich durch Gottes Gnade von meiner Krankheit ganz ordentlich erholt habe. Du aber herrsche und sey glücklich, wie der heilige David sagt, und der Gott, der dich zum Priesteramte berufen hat, wolle dich auch in demselben geleiten und vor aller schmachvollen Behandlung bewahren." Konnte Gregorius milder und liebevoller gegen den sprechen, der nun, ohne große Verdienste zu haben, die Früchte seiner Anstrengungen in Constantinopel genoß?

Wie sehr es dem Gregorius mit den Versicherungen, daß ihm seine stille Lage genüge, Ernst war und wie wenig er sich nach kirchlicher, wenn auch vielleicht einflußreicher Thätigkeit sehnte, davon geben die Aeußerungen den sichersten Beweis, mit denen er wiederholte Einladungen zur Theilnahme an Synoden ablehnte. Als ihn Theodosius im J. 382 zu einer Versammlung von Bischöfen nach Constantinopel berufen ließ,[3]) antwortete er dem Procopius,[4]) welcher ihm den Wunsch des Kaisers mitgetheilt hatte: „Ich bin, wenn ich die Wahrheit sagen soll, so gestimmt, daß ich jede Versammlung von Bischöfen fliehe, weil ich noch nie gesehen habe, daß eine Synode ein gutes Ende genommen hätte, oder daß die Uebel durch sie entfernt worden wären, vielmehr wurden sie immer nur vermehrt; denn Streitsucht und Herrsch-

---

1) Epist. 222. u. 227. p. 913.

2) Epist. 51. al. 3. p. 812.

3) Im Sommer 382 war wieder eine Synode zu Constantinopel, die jedoch nicht so zahlreich und wichtig wurde, als die im vorhergehenden Jahre gehaltene. Theodoret. V. 8.

4) Epist. 55. al. 42. p. 814.

sucht (und glaube nicht, daß ich mich hier zu hart ausdrücke) ist auf denselben über alle Beschreibung groß, und es würde sich eher einer Tadel und Klage zuziehen, der es wagt, gegen die Schlechtigkeit der anderen zu sprechen, als daß es ihm gelänge, diese Schlechtigkeit zu bekämpfen. Deßwegen habe ich mich in mich selbst zurückgezogen und die Ruhe meiner Seele allein in der Zurückgezogenheit gefunden. Gegenwärtig habe ich aber auch noch Krankheit als Rechtfertigungsgrund für meinen Entschluß, indem ich fast immer meinem Ende nahe und zu nichts nütze bin. Deßhalb möge mir deine Großmuth nachsehen; bitte auch, du wolleſt den frommen Kaiser dahin vermögen, daß er mich nicht als einen Nachlässigen verdamme, sondern mit meiner Schwachheit Geduld habe, um deren willen er mir ja auch, wie er sich erinnern wird, statt aller Wohlthaten auf meine Bitte gestattet hat, mich zurückzuziehen." Ein höchst merkwürdiger Brief, der allerdings dem göttlichen Ansehen der Synoden einen bedeutenden Stoß giebt. Gregorius kannte die Synoden aus Erfahrung, er wußte, wie sie die Uebel in der Kirche nur vermehrten — wie konnte er also in denselben Männern Organe des göttlichen Geistes erblicken, die er großentheils so ganz von Streit- und Herrschsucht beseelt sah? Und solche Gedanken äußerte er nicht etwa nur einmal in aufgeregtem Unwillen, sondern wiederholt [1] und bei verschiedenen Gelegenheiten. So schrieb er unter andern auch einem Freunde, [2] der ihn zu einer Bischofsversammlung eingeladen hatte: „Ich eile zu dir, um unter vier Augen mit dir zu sprechen, denn von Versammlungen und Synoden will ich mich ferne halten, seit ich erfahren habe, daß die meisten, um mich noch mäßig auszudrücken, nicht viel werth sind."

Bei seiner Rückkehr hatte Gregor die christliche Gemeinde seiner Vaterstadt nicht gerade in einem sehr blühenden Zustande gefunden. Wir haben ein Gedicht von Gregorius, [3] welches eine Beschreibung der Zerrüttung der Gemeinde von Nazianz nach seines Vaters Tode enthält, und nach einzelnen Aeußerungen [4] wohl in diesen Zeitpunct verlegt werden könnte. Darin werden

---

1) Epist. 76. p. 830.

2) Epist. 84. p. 42. Außerdem können hier noch einige andere Briefe verglichen werden, worin Gregorius angesehene weltliche Beamte auffordert, das Ihrige dazu beizutragen, daß auf mehreren damals zu haltenden Synoden Ruhe und Ordnung unter den Bischöfen erhalten werde. Epist. 71 u. 72. al. 68 u. 69 p. 827—829. Epist. 134 u. 135 p. 863.

3) Carmen. Jambic. XXIII. *εἰς ἑαυτόν.* p. 243 ff.

4) Vornehmlich V. 35 ff.

besonders die Apollinaristen [1]) als diejenigen bezeichnet, welche die Gemeinde in einen so üblen Zustand versetzt hätten. Gregorius mußte dieß schmerzlich empfinden; er suchte der Gemeinde einen Vorsteher zu geben, der dem einreißenden Uebel Widerstand leisten könnte. Er glaubte diesen in einem Mann zu finden, der zwar bisher ein weltliches Geschäft in der Finanzverwaltung [2]) bekleidet hatte, aber doch die gehörigen Eigenschaften, wenigstens der guten Gesinnung, für das bischöfliche Amt zu besitzen schien. Indessen sah er sich an der Ausführung seines Planes durch die nazianzenischen Presbyteren [3]) gehindert, von denen er bemerkt, daß einige bei innerem Widerwillen äußerliche Freundlichkeit gegen ihn erheuchelt, andere in offener Feindschaft gegen ihn gekämpft hätten; auch beklagt er sich, daß Bischöfe, die ihm vermuthlich versprochen hatten, seinen Plan zu unterstützen, ihn bei dieser Gelegenheit hintergangen hätten. [4]) Es scheint, daß Gregorius, nachdem ihm dieser Versuch mißlungen, der Gemeinde einen anderen Vorsteher gab, dessen Namen uns ebenfalls unbekannt ist, und sich nachher auf sein väterliches Gut bei Nazianz zurückzog. [5])

Kaum aber war Gregorius einige Zeit von Nazianz entfernt, so fühlte man dort mit erneuter Lebhaftigkeit das Bedürfniß, einen solchen Mann zu besitzen, wie er war. Die Geistlichkeit und das Volk drangen in ihn, wieder in die Stadt zurückzukehren und die immer mehr um sich greifende apollinaristische Ketzerei zu bekämpfen. Sie wollten keine Entschuldigungsgründe des Gregorius annehmen, mißtrauten selbst seiner Versicherung, daß er zu alt und kränklich sey, [6]) und ließen ihm wirklich keine Ruhe, bis er noch einmal den Entschluß faßte, die Aufsicht über die Gemeinde zu Nazianz zu übernehmen. [7]) In der Stelle des Gedichtes, wo er von diesem Entschlusse spricht, drückt er sich so aus, als ob es sein Wille gewesen wäre, den noch übrigen Theil seines Lebens vollends der geistlichen Thätigkeit in dieser Ge-

---

1) V. 87. Sie werden *σαρκολάτραι* genannt.

2) V. 61. Gregor sagt von ihm:

Καίπερ νεωστὶ χρημάτων
Κράτος δεδεγμένον.

3) V. 66—86.

4) V. 115. *Ἐκ μ' ἠπάτησαν οἱ σοφοὶ*
Λαῶν ἐπίσκοποι.

5) Carmen. V. V. 61 ff. p. 74.

6) Carmen. V. V. 72. p. 74. *πολλοὶ μὲν τρύζεσκον ἐμοῖς παθέεσσιν ἄπιστοι.*

7) Carmen. V. p. 75. V. 84 ff.

meinde zu widmen,[1]) allein er spricht zugleich mit so starken Ausdrücken von seiner Schwäche, daß schon aus diesen Aeußerungen zu vermuthen ist, er könne die mit dem bischöflichen Amte, besonders unter jenen Verhältnissen, verbundenen Anstrengungen nicht lange ertragen haben, und es müsse ihm bald wieder zum Bedürfniß geworden seyn, der Ruhe und Stille zu genießen. Wirklich sehen wir auch, daß Gregorius, ohne daß uns eine besondere Veranlassung dazu erzählt wird, bald wieder daran denkt, sich zurückzuziehen, und er konnte es jetzt, unbeschadet der innigen Theilnahme, die er immer für die Gemeinde seiner Vaterstadt hegte, mit desto größerer Ruhe, da ein würdiger Nachfolger seine Stelle ersetzte. Es war ihm nämlich jetzt gelungen, daß die Bischöfe der Umgegend nach seinem Wunsche den Presbyter Eulalius zum Bischof von Nazianz wählten,[2]) eine Wahl, über welche sich Gregorius in einem Briefe an den ihm befreundeten Bischof von Nyssa so ausdrückt:[3]) „Ich möchte doch dringend bitten, daß niemand weder gegen mich, noch gegen die Herren Bischöfe Lügen verbreite, als ob sie wider meinen Willen einen andern zu meinem Nachfolger ernannt hätten; denn ich bin ihnen doch keineswegs so verächtlich und sie sind nicht so gehässig gegen mich gestimmt. Vielmehr habe ich sie um meines halb erstorbenen Körpers willen vielfach gebeten, und, weil ich die schwere Verantwortung einer Vernachlässigung der Gemeinde fürchtete, um die Gunst ersucht, daß sie, was auch den Kirchengesetzen gar nicht entgegen ist und mir Erholung gewähren könnte, der Kirche einen Hirten geben möchten, welcher denn auch in einem Manne, der deiner Gebete vollkommen würdig ist, gegeben wurde; ihn empfehle ich auch in deine Hände, den ehrwürdigen Eulalius, den gottgeliebten Bischof, in dessen Armen ich selbst meinen Geist aushauchen möchte! Wenn aber einer meint, man dürfe, so lange ein Bischof lebt, keinen anderen an seine Stelle wählen, so wisse er, daß er damit nichts gegen uns ausrichtet; denn es ist Jedermann bekannt, daß ich nicht in Nazianz, sondern in Sasima als Bischof eingesetzt war;[4]) ob-

---

1) Carmen. V. p. 75. V. 83 ff. V. 85 sagt er: σοὶ (Χριστὲ) παρέχω ζωῆς τόδε λείψανον.

2) Epist. 195. p. 893. epist. 225. p. 912. Hieronym. de viris illustr. cap. 117.

3) Epist. 42. al. 36. p. 803. Gregorio Nysseno.

4) Gregorius sagt ganz klar: πᾶσι γὰρ δῆλον, ὅτι μὴ Ναζιανζοῦ, Σασίμων δὲ προεβλήθημεν. Dieser Aeußerung widerspricht eine andere Stelle epistol. 225. p. 912, wo er gerade das Gegentheil behauptet, indem er eben so unzweideutig sagt: ἐγὼ γὰρ, εἰ μὲν τοῦ σώματος οὕτως εἶχον

wohl ich auf kurze Zeit aus Ehrfurcht gegen meinen Vater und gegen die, welche so flehentlich in mich drangen, als Gast die Aufsicht übernommen habe."

---

2. Gregorius zieht sich ganz zurück, nimmt aber stets Antheil an kirchlichen Ereignissen und an dem Wohl seines Vaterlandes, einzelner Familien und Personen.

Jetzt begab sich Gregorius für immer in die ländliche Einsamkeit, und führte bis zu seinem Tode das äußerlich einförmige Leben eines christlichen Asceten in dem väterlichen Landhause zu Arianz, wo ein Garten mit schattigen Bäumen und einer Quelle sein liebster Aufenthalt war. Doch ergab er sich keineswegs einer trägen Ruhe; unter strengen Uebungen war er immer innerlich thätig und auch nach außen vielfältig wirksam. Dieß beweißt die große Menge von Briefen und Gedichten, welche er in diesem Zeitraum schrieb, und welche zum Theil auch dazu bestimmt waren, in bestimmten Lebensverhältnissen nahe und ferne Gutes zu wirken. Es ist kaum möglich, und wenn es auch möglich wäre, so böte es nur ein sehr geringes Interesse dar, alle die kleinen Begebenheiten, die sich in dieser Epoche des einförmigen Lebens Gregors ereignet haben mögen, nach der Zeitordnung zu beschreiben. Wir wollen sie lieber nach einigen Hauptgesichtspuncten anordnen und so die Gegenstände, die ihn vorzüglich beschäftigten, so wie seine Gemüthsstimmung und Wirksamkeit darstellen.

Obwohl sich Gregorius von eigentlichen Kirchenämtern gänzlich entledigt hatte, so hörte er doch nicht auf, an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche Theil zu nehmen.

ὡς ἐκκλησίας δύνασθαι προστατεῖν, Ναζιανζῷ, ἧ τὴν ἀρχὴν ἐπεκηρύχθην· ἀλλὰ μὴ Σασίμοις, ὥς τινες ὑμᾶς πείθουσιν, οὐκ ὀρθῶς. Beide Briefe sind ungefähr zu gleicher Zeit geschrieben. Läßt sich der in den angeführten Stellen obwaltende Widerspruch heben? — Schwerlich so, daß er ganz verschwindet. Zum Theil etwa auf folgende Weise. Für Sasima war Gregorius zwar vom damaligen cappadocischen Metropolitan Basilius zum Bischof geweiht, aber er hatte diese Weihe als eine geistliche Gewaltthat nicht vollkommen anerkannt und das Amt nicht angetreten; für Nazianz war er zwar nicht eigentlich geweiht, aber er hatte das Bisthum doch in der That verwaltet. Er war also in gewissem Sinn Bischof zu Sasima und Nazianz, in gewissem Sinn aber auch weder hier noch dort. Dieß berechtigte ihn aber freilich nicht, mit diesen Verhältnissen zu spielen, und bald das eine, bald das andere vorzuschützen.

Vornehmlich waren seine Bemühungen fortdauernd darauf gerichtet, Friede und Ordnung zu erhalten. Es fällt vermuthlich in die erste Zeit seines Aufenthaltes in der Einsamkeit, daß er zu diesem Zweck einige Briefe an angesehene Staatsbeamte schrieb, von welchen er erwartete, daß sie einen günstigen Einfluß auf die Stimmung der Bischöfe bei einer bevorstehenden Synode haben könnten. Er fürchtete, daß auch bei dieser Versammlung das Gemeinwohl der Streitsucht und dem Privatinteresse aufgeopfert werden würde, und wollte alles aufbieten, dieß zu hindern. In diesem Sinn schrieb er an einen einflußreichen Mann Posthumianus:[1] „Halte nichts für edler, als daß unter deiner Herrschaft und durch dieselbe der Friede in der Kirche erhalten werde, wenn es auch nöthig ist, deßhalb etwas strenger gegen die unruhigen Köpfe zu verfahren. Wenn ich nun hier auch ein wenig vorlaut zu seyn scheine, so wundere du dich nicht darüber, daß ich, obgleich ich mich von den Geschäften zurückgezogen, doch die Sorge für das Gemeinwohl nicht aufgegeben habe; denn ich habe zwar den Bischofsstuhl und die stolze Würde nach dem Wunsche jener Menschen, keineswegs aber die Frömmigkeit aufgegeben; vielmehr glaube ich jetzt um so mehr Zutrauen von dir erwarten zu dürfen, weil ich nicht mein eigenes, sondern nur das gemeine Beste im Auge haben kann." Aehnliche Briefe schrieb Gregorius noch an andere angesehene Männer,[2] unter andern an den Heerführer Modarius;[3] ob bei derselben oder einer andern Gelegenheit, möchte schwer zu entscheiden seyn. Wenn es nun vielleicht gemisbilligt werden möchte, daß Gregorius weltliche Beamte und selbst einen mächtigen General aufruft, unter den versammelten Bischöfen Ruhe zu erhalten, so muß man nur bedenken, mit welchen Leidenschaften, die Gregor hinlänglich hatte kennen lernen, ein großer Theil jener Geistlichen zu den Versammlungen kam, und man wird wenigstens die gute Absicht unseres Gregorius, das Beste der Kirche zu fördern, nicht verkennen.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Gregorius nach seinem Rückzuge aus Constantinopel die Gemeinde seiner Vaterstadt besonders durch Apollinaristen beunruhigt fand. Diese erhielten sich fortwährend, machten verschiedene Versuche, sich kirchlich festzusetzen oder sogar die Oberherrschaft an sich zu reißen, und Gregorius hielt es auch in seiner Einsamkeit für Pflicht, gegen

---

1) Epist. 71. al. 68. p. 827.

2) Epist. 72. al. 69. p. 829. epist. 134. p. 863.

3) Epist. 135. p. 863.

sie zu kämpfen. Er schrieb deßhalb außer dem oben schon erwähnten Gedichte [1]) mehrere Briefe, die den Zweck hatten, der kirchlichen Verbreitung des Apollinarismus entgegen zu wirken. In einem Schreiben [2]) an Theodorus, Bischof von Tyana, sagt er, nachdem er den traurigen Zustand der nazianzenischen Gemeinde und sich selbst beklagt, daß er wegen Kränklichkeit nicht kräftig zu wirken vermöge: „Um das andere zu übergehen, so wirst du von meinen Herren Mitpresbyteren, dem Chorbischof Eulalius und dem Celeusius, hören, was die Apollinaristen, die jetzt herandringen, theils schon gethan haben, theils noch zu thun drohen. Dieß nun abzuhalten, dazu bin ich zu alt und schwach, du aber bist einsichtsvoll und kräftig genug; denn außer anderem hat dir Gott zu der gemeinsamen Oberaufsicht der Kirche auch Kraft verliehen." Ein anderer Brief an den Statthalter Olympius [3]) giebt uns über diese Verhältnisse noch bestimmtere Nachrichten. Gregorius erzählt darin, er habe die Apollinaristen anfänglich durch Milde zu gewinnen und von ihren Irrthümern abzubringen gesucht, dadurch sehen sie aber nur schlimmer und verhärteter geworden, und er glaube, man müsse jetzt ernstere Maaßregeln gegen sie ergreifen, „denn diese verderblichen Menschen haben es gewagt, Bischöfe, die von der ganzen versammelten Geistlichkeit des Morgen- und Abendlandes abgesetzt worden, wieder zu berufen, oder wenigstens, da sie kamen, sich ihrer zu bedienen, denn das kann ich nicht bestimmt angeben. Sie haben, mit Verletzung aller kaiserlichen Befehle und unserer kirchlichen Anordnungen, einem von den gottlosen und trügerischen Menschen aus ihrer Mitte den Namen eines Bischofs beigelegt, indem sie, wie ich glaube, durch nichts so sehr, als durch mein tödtliches Erkranken ermuthigt waren. Ist nun dieß zu dulden, so magst du als ein fester Mann es dulden; so will auch ich es ertragen, wie so vieles andere; ist es aber zu arg, und haben es selbst die besten Kaiser nicht geduldet, so wolle das Geschehene bestrafen." [4])

---

1) Carmen Jambic. XXIII. *εἰς ἑαυτόν*. pag. 244 seqq.

2) Epist. 88. pag. 843.

3) Epist. 77. pag. 831. Gregor schrieb diesen Brief aus den warmen Bädern von Xanxaris, wo er sich um seiner Gesundheit willen nach dem Rath der Aerzte aufhielt.

4) Außerdem haben wir noch zwei berühmte längere Sendschreiben Gregors an den Presbyter Cledonius und einen Brief an seinen Nachfolger Nectarius, worin er die Apollinaristen bestreitet. Der dogmatische Inhalt dieser Abhandlungen wird füglicher an einer anderen Stelle angegeben werden.

Nicht blos für die kirchlichen Verhältnisse seines Vaterlandes, sondern auch für die bürgerlichen behielt Gregorius ein fortdauerndes Interesse. Ueberall suchte er Unordnung und Unheil abzuwehren, Liebe und Frieden zu begründen. Die Einwohner von Nazianz hatten sich einst, wahrscheinlich durch aufrührerische Bewegungen, die durch die damalige Militärdespotie so leicht hervorgerufen wurden, den Unwillen des kaiserlichen Statthalters Olympius zugezogen, und dieser hatte beschlossen, den Ungehorsam der Untergebenen auf eine furchtbare Weise durch Zerstörung der Stadt zu bestrafen oder vielmehr zu rächen. Gregorius war durch Krankheit abgehalten, persönlich als Flehender vor dem, wie es scheint, ihm wohlwollenden Statthalter zu erscheinen, aber er schrieb ihm einen trefflichen Brief[1]) voll dringender Ermahnungen zur Milde, worin er unter andern sagt: „Schrecklich ist schon der Tod eines einzelnen Menschen, der heute noch lebt und morgen nicht mehr ist und nie wieder zu uns zurückkehrt; viel schrecklicher aber ist es, eine Stadt zu zerstören, die ein Kaiser gründete, die Zeit erbaute und die Folgezeit bewahrte. Von Diocäsarea[2]) rede ich, die einst eine Stadt war, jetzt aber keine Stadt mehr ist, wenn du nicht milde seyn willst. Denke dir, sie falle jetzt, indem ich ihr Sprache leihe, vor dir nieder und rede dich an, sie sey mit einem Trauergewand bekleidet, ihre Haare abgeschoren, wie in einem Trauerspiel, und spräche zu dir folgende Worte: Reiche mir, die ich vor dir auf der Erde liege, deine Hand und hilf mir Schwachen; vermehre nicht noch das Unglück dieser Zeit und zerstöre nicht, was die Perser übrig gelassen haben. Es ist ja weit edler, Städte wieder aufzurichten, als ohnedieß schon Noth leidende zu zerstören; werde vielmehr ein Städteerbauer, indem du sie entweder blühender machst, oder wenigstens in ihrem jetzigen Zustand bewahrest. Wolle nicht dulden, daß sie bis zu deinem Regimente eine Stadt gewesen sey, nachher aber nicht mehr, und daß man einst von dir das Traurige erzähle, du habest sie als eine Stadt überkommen und als einen verödeten Ort, auf dem man nur an Erhöhungen und Vertiefungen und an bloßen Schutthaufen die Kennzeichen einer ehemaligen Stadt sieht, zurückgelassen.“ So spricht Gregorius im Namen der Stadt; dann fügt er noch Ermahnungen in eigener Person hinzu, indem er es zwar für gerecht

1) Epist. 49. al. 40. pag. 809.

2) Nazianz führte auch den Namen Diocaesarea. S. oben pag. 9. Plin. Hist. nat. VI, 3. wird unter den cappadocischen Städten gleichfalls Diocäsarea genannt, Nazianz dagegen nicht; es scheint ihm auch eine und dieselbe Stadt zu seyn.

erklärt, die Schuldigen zu strafen, aber für zu hart, um der Tollkühnheit einiger Jünglinge willen, die an den Unruhen Schuld wären, eine ganze Bürgerschaft ins Unglück zu stürzen. Selbst für die mildere Behandlung der Unruhestifter scheint Gregorius zu sprechen, indem er bemerkt, wie sehr sie gereizt worden: „Sie trauerten über ihre Mutter, die man tödtete, sie konnten es nicht ertragen, Bürger zu heißen, und doch ohne Vaterland (ohne bürgerliche Rechte [1]) zu seyn; sie wurden wüthend, frevelten wider die Gesetze und verwirkten ihr eigenes Heil; das unerwartete Unglück beraubte sie der Besinnung. Aber muß nun deßwegen die Stadt zerstört werden? Ferne sey es von dir, trefflichster Mann, daß du das anordnest."

Dieser Brief scheint auch die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt zu haben, denn in einem andern Schreiben, worin Gregor die Abberufung des Olympius bedauert, giebt er demselben das löblichste Zeugniß einer guten Verwaltung und versichert, daß sein Abzug beweint worden, daß er selbst aber auch große Reichthümer, und zwar solche, wie sie die Gouverneure selten sammelten, mitnehmen würde, nämlich einen guten Ruf und den Vorzug, in aller Herzen mit unvertilgbaren Zügen eingeschrieben zu seyn. [2]) Von dem schönen Verhältnisse, in welchem Gregorius mit diesem Statthalter Olympius stand, zeugt noch eine ganze Reihe von Briefen [3]) Gregors, welche großentheils dazu bestimmt waren, für Unglückliche, ungerecht Verfolgte Gutes zu wirken, oder eine zu strenge Bestrafung etwas zu mildern.

Ueberhaupt nahm sich Gregorius auch ganzer Familien und einzelner Personen mit liebevoller Fürsorge von seinem einsamen Wohnsitze aus an; so ernst und strenge er gegen sich selbst war, so finden wir bei ihm doch überall wahrhaft menschliche Theilnahme an den Verhältnissen anderer. Er freute sich mit den Fröhlichen und weinte nicht blos mit den Weinenden, sondern half ihnen auch, wo es möglich war. Er, der selbst der Ehe entsagt hatte und die Jungfrauschaft pries, ehrte doch auch wieder die Ehe als göttliche Anordnung und suchte überall die häuslichen Verhältnisse rein und heilig zu erhalten; er, der in

---

1) *μητρὸς ὑπερήλγησαν νεκρουμένης, οὐκ ἠνεγκαν πολῖται καλεῖσθαι, καὶ εἶναι ἀπόλιδες.* Wahrscheinlich waren der Stadt Nazianz bedeutende Rechte entzogen worden.

2) Epist. 50. al. 41. pag. 811. In demselben Briefe bemerkt Gregor, daß sie durch den Abgang des Olympius wieder das zweite Cappadocien würden, da sie durch ihn zum Rang des ersten erhoben gewesen wären.

3) Man vergl. Epist. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. pag. 879—883.

manchen Augenblicken seines höheren Alters es schmerzlich fühlte, wie er ohne Gattin und Kinder einsam in der Welt stehe,[1]) konnte sich doch mit der innigsten Theilnahme freuen, wenn zwei Menschen durch eine solche Verbindung glücklich wurden. In diesem Sinne wünscht er einem jüngeren Freunde, Eusebius, Glück zu seiner Vermählung:[2]) „Euopia, deine Geliebte, wird nun die deine, der Augenblick der Hochzeit ist da, dein Leben wird fest gegründet, die Gebete deiner Aeltern sind erhört, und ich muß ferne seyn, der ich doch billig hätte gegenwärtig seyn und an euren Gebeten Theil nehmen sollen, wie ich es auch versprochen hatte. Was man wünscht, das hofft man, und man täuscht sich so leicht, wenn man etwas gerne möchte; auch habe ich mehrmals einen Anlauf genommen, dann wieder gezaudert und bin zuletzt von der Krankheit besiegt worden. Andere mögen also die Liebesgötter herbeirufen, denn zu einer Hochzeit gehört auch Scherz, und die Schönheit der Braut recht malerisch beschreiben, aber auch als Gegenbild die Anmuth des Bräutigams, und so das Brautbett mit Reden wie mit Blumen bestreuen. Ich will euch auch mein Hochzeitlied singen: der Herr segne euch von Sion; er gebe den Einklang eurer Ehe! Und so mögest du denn Söhne und Söhne der Söhne erblicken; ich möchte fast sagen, noch edler als du bist. Das hätte ich euch erfleht, wenn ich gegenwärtig gewesen wäre, und erflehe es euch auch jetzt.“ In einem anderen, etwas ernsteren Briefe,[3]) worin Gregorius einen gewissen Diokles zu seinem Hochzeitfeste begrüßt, sagt er: „Eines der höchsten und schönsten Güter ist, daß Christus bei der Hochzeit ist; wo er aber ist, da ist auch Wohlordnung, da wird Wasser in Wein, da wird überhaupt alles ins Bessere umgewandelt.“

Wie sich hier Gregorius theilnehmend beweißt an Familienfreuden, eben so suchte er wohlthätig einzuwirken, wo das Glück

---

1) Dieses Alleinstehen Gregors in der Welt ist vorzüglich in folgenden Zeilen geschildert, wo er rührend darüber klagt, daß er nicht einmal wisse, welche Hand ihm die Augen zudrücken würde. Carm. VIII, 11 seqq. pag. 77.

Ἄθρονος, ἀπτολίεθρος, ἄπαις, τεκέεσσι μεμηλὼς,
Ζώων ἤματ᾽ ἐπ᾽ ἦμαρ ἀειπλανέεσσι πόδεσσι.
Ποῖ ῥίψω τόδε σῶμα; τί μοι τέλος ἀντιβολήσει;
Τίς γῆ; τίς δὲ τάφος με φιλόξενος ἀμφικαλύψει,
Τίς δ᾽ ὅσσοις μινυθοῦσιν ἐμοῖς ἐπὶ δάκτυλα θήσει; . . .

2) Epist. 171. pag. 878.

3) Epist. 193. pag. 890.

einer Familie und das reine eheliche Verhältniß gestört zu werden drohte. Er suchte nicht blos Ehescheidung abzuwenden und verfuhr, wie mehrere seiner Briefe beweisen, [1]) in solchen Fällen sehr klug und bedachtsam, sondern bemühte sich auch, die kleineren Widerwärtigkeiten, die sich zwischen Eheleuten eingeschlichen, aus dem Wege zu räumen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung ein halb scherzhafter Brief [2]) Gregors an Nicobulus, den Gatten seiner Nichte Alypiana, worin er diesem, dem das Aeußerliche seiner Gattin zu unansehnlich war, das Unvernünftige seiner Gesinnung in treffenden Bemerkungen vorhält. „Du spottest mir über die Alypiana, als ob sie zu klein und deiner stattlichen Größe unwürdig wäre, o du Großer, und Gewaltiger und Unermeßlicher an Gestalt und Stärke! Jetzt habe ich erst erfahren, daß die Seele gemessen und die Tugend gewogen wird, daß die Felsen kostbarer sind als die Perlen und die Raben trefflicher als die Nachtigallen. Nun so nimm denn deine Größe und die vielen Schuhe, die du missest, und sey meinetwegen so groß als jene Aloiden, denn du lenkst ja ein Roß, und schwingest den Speer, und die Jagd ist deine Lust; sie aber thut freilich nichts, denn dazu gehört nicht viele Kraft, das Webschiff zu halten, den Faden zu handhaben und am Gewebe zu sitzen —

denn das ist die Ehre der Frauen. [3])

Oder wenn du auch das noch hinzufügen willst, daß sie sich zur Erde niederbeugt um des Gebetes willen, daß sie beständig in großen Bewegungen ihres Gemüthes mit Gott umgeht; was ist hier deine Größe und das Maas deines Körpers? Siehe doch ihr geziemendes Schweigen, höre sie sprechen und bemerke, wie sie ungeschmückt ist, wie kräftig für eine Frau, wie sie ihrem Haus mit Nutzen vorsteht, wie sie ihren Mann liebt, und du wirst mit dem Lacedämonier sagen: in der That die Seele wird nicht gemessen, und man muß, obwohl man auswendig ist, auf den inneren Menschen blicken. [4]) Wenn du das

---

1) Epist. 176. pag. 881. — 181. pag. 884. — 211. pag. 904.

2) Epist. 155. pag. 871.

3) Ist eine Anwendung von Iliad. IV. 323. — *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων*, oder Iliad. XVI. 457. *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.*

4) . . . *καὶ δεῖ τὸν ἐκτὸς ἑόντα πρὸς τὸν ἐκτὸς βλέπειν ἄνθρωπον*, heißt es im gedruckten Text, allein es muß ohne Zweifel *πρὸς τὸν ἐντὸς βλέπ. ἄνθρ.* gelesen werden. Wer übrigens der Lacedämonier sey, und wo sich die Stelle finde? kann ich nicht angeben.

so ansiehst, so wirst du aufhören zu scherzen und sie als klein zu bespötteln, und wirst deine Ehe glücklich preisen." [1])

Vorzüglich schön sind die Briefe, welche Gregorius um eines ihm sehr befreundeten Mannes, des Sacerdos willen, und an denselben schrieb. Dieser Sacerdos hatte sich schon in früher Jugend mit ernstem Eifer der Frömmigkeit ergeben, [2]) und dadurch die Liebe des Gregorius, der ihn mit besonderer Auszeichnung seinen Sohn nennt, [3]) erworben, so wie die Aufmerksamkeit anderer angesehener Geistlichen auf sich gezogen. Er wurde Presbyter und in der Folge Aufseher einer angesehenen Armenanstalt, [4]) wahrscheinlich der von Basilius in Cäsarea gestifteten, die so äußerst bedeutend und wohlthätig war. Zugleich scheint er Vorsteher eines Klosters, oder wahrscheinlicher der Mönche gewesen zu seyn, die sich in jener Anstalt zum Dienst der Armen und Kranken verpflichtet hatten. Indessen gerieth, wir wissen nicht bestimmt, aus welcher Veranlassung, Sacerdos in Mißverhältnisse mit einem seiner Freunde, Eudocius, [5]) und, dadurch vermuthlich, mit dem Bischof von Cäsarea Helladius, welche zur Folge hatten, daß er von dieser Stelle verdrängt und von den genannten Männern verfolgt wurde. Er hatte bis dahin ein äußerlich ziemlich ruhiges und ungestörtes Leben geführt, und war in Leiden und Prüfungen der Art nicht geübt. Gregorius hielt es also zunächst für Pflicht, seinen Freund darauf aufmerksam zu machen, daß solche Erfahrungen zur Bildung eines wahrhaft frommen und geläuterten Mannes nothwendig seyen. Er schrieb ihm darüber mehrere treffliche Briefe. „Wenn du nichts Unangenehmes erwartetest, als du dich der Weisheit ergabst, so war

---

1) Dieser Nicobulus, der hier halb scherzhaft halb bitter von Gregorius zurecht gewiesen wird, scheint übrigens nach anderen Briefen Gregors auch viele treffliche Eigenschaften gehabt und dem Staat gute Dienste geleistet zu haben. Wenigstens ließ es sich Gregor dringend angelegen seyn, sich dieses Mannes, da er in unglückliche Verhältnisse entwickelt wurde, auf jede Weise anzunehmen, und schrieb deßhalb für ihn eine ganze Reihe von Empfehlungsbriefen. Epist. 46—48. p. 806 seqq. — epist. 107. p. 850. — 116. p. 854. — 160. p. 874. — 178. p. 882. — 179. p. 883. — 188. p. 887. — 218. p. 907.

2) Epist. 212. p. 905.

3) Epist. 93. p. 845.

4) Epist. 233. ὁ τιμιώτατος καὶ θεοφιλέστατος υἱὸς ἡμῶν Σακερδὼς ὁ συμπρεσβύτερος, πτωχείου προέστηκε τῶν ἐπισήμων πολυανθρώπου, εὐσεβείας τε ἕνεκα καὶ τῆς εἰς τὸ πρᾶγμα σπουδῆς.

5) Epist. 235. u. 236. tom. II.

schon der Anfang ohne Weisheit, und ich muß diejenigen tadeln, welche dich bildeten; wenn du es aber erwartetest, so danke Gott, wenn es dich nicht traf. Traf es dich aber, so dulde entweder muthig, oder wisse, daß dein Gelübde eine bloße Lüge war." [1]) In einem anderen Briefe [2]) sagt Gregorius, nachdem er aus seiner eigenen Erfahrung gezeigt, wie man nur durch Prüfungen wahrhaft fest und probehaltig werden könne: „Welche größere Wohlthat kann uns zu Theil werden, als solche Prüfungen? wenn du das einsiehst, wirst du Gott danken für das erlittene Unrecht, wenn du auch denen nicht danken kannst, die es dir angethan haben." Eben so treffende Bemerkungen enthält ein dritter, etwas längerer Brief: [3]) „Was kann uns furchtbar seyn? Nichts, als von Gott und dem Göttlichen abzuweichen. Alles übrige möge so gehen, wie es Gott anordnet, führe er uns nun durch die milden Werkzeuge der Gerechtigkeit in seiner Rechten, oder durch die widerwärtigen in seiner Linken. Er, der Ordner unseres Lebens, weiß, warum er es thut. Nur eines wollen wir fürchten, daß wir nichts thun, was eines Weisen unwürdig ist; wir haben Arme gespeist, Bruderliebe geübt, mit Lust heilige Lieder gesungen, so lange es vergönnt war. Es ist uns jetzt nicht gestattet; so wollen wir auf etwas anderes sinnen; die Gnade ist nicht arm. Wir wollen für uns leben, der Betrachtung uns widmen, unsern Sinn reinigen für die göttlichen Eindrücke, was vielleicht noch herrlicher ist, als das Gesagte. Wir sind nicht so gestimmt, daß wir meinten, wenn uns eines entgeht, wir hätten alles verloren; sondern wenn noch milde Hoffnung da ist, ist uns immer noch etwas übrig."

Außerdem schrieb Gregorius noch eine Reihe von Briefen, [4]) um den Sacerdos mit seinen Gegnern wieder auszusöhnen; mit welchem Erfolg? wissen wir nicht genau. Später reiste Sacerdos in seinen Angelegenheiten mit Empfehlungen Gregors [5]) nach Constantinopel; man möchte daraus schließen, daß er, fort-

---

1) Epist. 214. p. 905.

2) Epist. 215. p. 905.

3) Epist. 216. p. 905.

4) Epist. 216. 217. 235. 236. 237.

5) Epist. 91. u. 92. p. 845.

dauernd verfolgt, sich dorthin wandte, um Recht zu erhalten. Gewiß aber ist es, daß Sacerdos noch vor Gregorius aus diesem Leben schied, denn wir besitzen noch einen schönen Brief des letzteren, worin er die Schwester des Sacerdos, die fromme Thekla,[1] über den Verlust ihres Bruders tröstet. „Woher hatte doch, sagt er darin unter andern,[2] der gute Sacerdos, der ächte Gottesdiener, seinen Ursprung? Aus Gott. Wo ist aber Sacerdos jetzt? Bei Gott. Nicht ungern, weiß ich wohl, ging er dem Neid aus dem Wege und dem Kampf mit dem Bösen. Woher sind wir? Nicht eben daher? Wohin werden wir zur Freiheit eingehen? Nicht zu demselben Herrn? Und wohl uns, wenn wir es mit derselben Zuversicht thun können!“

In dieser Zeit nahm sich Gregorius auch mehrmals junger Leute an, um sie in ihren Studien zu fördern. Vorzüglich interessirte er sich für seinen jungen Vetter Nicobulus, den Sohn des schon erwähnten Nicobulus und der Alypiana. Er schrieb in dem Namen dieses Jünglings ein längeres Gedicht,[3] um ihm von seinen Aeltern die Erlaubniß zu einer Reise nach Griechenland zu erwirken, und versah ihn auch mit mehreren Empfehlungsschreiben an berühmte Lehrer.[4] Mit ähnlichen Schreiben begleitete Gregorius auch andere Jünglinge, und seine Briefe mußten von guter Wirkung seyn, da er mit mehreren der ausgezeichnetsten Lehrer der Philosophie und Beredsamkeit in genauem Verhältniß stand.

---

1) Diese Frau lebte einsam, in Gebeten, Betrachtungen und geistlichen Uebungen, in der Nähe einer Märtyrerkapelle. Gregorius schrieb mehrere Briefe an sie. Epist. 200. 201. 202. p. 897—899. Im 201ten Brief sagt er ihr: *εἴδομεν γὰρ σοῦ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, καὶ τὴν ἐπαινετὴν ἐρημίαν, καὶ τὸν φιλόσοφον ἰδιασμὸν· ὅτι πάντων χωρεισθεῖσα τῶν τοῦ κόσμου τερπνῶν, θεῷ μόνῳ συνέκλεισας ἑαυτήν, καὶ τοῖς ἁγίοις μάρτυσιν οἷς παροικεῖς.*

2) Epist. 202. pag. 899.

3) Carmen. 50. pag. 112—115.

4) Epist. 115. 116. 117. pag. 853 seqq.

3. Gregors Briefe und Gedichte.

Es sind bisher schon so viele Auszüge aus Briefen Gregors mitgetheilt worden, und die Abfassung derselben mußte, wenn wir nur nach der Menge der uns aufbehaltenen schließen, einen so bedeutenden Theil seiner Zeit in jener Einsamkeit zu Arianzus einnehmen, daß es schon deßwegen nicht überflüssig wäre, über seine Briefe im Allgemeinen etwas zu sagen, wenn wir auch nicht eigene merkwürdige Erklärungen von Gregorius selbst über diesen Punct hätten. Es ist nicht zu leugnen, daß die Briefe Gregors unter seine besten schriftstellerischen Producte gehören; viele derselben sind mit großem Fleiß ausgearbeitet und manche offenbar nicht blos auf den einzelnen Empfänger, sondern auch auf einen größeren Leserkreis berechnet. Es muß uns also angenehm seyn, von Gregor selbst die Regeln aussprechen zu hören, nach welchen seiner Ueberzeugung gemäß ein guter Brief verfaßt seyn soll. Einen hohen Werth legt er vorerst auf ächte lakonische Kürze. „Lakonisch schreiben heißt aber nicht wenige Sylben schreiben, sondern viel mit wenigen Worten sagen. In diesem Sinn nenne ich den Homer kurz in der Rede, den Antimachus weitschweifig. Wie so? Indem ich die Größe nach dem Inhalt bemesse, nicht nach den Buchstaben.“ [1]) Näher erklärt er sich über diesen Punct, wie über mehrere andere, in einem Briefe [2]) an Nicobulus: „Von denen, die Briefe abfassen — denn ich soll dir ja darüber etwas sagen — schreiben sie einige zu lang, andere gar zu kurz; beide verfehlen das Mittelmaas; wie die, welche nach einem Ziele schießen, theils darunter, theils darüber hinaus zielen; beide müssen es verfehlen, wenn auch aus verschiedenem Grunde. Die rechte Art der Briefe besteht im Mittelmaas; und man muß sie nicht zu lange schreiben, wenn man nicht viel Wichtiges zu sagen hat, nicht zu kurz, wenn viel Stoff da ist . . . Was nun aber die Deutlichkeit betrifft, so ist es klar, daß man so viel wie möglich das Redenähnliche meiden, und mehr in den

---

1) Epist. 3. pag. 769. Als Beispiel eines lakonischen Schreibens von Gregorius selbst kann ein Brief an Libanius dienen, den er vermuthlich im Namen einer Mutter schrieb, die ihren auf die Academie gehenden Sohn dem berühmten Rhetor empfohlen haben wollte: „Ich die Mutter schicke den Sohn dir, dem Vater; die natürliche Mutter dem Vater der Beredsamkeit. Wie ich für ihn sorgte, so sorge auch du für ihn.“ Epist. 203. pag. 899.

2) Epist. 209. pag. 903.

Ton des vertraulichen Schwatzens eingehen muß.[1]) Um es kurz zusammen zu fassen, das ist der beste und schönste Brief, der einen Ungebildeten und einen Gelehrten überzeugen kann; jenen, insofern er der Fassungskraft der Menge angemessen ist, diesen, insofern er darüber erhaben und doch aus sich selbst verständlich ist. Denn es ist eben so unbequem, einen Brief erst auslegen zu müssen, als ein Räthsel zu lösen. Die dritte Eigenschaft eines guten Briefes ist Anmuth; diese werden wir erreichen, wenn wir nichts Trockenes und Widerliches, nichts ohne Schmuck und Zierde, sondern ausgefeilt,[2]) wie man sagt, schreiben; so daß also die Rede nicht ohne Gleichnisse, Sprichwörter und kurz treffende Ausdrücke, nicht ohne witzige Scherze und dunkle Worte ist, wodurch sie versüßt wird. Doch müssen wir auch den Misbrauch dieser Dinge meiden; das eine zeugt von Mangel an Bildung, das andere von Unersättlichkeit; man muß das alles so sparsam anwenden, wie Purpur in den Geweben. Auch bildliche Ausdrücke wollen wir aufnehmen, jedoch wenige und zwar unanstößige. Gegensätze aber und Spielereien mit Schlußworten und gleichgegliederte Sätzchen wollen wir den Sophisten überlassen; wenn wir aber je Gebrauch davon machen, so wollen wir es mehr im Scherz als im Ernst thun. Meine letzte Regel will ich mit den Worten eines feinen Mannes geben, der von dem Adler erzählte, daß derselbe, als die Vögel über die Herrschaft stritten, und der eine mit dem, der andere mit jenem Schmuck angethan herbeikam, deßwegen am schönsten war, weil man nicht merkte, daß er schön sey. Darauf muß man also auch bei den Briefen ganz vorzüglich sehen, auf das Ungeschmückte, und so viel wie möglich Natürliche. So viel brieflich über die Briefe; das Gesagte aber ist nicht eigentlich auf mich anzuwenden, dem wichtigere Dinge am Herzen liegen. Das Uebrige wirst du dir selbst durch Studium aneignen, da du gelehrig bist, und Leute, die in diesen Dingen gewandt sind, werden dich darin unterrichten." Es fällt in die Augen, obwohl es Gregorius in den zuletzt angeführten Worten abzulehnen scheint, daß er hier die Regeln entwickelt, welche er selbst beim Briefschreiben zu befolgen gewohnt war. In der That sind seine Briefe großentheils kurz, klar, in einer schönen Sprache und doch ungeschmückt, mit einem Worte vortrefflich geschrieben; ihre Einkleidung entspricht großentheils der Absicht, die er er-

1) *περὶ δὲ τῆς σαφηνίας, ἐκεῖνο γνώριμον· ὅτι χρὴ φεύγοντα τὸ λογοειδὲς, ὅσον ἐνδέχεται, μᾶλλον εἰς τὸ λαλικὸν ἀποκλίνειν.*

2) Man liest im gedruckten Text *εὐχόρητα;* es muß aber wohl *ἀχόρητα* heißen.

reichen wollte; und wenn auch hie und da etwas Geziertes und Gesuchtes in Gedanken und Ausdrücken mit unterläuft, so scheint er bisweilen, wenn er z. B. an Sophisten und Rhetoren und andere Personen, die dem verdorbenen Zeitgeschmack huldigten, schrieb, den Forderungen dieser nächsten Leser seiner Briefe etwas nachgegeben zu haben. Die Sammlung seiner Briefe, wenigstens des größten Theiles derselben, veranstaltete Gregorius selbst auf die Bitte des schon mehrmals erwähnten Nicobulus, der in der Ueberzeugung, daß in diesen Sendschreiben viel Belehrendes enthalten wäre, eine Zusammenstellung derselben wünschte.[1]) Wir müssen ihm dafür dankbar seyn.

Außer dem Briefschreiben beschäftigte unseren Gregorius in der Einsamkeit die Abfassung vieler Gedichte.[2]) Ueber diese möchte es schwer seyn, ein eben so günstiges Urtheil zu fällen, als über seine Briefe. Schon der Umstand, daß Gregorius erst im hohen Alter und in der ascetischen Zurückgezogenheit von der Welt anfing, sich der Poesie zu widmen, beweißt, daß keine große Fülle und Kraft des dichterischen Geistes in ihm wohnte; sonst hätte sich derselbe ohne Zweifel früher kund gethan. Andererseits läßt sich aber auch daraus schließen, daß sein Dichten nicht blos ein vorübergehender Jugendrausch war, und daß eine wirkliche, wenn auch nicht sehr reichlich fließende Dichterader in seinem Wesen lag. Sein poetischer Sinn sprach sich früher nicht selten in seinen Reden aus; später, als er keine Gelegenheit mehr hatte, seine poetischen Anschauungen in rednerischer Einkleidung zu äußern, verfiel er mehr auf die Form der Darstellung in gebundener Rede. Daraus entsprang aber das Unangemessene, daß die Reden, die er in früherer Zeit schrieb, bisweilen zu poetisch, die Gedichte, die er in seinem Alter abfaßte, noch weit häufiger zu prosaisch sind. Schon deßhalb mußten diese Gedichte Gregors einer eigentlichen poetischen Haltung entbehren, weil sie fast durchgehends einem außer der Dichtung selbst liegenden Zweck, einem moralischen oder religiösen, dienen. So ehrenvoll dieses für ihn als Menschen und Theologen ist, so unvortheilhaft war es für ihn als Dichter; denn was er nun aus solchen Absichten und in solchem

---

1) Epist. 208. pag. 209.

2) Die meisten und wichtigsten Gedichte Gregors stehen im 2ten Band der Ausgabe seiner Werke von Billy und Morel. Außerdem in folgenden Schriften: Jac. *Tollii* Insignia Itinerarii Italici, Traj. ad Rhen. MDCXCVI. p. 1—105. *Muratori* Anecdota Graeca, Patav. MDCCIX. p. 1—217. *Jacobs* Anthолog. graec. Vol. II. Andere sind sonst zerstreut. S. darüber *Fabricii* Biblioth. gr. Vol. VIII. p. 416 seqq.

Sinn hervorbrachte, war mehr das Product der Reflexion, der ruhigen Ueberlegung, als jener inneren poetischen Schöpfungslust, die unwillkührlich zur Mittheilung hingezogen wird; und das urkräftige Behagen, das die Herzen aller Hörer zwingt, die Leichtigkeit, die bezaubernde Heiterkeit, die den wahren Dichter bezeichnet, konnte sich in seinen Poesien nicht aussprechen. Statt dessen mußte er den poetischen Ton mehr auf äußerliche Weise durch Bilder, Tropen, schmuckvolle oder erhaben klingende Ausdrücke, die er nur allzuoft aus anderen Dichtern unpassend entlehnte, hervorzubringen suchen; so daß auch daraus wieder oft das sonderbare Mißverhältniß erwächst, daß ganz einfache, gewöhnliche und höchst prosaische Gedanken in einen Schwulst bildlicher Ausdrücke und anscheinend poetischer Formeln gehüllt sind. Dieß gilt zum Theil selbst von den besseren Gedichten Gregors; von denen gar nicht zu sprechen, die ganz trockene Gegenstände abhandeln, indem sie z. B. die Plagen Aegyptens oder die kanonischen Bücher der heil. Schrift aufzählen, die beiden Geschlechtsregister Jesu vergleichen, die zehn Gebote in wenige Verse bringen u. dergl.

Die meisten Gedichte Gregors haben den Fehler der Länge und Weitschweifigkeit. Er verhüllt seine Gedanken und Empfindungen oft in einen Wortschwall, aus dem das einfach Wahre schwer herauszufinden ist. Aber dabei finden sich auch wieder, wenn man sich durch manches Verdrießliche hindurchgearbeitet hat, schöne, tief gefühlte und wirklich ergreifende Stellen. Einzelne kleinere Gedichte, die so ganz aus der reinen Empfindung hervorgeflossen sind, möchten vielleicht auch den strengeren Kunstrichter befriedigen. Doch sind deren nur wenige. Vorzüglich gut gelingen ihm Gnomen, moralische Sprüche, kurze und inhaltreiche Lehrgedichte. Aber sobald er bei größeren Lehrgedichten in dogmatische Polemik und Subtilitäten, oder in ein breites Moralisiren verfällt, verschwindet natürlich aller poetische Gehalt. Dabei ist nun aber nicht zu übersehen, daß es Gregorius eigentlich für Pflicht hielt, so zu dichten; es offenbart sich in dieser Beziehung in seinen Gedichten das nämliche Streben, das sich auch in seinen Reden ausspricht, Eifer für Orthodoxie und Bekämpfung der häretischen Meinungen seiner Zeit. Mehrere Häretiker, wie Paul von Samosata, Arius, Apollinaris,[1]) hatten ihren Lehren da-

---

1) In Beziehung auf den letzteren sagt Gregorius am Schlusse seines 1. Briefes an Cledonius (od. Orat. LI. p. 745.): *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ τὰ νέα ψαλτήρια, καὶ ἀστίφθογγα τῷ Δαβὶδ, καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις, ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν,*

durch großen Vorschub gethan, daß sie dieselben in eine poetische Form und dadurch in den Mund und Sinn des Volkes brachten; dem Schaden, der dadurch gestiftet werden konnte, wollte Gregor durch Gedichte im orthodoxen Geiste und durch poetische Polemik begegnen. Ein anderer ähnlicher Zweck bei Abfassung seiner Gedichte ist früher schon erwähnt; sie sollten ein Surrogat für die, durch Julian wenigstens vorübergehend den Christen entzogenen heidnischen Dichter seyn, die Gregor überhaupt nicht gerne in den Händen junger Christen sah; weil sie leicht zu Unsittlichkeiten reizen konnten. Wie wenig aber Gregors Poesien ein eigentlich poetisches Ersatzmittel für jene Werke des hellenischen Geistes seyn konnten, geht aus dem Gesagten hinreichend hervor.

---

4. Gregors Tod. Sein Character.

Bei Gregorius gehörte selbst das Dichten, wodurch er alle sinnliche Lust zu unterdrücken und seine Gedanken immer auf die würdigsten Gegenstände hinzulenken suchte, unter die ascetischen Uebungen.[1]) Diese Uebungen setzte er überhaupt in ihrem ganzen Umfange auch im Alter mit der Strenge des Jugendeifers fort.[2]) Wenn auch manche Beschreibungen seiner strengen Ascese, die er uns in Gedichten giebt, worin er zum Beispiel sich selbst schildert, wie er einsam in Steinklüften unter Thieren lebe, ohne Schuhe einhergehe, mit einem rauhen Gewand sich begnüge, mit einem Sack bedeckt auf der Erde schlafe[3]) und so weiter — wenn auch solche Schilderungen etwas poetisch ausgeschmückt seyn mögen, so geht doch aus seinen wiederholten Versicherungen hervor, daß er fast ganz auf die äußeren Genüsse und Bequemlichkeiten verzichtete,

---

καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν. In dem Gedichte in versus suos p. 248 u. 249. giebt Gregor die verschiedenen Ursachen an, die ihn zum Dichten veranlaßt hätten; unter andern auch, daß er sich damit in seinem kränklichen Alter eine Unterhaltung habe verschaffen wollen.

1) Carmen in versus suos V. 34. pag. 248.

Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμὼν,
Οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν.

2) Vergl. Carm. XVIII. p. 93. Carm. XIX. p. 93. LIX. p. 136. Epist. 196. p. 894.

3) Carm. II. 140 seqq. pag. 70. Carm. VI. 1 seqq. p. 75 u. a.

die sonst das Leben überhaupt, namentlich auch das eines Greises, angenehm erheitern können. Je älter er wurde, desto mehr wollte er sich, da ihn ohnedies kein engeres Familienband mehr an die Menschen fesselte, in einsamer Abgeschiedenheit von der Welt hinweg und zu Gott hinwenden. Sein Leben wurde jetzt immer mehr blos Vorbereitung auf den Tod.

Während seines ganzen früheren Lebens hatte Gregorius zwischen zwei Gegensätzen geschwankt, deren glückliche Vereinigung ihm nur selten gelang, zwischen der einsam ascetischen Contemplation und der kirchlichen Thätigkeit. Das still contemplative Leben zu lieben und als höchst wünschenswerth anzusehen, hatte ihn schon seine Erziehung gelehrt, welche dabei nur einen in der Tiefe seiner Seele schlummernden Trieb bestimmter zu entwickeln brauchte. Noch mehr befestigte ihn in dieser Richtung der sittliche Geist seines Jahrhunderts und die damaligen Verhältnisse der Kirche. Zur Wirksamkeit im kirchlichen Leben riefen ihn dagegen kräftiges Pflichtgefühl, in dem er den Ruf des göttlichen Geistes erkannte, und mancherlei Anregungen, ja Nöthigungen von außen, in denen er ebenfalls den göttlichen Fingerzeig nicht übersah. So wurde er aus der Einsamkeit immer ins practische Leben gezogen, und aus dem practischen Leben zog ihn eine unvertilgbare Sehnsucht in die Einsamkeit; und eben dies gab seinem Leben einen unruhigen, schwankenden und zerrissenen Character. Endlich siegten die Eindrücke der Jugend und die schlummernden Bedürfnisse des Herzens und Gregor ging ganz in die Einsamkeit zurück. Nur gab er sich neben den gewohnten ascetischen Uebungen jener Contemplation hin, die ihm seiner Individualität gemäß der sicherste und unmittelbarste Weg zu einem vollkommen göttlichen Leben und zur innigsten Verbindung, zum freundschaftlichen Umgang mit Gott schien, und die er unter andern in folgender Stelle [1]) schildert: „Nichts schien mir so herrlich, als gleichsam mit verschlossenen Sinnen, schon außer dem Fleisch und der Welt lebend, in sich selbst einkehrend, mit keinem der menschlichen Geschäfte umgehend, außer im höchsten Nothfall, blos mit sich selbst und mit Gott im Gespräche, schon über das Sichtbare erhaben zu leben, die göttlichen Bilder und Eindrücke rein und unvermischt mit irdischen und wandelbaren Gebilden in sich zu tragen, in Wahrheit ein reiner Spiegel Gottes und göttlicher Dinge zu seyn und immer mehr zu werden, Licht zu dem Lichte zu erhalten,

---

1) Orat. II. 7. p. 14. XX. 1. p. 376. Zwar gehören diese Aeußerungen einer früheren Lebenszeit Gregors an; allein er dachte über diesen Punct sein ganzes Leben hindurch gleichförmig.

helleres zu dem minder klaren, die Güter einer künftigen Welt schon in der Hoffnung zu genießen, mit den Engeln umzugehen, noch auf der Erde wandelnd die Erde schon zu verlassen, und durch den Geist in höhere Regionen versetzt zu werden."

Zu seiner höheren sittlichen Läuterung benutzte Gregor besonders auch die körperlichen Leiden, mit denen er in diesen letzten Jahren viel zu kämpfen hatte. Seine, wie es scheint, von Natur nicht sehr starke und durch strenge Ascese geschwächte Gesundheit wurde nun auch vom Alter angegriffen; aber er erblickte in dieser Kränklichkeit nur ein Erziehungsmittel zur vollendeteren Bildung und Heiligung des inneren Menschen. Er schrieb darüber seinem Freund Philagrius,[1]) der auch viel körperliches Ungemach zu erdulden hatte: „Es geziemt dir, einem Manne, der in göttlichen Dingen so wohl unterrichtet ist, dem Körper nicht zu unterliegen, sondern als ein Weiser das Leiden zu ertragen und jetzt ganz vorzüglich deinen Sinn zu reinigen, erhaben zu erscheinen über die Fesseln, und die Krankheit als ein Erziehungsmittel zu unserm Besten anzusehen; das wird sie uns aber dadurch, daß wir den Leib und das Leibliche, wie überhaupt alles Veränderliche und Vergängliche verachten und uns ganz dem Himmlischen weihen; daß wir statt für die Gegenwart, vielmehr für die Zukunft leben, und dieses Leben, wie Plato sagt, dazu anwenden, um sterben zu lernen." Ein andermal schrieb er demselben Freunde:[2]) „Ich leide durch Krankheit, und freue mich, nicht daß ich leide, sondern daß ich dadurch für andere ein Lehrer in der Geduld zu werden vermag. Da ich mich nun doch nicht von Leiden befreien kann, so achte ich das für Gewinn, es geduldig zu tragen, und wie in der Freude, so auch im Schmerz, Gott zu danken, da ich die Ueberzeugung habe, daß nichts ohne Grund ist, was von der höchsten Weisheit über uns verhängt wird, wenn es uns auch nicht so scheint." Gregorius war von diesem sittlichen Nutzen des körperlichen Leidens für den inneren Menschen so innig überzeugt, daß er auch andere damit zu trösten und zu stärken wußte. Als er einst in diesem Sinne seinem Freunde Philagrius, während dieser bittere Schmerzen erduldete, einen Psalm erklärte, wurde Philagrius davon so ergriffen, daß er seine Hände gen Osten, wohin man sich beim Gebet zu wenden pflegte, ausbreitend, und zum Himmel blickend ausrief: „Ich danke dir, Vater, Schöpfer deiner Menschen, daß du auch wider

1) Epist. 70. al. 64. pag. 826 seqq.

2) Epist. 69. al. 63, pag. 826. Vergl. andere schöne Bemerkungen über denselben Gegenstand. Epist. 63. al. 57. pag. 820 seqq.

unsere Neigung uns Wohlthaten erzeigst, durch den äußeren Menschen den inneren läuterst und durch Widerwärtigkeiten uns hinführst zu einem seligen Ende, in der Weise, wie du es für gut hältst." [1])

So wurde denn auch Gregorius durch mannigfaltige innere und äußere Kämpfe und zuletzt durch körperliche Leiden von dem Vater seiner Tage zu dem seligen Ende hingeführt, nach dem er sich lange gesehnt hatte. Er starb wahrscheinlich an dem Ort, wo er geboren worden war, in Jahr 389 oder 390. Ueber die Umstände seines Todes ist uns nichts Näheres berichtet.

Dies ist das Leben Gregors von Nazianz. Soll zum Schlusse das Bild seines Aeußeren und Inneren bezeichnet werden, so sind die Hauptzüge desselben folgende:

Gregor war von mittlerer Gestalt, etwas blaß, doch so, daß es ihm wohl stand. Sein Haupthaar war dünn und vom Alter gebleicht; dichter war sein kurzer Bart und seine hervorstehenden Augenbrauen. Am rechten Auge hatte er eine Narbe. Seine Miene war freundlich und einnehmend; sein Betragen einfach. Der Grundton seines inneren Wesens war Frömmigkeit; seine Seele war voll feuriger Glaubenskraft Gott und Christo zugewendet; ein hoher Eifer für göttliche Dinge leitete ihn durch sein ganzes Leben. Dieser Eifer offenbarte sich allerdings in einem strengen Festhalten und Vertheidigen gewisser Glaubensbestimmungen, die jenes Zeitalter für besonders wichtig hielt, so wie im lebhaften, von Partheilichkeit nicht freien Bekämpfen entgegengesetzter Ueberzeugungen; nicht minder aber auch in innigem und lebendigem Ergreifen des thätigen Christenthums, dessen Gründung und Verbreitung in den Gemüthern ihm über alles wichtig war. Seine Ascese war übertrieben, der Gesundheit schädlich, jedoch nicht in Werkheiligkeit ausartend; sie war ihm Mittel zur Erhebung und Befreiung des Gemüthes, aber nicht an und für sich schon höhere Tugend. Angeborene und anerzogene Liebe zur Einsamkeit hinderte ihn, alle seine Kräfte in gemeinnütziger Thätigkeit anzuwenden. Seine Zurückgezogenheit ließ ihn nicht zu geübter Welt- und Menschenkenntniß kommen; Mangel an Menschenkenntniß machte ihn bisweilen unvorsichtig zutraulich, bisweilen mißtrauisch und bitter in der Beurtheilung anderer. Er verlangte von Andern viel, von sich selbst am meisten. Empfänglich für große Entschlüsse und voll feurigen Eifers für alles Gute, war er nicht immer standhaft und beharrlich in der Ausführung. Im Dulden und Kämpfen war er edel und hochgesinnt, im Siege mäßig, im

1) Epist. 66. al. 60. pag. 824.

Glück demüthig, den Mächtigen nie schmeichelnd, aber den Gedrückten und Verfolgten ein stets bereitwilliger Helfer, den Armen ein liebender Vater. Den trefflichsten Eigenschaften waren bei Gregor auch Fehler beigemischt, er war nicht ganz frei von Eitelkeit, er war sehr reizbar und empfindlich, aber er vergab auch leicht wieder und nährte keinen Groll. Er war ein Mensch, in der Heiligung begriffen, und nach dem Besten strebend, aber nicht vollendet, wie es kein Irdischer ist.

Dogmatische Ueberzeugungen

des

Gregorius von Nazianz.

Dogmatische Ueberzeugungen des Gregorius von Nazianz.

Einleitende Bemerkungen.

Die Darstellung der Lehrmeinungen Gregors ist mit mehreren Schwierigkeiten verknüpft, aber sie wird auch durch einen Umstand bedeutend erleichtert. Das Schwierige der Entwickelung liegt besonders darin, daß Gregorius, der überhaupt mehr rhetorischer poetischer Schriftsteller, als wissenschaftlicher Forscher und strenger Dogmatiker ist, nirgends seine Ueberzeugungen im Zusammenhange mitzutheilen und ein vollkommen consequentes, von allen Seiten abgerundetes System aufzustellen sucht, sondern jedesmal nur das vorzugsweise ausführt, was dem besonderen Zweck seiner Rede entspricht, und in der Weise, wie es diesem Zweck am angemessensten ist. So ist manches bei ihm nur durch den rednerischen Affect hervorgerufen, anderes um des rednerischen Effectes willen gerade so gestellt, und wieder anderes nur durch die polemische Richtung ganz verständlich, die es gegen die Ueberzeugung eines Theils seiner Zeitgenossen oder seiner Zuhörer hatte. Gregorius besaß wohl die philosophische Bildung und die Herrschaft über die Sprache, welche zu einer richtigen Gedankenentwickelung nothwendig ist, aber er wurde durch die Absicht rhetorischer Wirkung oft verhindert, sich so einfach und unzweideutig klar auszudrücken, als es die wissenschaftliche Begriffsbestimmung verlangt.

Erleichtert wird auf der anderen Seite die historische Auffassung der Ueberzeugungen Gregors besonders dadurch, daß sich

nicht leicht Widersprüche bei ihm finden, wie dieß bei so manchen anderen, oft ausgezeichneteren und originelleren Denkern darum der Fall ist, weil sie während ihres ganzen Lebens in reger Entwickelung begriffen waren, und verschiedene Arten und Formen der religiösen Ueberzeugung durchwanderten. Gregors geistige Thätigkeit bestand mehr darin, die Lehrmeinungen, die er sich frühe, zum Theil schon unter dem Einfluß der älterlichen Erziehung,[1]) angeeignet hatte, immer bestimmter auszubilden und gegen entgegengesetzte Richtungen seiner Zeit zu vertheidigen. Sein ganzes Leben war (wie wir dieß auch, und zwar mit noch größerer äußerer Thätigkeit verbunden, aber zugleich auf eine beschränktere und minder wissenschaftliche Weise bei dem von ihm so hoch verehrten Athanasius finden) der Feststellung einiger ihm besonders wichtigen Glaubenssätze gewidmet, und er rühmt sich freudig, dieselbe göttliche Lehre, die er aus der Schrift gelernt, von den heiligen Vätern empfangen, und unverändert, ohne sie nach den Zeitverhältnissen umzugestalten, während seines ganzen Lebens vorgetragen habe — diese Lehre, mit der er geboren worden sey, auch unverbrüchlich zu behaupten bis an seinen Tod.[2])

Aus dieser Aeußerung, in welcher uns Gregor seine Lehre als ein von den Vätern übergebenes heiliges Erbgut, das ohne Schmälerung in derselben Gestalt auf die Enkel fortgepflanzt werden müsse, darstellt, muß es uns schon klar werden, mit welcher Festigkeit und Treue Gregor am Ueberlieferten hing und wie wenig er für sich selbst und in Beziehung auf andere neuen Gestaltungen der Glaubenslehren geneigt seyn konnte. In der That wird es uns auch bei genauerer Betrachtung der dogmatischen Ansichten Gregors bald bemerklich, daß sie sich nicht eben durch Neuheit und Eigenthümlichkeit des Inhaltes auszeichnen. Die Elemente derselben waren fast durchgängig schon vorhanden, theils in den Grundsätzen des Athanasius und seiner unmittelbaren Nachfolger, theils in dem System des Origenes (den ersteren verehrte Gregor unbedingt,[3]) den anderen auf eine gemäßigtere Weise, so daß er seinen Geist anerkannte

---

1) Vergl. Orat. XI. 6. p. 246.

2) Orat. XXXIII. 15. p. 614. . . *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει, ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων, ἣν ἐδίδαξα κατὰ πάντα καιρὸν ὁμοίως, οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς, καὶ διδάσκων οὐ παύσομαι, μεθ' ἧς ἐγεννήθην, καὶ ᾗ συναπέρχομαι.*

3) Man vergleiche die ganze Orat. in Laudem magni Athanasii. XXI. bei den Benedictinern p. 386—411.

und manche seiner Lehrsätze annahm, ohne jedoch seinem ganzen System beizupflichten), theils überhaupt in der kirchlichen Lehrüberlieferung, wie sie sich aus den Behauptungen der angesehensten Kirchenlehrer und den Beschlüssen der Concilien gebildet hatte. Auch die Form, in welcher Gregor seine Ueberzeugungen vortrug, war ihm nicht gerade eigenthümlich; er hatte sich dieselbe in den philosophischen und rhetorischen Schulen, worin er gebildet worden war, angeeignet; obwohl hier nicht nachzuweisen ist, welchem Lehrer er vorzüglich seine formelle philosophische Bildung verdankte. Aus dem Inhalt seiner Lehrmeinungen, besonders über Gott und die menschliche Seele, geht hervor, daß er im Allgemeinen der platonischen Philosophie zugethan, oder doch vorzugsweise geneigt war, einzelne ihrer Lehren mit dem Christenthum in Verbindung zu setzen. Wenn wir aber hiermit unserem Gregorius als Dogmatiker Originalität absprechen, so möchten wir damit weder seine Verdienste geschmälert haben, noch das Merkwürdige seiner Erscheinung im Gebiete der Lehre verkannt wissen. Gerade der Umstand, daß er das Ueberlieferte in seiner Gesammtheit mit Geist auffaßt, mit Klarheit und rednerischer Lebendigkeit wiedergiebt und mit gewandter Dialectik vertheidigt, daß er vermöge seiner ausgezeichneten philosophischen Schulbildung die gegebenen Lehren genauer und haltbarer durchführt, gerade dieß macht ihn zu einem trefflichen Repräsentanten der allgemeinen Glaubenslehre der griechischen Kirche gegen Ende des 4ten Jahrhunderts; und in dieser Beziehung ist er auch immer vorzüglich geschätzt worden. Spätere griechische Dogmatiker, wie Johannes Damascenus, schöpften vorzüglich aus ihm, und schon seit früher Zeit war man gewohnt, seine dogmatischen Bestimmungen in dem Grade für normal zu halten, daß man jede Abweichung davon als eine Hinneigung zu ketzerischen Meinungen betrachtete. [1])

Ueber die höchste Erkenntnißquelle seiner Glaubenslehre spricht sich Gregorius leider nicht klar genug aus; aber aus seiner Praxis geht es hervor, daß er die heilige Schrift [2])

---

1) So sagt schon Ruffinus im Prolog zu seiner lateinischen Uebersetzung der Reden Gregors: Id obtinuit (Gregorius) apud dominum et ecclesias dei meriti, ut quicunque ausus fuerit doctrinae ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso quia ipse magis sit haereticus arguatur. Manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat.

2) Er setzte dabei natürlich die Inspiration der heil. Schrift voraus, wie er auch die wichtigsten Kirchenlehren als unter göttlicher Leitung entstanden betrachtet. Beweise für beides giebt Gregorius nicht. Ueber die Inspiration der heil. Schriftsteller äußert er sich nur gelegentlich, Orat.

und die Tradition als solche anerkannte. Auch über das Verhältniß beider finden wir bei ihm keine bestimmte Erklärung; wäre jedoch Gregor zu einer entscheidenden Aeußerung darüber veranlaßt worden, so würde er wohl ohne Zweifel der heiligen Schrift den Vorrang gegeben haben, und er stellt sie auch in der That in einer oben berührten Stelle [1]) voran; aber bei genauerer Betrachtung der dogmatischen Methode Gregors ergiebt sich, daß er die wenigsten seiner Lehrsätze auf die Schrift zurückführt, sondern vielmehr die meisten als in der kirchlichen Ueberlieferung gegeben und durch allgemeine Anerkennung bestätigt, auch wohl durch Concilien (unter denen er das nicänische sehr hoch schätzte) sanctionirt, voraussetzt, und mehr durch innere philosophische als durch Schriftbeweise zu stützen sucht. Natürlich setzt er dabei im Allgemeinen voraus, daß die kirchliche Lehre auch biblisch sey, und nur in einzelnen Fällen mochte es ihm klar seyn, daß sich eine von ihm vertheidigte kirchliche Lehre wirklich nicht in der Schrift nachweisen lasse. Einen solchen Fall haben wir an dem Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes; von diesem zur Vollständigkeit des orthodoxen Trinitätssystems so unentbehrlichen Lehrsatze gesteht Gregor ein, daß er in der heiligen Schrift nicht deutlich vorgetragen, sondern erst später vermöge der Einwirkungen des heiligen Geistes selbst offenbar geworden sey. [2]) Dieser Aeußerung liegt ganz klar die Ueberzeugung zu Grunde, daß wichtige Dogmen, ohne in der heiligen Schrift ausgesprochen zu seyn, blos durch die Autorität der vom heiligen Geiste fortwährend geleiteten Kirche zur Anerkennung gebracht werden könnten.

Ohne die überlieferten Lehrformen der Kirche für absolut verbindlich zu halten (wie denn überhaupt eine solche, alles freiere Forschen niederdrückende, Ansicht damals wenigstens noch nicht allgemein herrschend geworden war), legte ihnen Gregor doch einen

---

II. 105. p. 60: „Wir, die wir die Sorgfalt des (heiligen) Geistes selbst bis auf den kleinsten Punct und Buchstaben sich erstrecken lassen, können nicht annehmen, daß auch nur die kleinsten Thatsachen ohne Grund von den Verfassern so sorgfältig dargestellt und auf unsere Zeit überliefert worden seyen, sondern damit wir Erinnerungs- und Erziehungsmittel hätten" u. s. w. Bei der Einwirkung des heil. Geistes auf die Apostel nahm Gregor drei Perioden an; während des Lebens Jesu wirkte derselbe schwächer auf sie, nach der Auferstehung kräftiger, am vollkommensten aber nach der Wiederaufnahme Jesu in den Himmel. Orat. XLI. 11. p. 739.

1) Orat. XXXIII. 15. p. 614. Er sagt von seiner Lehre zuerst: ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, und dann erst: ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων.

2) Gregor. Orat. XXXI. 26. p. 572. Mehreres hierüber weiter unten.

so hohen Werth bei, daß er dadurch nicht selten verhindert wurde, aus der reinsten Quelle christlicher Erkenntniß zu schöpfen. Und hätte er auch die heilige Schrift noch entschiedener als oberstes Erkenntnißprincip des ächten Christenthums an die Spitze seines Lehrsystems gestellt, so stand ihm seiner ganzen Bildung und der Richtung der Zeit gemäß nicht immer die reine exegetische Methode zu Gebot, welche uns den wahren, einfachen, historischen Bibelsinn mit Zuverlässigkeit entdecken läßt; vielmehr war er ein zu eifriger Freund der allegorischen Deutung, durch welche es möglich wurde, eine Menge dem Sinn Jesu und der Apostel fremde oder widersprechende Ansichten in die Bibel hineinzuerklären.

Auf eine Darlegung der Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und für die Autorität seiner schriftlichen Urkunden läßt sich Gregor nirgends ausführlich ein. Was er darüber gelegentlich äußert, besteht hauptsächlich in Folgendem. Julian hatte als Philosoph den Christen häufig vorgeworfen, ihre ganze Weisheit beruhe auf blindem Glauben. Dagegen erwidert Gregorius, daß sich Aehnliches auch in heidnischen Philosophenschulen finde, indem das pythagoräische *αὐτὸς ἔφα* nichts anderes sey, als das christliche *πίστευσον*. „Denn wir wollen mit diesem Ausdruck andeuten, es dünke uns Unrecht, in dasjenige, was gottbegeisterte Männer gesagt, Mistrauen zu setzen, vielmehr sey die Glaubwürdigkeit jener Männer eine Bekräftigung ihrer Lehre, stärker als alle Beweise und Gegenbeweise aus Denkgründen.“ [1]) Wenn hier Gregorius

---

1) Orat. IV. 110. p. 138. . . . *βούλεται γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος, μὴ ἐξεῖναι διαπιστεῖν τοῖς ὑπὸ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν εἰρημένοις, ἀλλ' ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ λόγου τὸ ἐκείνων ἀξιόπιστον πάσης δυνάμεως λογικῆς καὶ ἀντιλογικῆς ἰσχυρότερον.* Hier erscheint Gregorius, wenn wir es mit der Sprache unserer Zeit ausdrücken wollen, offenbar als Supranaturalist und erklärt sich gegen das rationalistische Princip. Er gründet den Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums auf die Autorität Jesu und der Apostel, nicht auf die aus Denkgründen zu beweisende Vortrefflichkeit seines Inhaltes. Indeß verwarf er gewiß das Bestreben nicht, das Christenthum auch als innerlich wahr und gotteswürdig darzustellen. Ueber das Verhältniß des Glaubens zur Vernunfterkenntniß spricht sich Gregorius nirgends umfassend aus. Sein philosophisch gebildeter Geist konnte Vernunfterkenntniß nicht gering schätzen. Dieß geht aus mehreren seiner Aeußerungen hervor, z. B. Orat. XLIII. 23. p. 788. Aber er betrachtete die Vernunft als unzuverlässig in ihren Bestimmungen und unzulänglich in ihrer Erkenntniß des Göttlichen, insofern sie nicht durch den Glauben an die göttlichen Offenbarungen erleuchtet und geleitet wird. Mehreres hierüber wird gelegentlich vorkommen. Hier nur eine Aeußerung: „Der Glaube soll uns mehr als die Vernunft zum Führer dienen, wenn du die Schwäche derselben in den Dingen der näheren Um-

die Wahrheit der christlichen Lehre auf die Autorität ihrer Verkündiger gründet, so bringt er in einer anderen Stelle auch noch mehreres andere in Anschlag, nämlich ihre innere Vortrefflichkeit, die Prophezeiungen, welche sich auf ihren Stifter bezogen, die Wunder, von denen die göttliche Erscheinung desselben begleitet war und die übereinstimmend bewahrte Ueberzeugung der Kirche. Er nennt die christliche Lehre groß [1]) „durch ihre Grundsätze und durch himmlische Zeugnisse; zugleich alt und neu: alt, durch Vorherverkündigungen und durchleuchtende Anregungen der Gottheit (τοῖς ὑπαστράπτουσι κινήμασι τῆς θεότητος — die Prophezeiungen des a. T.), neu, durch die zuletzt erfolgte Erscheinung der Gottheit und die von ihr und an ihr bewirkten Wunder; noch größer und ausgezeichneter aber durch die überlieferten und bis jetzt bewahrten Lehrformen der Kirche." [2])

Gregorius dringt häufig und ernstlich auf den einfachen Glauben, als das allen Christen gemeinsame. Der Glaube, als das Fundament, die lebendige Wurzel der christlichen Gesinnung und Thätigkeit ist allen, dem Forscher ebensowohl als dem einfältigen Christen Bedürfniß; aber der forschende Theologe kann auf diesem Grunde weiter bauen, während der einfältige Christ dabei stehen bleibt. „Forsche nicht fürwitzig, sagt er, [3]) nach der Natur des Vaters, nach der Wesenheit des eingeborenen Sohnes, nach der Würde und Kraft des Geistes; halte dich fest an die Lehren, die dir durch Erziehung eingepflanzt sind; die wissenschaftliche Begründung überlasse den Weiseren." Vorzüglich schön aber spricht Gregor in folgender Stelle [4]) aus, wie einfach das Heil durch das Christenthum zu erlangen sey: „Bekenne Jesum Christum und glaube, daß er von den Todten auferstanden ist, und du wirst selig werden; denn schon das bloße Glauben (wovon jedoch nach Gregors Ueberzeugung die lebensthätige christliche Gesinnung nie getrennt werden kann) gilt als Gerechtigkeit; das vollkommene Heil besteht aber darin, daß wir es auch bekennen

---

gebung kennen gelernt, und die Vernunft (d. h. die Fähigkeiten und Schranken derselben) erkannt hast durch Erkenntniß dessen, was über die Vernunft ist." Orat. XXVIII. 28. p. 519.

1) Orat. IV. 110. p. 138.

2) . . . ἔτι δὲ μείζω καὶ γρωριμώτερον τοῖς παραδεδομένοις, καὶ εἰς τόδε τετηρημένοις τύποις τῆς ἐκκλησίας. Ueber diese Bedeutung von τύπος siehe Suiceri Thesaur. eccles. t. II. p. 1340. Hier wird allerdings der Tradition ein vorzüglich hoher Werth beigelegt, und das Vorherrschen des kirchlichen Sinnes vor dem biblischen ist sehr bemerklich.

3) Orat. XXXII. 21. p. 593.

4) Orat. XXXII. 25. p. 597.

und mit der Erkenntniß muthvolle Offenheit verbinden. Nirgends fände eine größere Ungerechtigkeit Statt, als in unserem Glauben, wenn er blos den Gelehrten, den Redefertigen, und in logischen Beweisen Geübten zu Theil würde, die Menge aber, wie des Goldes und Silbers und anderer kostbarer Dinge, so auch des Glaubens entbehren müßte . . . Besser ist ein Armer, der in seiner Frömmigkeit wandelt, ein in Rede und Erkenntniß Armer, der sich auf das einfältige Wort stützt, und sich auf demselben, wie auf einem leichten Kahne rettet, als ein Thor, der ohne (wahre, lebendige) Erkenntniß auf Wortbeweise vertraut, und die Kraft des Kreuzes Christi, welche höher ist, als alle Worte, zu nichte macht durch die Kraft, die in der Rede liegen soll, wo aber die Schwäche des Beweises zugleich eine Verminderung der Wahrheit ist."

Einen Ueberblick der Lehrsätze, welche Gregor zu diesem allgemeinen Christenglauben rechnete, können wir auf eine recht zweckmäßige Art mit seinen eigenen Worten geben, indem wir sein zwar kurzes, aber doch ziemlich vollständiges Glaubensbekenntniß (welches er nach Art der Regulae fidei des Irenäus, Tertullian und Origenes mittheilt) übersetzen. Dasselbe findet sich in Gregors Rede über die Taufe [1]) und lautet so: „Lehrend taufe ich dich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; ein Name ist aber den Dreien gemeinschaftlich, der der Gottheit . . . Glaube, daß die ganze Welt, sowohl die sichtbare als die unsichtbare, aus Nichts (aus dem Nichtsehenden) von Gott geschaffen und durch die Vorsehung des Schöpfers regiert, einst zu einer Umwandlung ins Bessere gelangen werde. Glaube, daß es kein Wesen (οὐσία) des Bösen und keine ursprüngliche oder selbstständige oder von Gott hervorgebrachte Macht desselben gebe, sondern daß es unser Werk und das Werk des Satans (τοῦ πονηροῦ) sey, und daß es sich vermöge unserer Nachlässigkeit, und nicht nach dem Willen des Schöpfers bei uns eingefunden habe. Glaube, daß der Sohn Gottes, der ewige Logos, der vom Vater auf eine über Zeit und Raum erhabene Weise (ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως) erzeugt worden ist, in den letzten Tagen um deinetwillen auch als Menschensohn geboren (and. gezeugt) worden und aus der Jungfrau Maria auf eine unaussprechliche und fleckenlose Art hervorgegangen sey; denn keine Be-

1) Orat. XL. 45. p. 727 u. 728. Eine ähnliche, nur weiter ausgeführte und mit polemischen Aeußerungen durchflochtene Darstellung der Ueberzeugungen Gregors ließt man im 2ten Brief an Cledonius gegen die Apollinaristen oder Orat. LII. t. 1. p. 745. der Leipz. Ausg.

fleckung kann da seyn, wo Gott ist, und an dem, durch welchen das Heil kommt. Glaube, daß er, der zugleich Gott ist, ganzer[1]) Mensch geworden sey, zum Besten des ganzen leidenden Menschen, damit er dem ganzen Menschen das Heil bringe und den ganzen Fluch der Sünde löse. Glaube, daß er über das Leiden erhaben sey nach seiner Gottheit, dem Leiden unterworfen nach seiner Menschheit; daß er so um deinetwillen Mensch geworden sey, wie du um seinetwillen Gott (durch ihn vergöttlicht) wirst; daß er um unserer Sünden willen zum Tode geführt, gekreuzigt und begraben worden (damit er nämlich den Tod schmecke), am dritten Tage auferstanden und aufgestiegen sey in den Himmel, um dich darniederliegenden mit sich zu erheben; daß er aber in herrlicher Erscheinung wiederkommen werde als Richter der Lebendigen und der Todten; nicht mehr mit dem Fleische bekleidet, aber auch nicht körperlos, sondern aus Gründen, die ihm selbst am besten bekannt sind, in einem göttlicheren Körper, damit er gesehen werden könne von denen, die ihn gestochen haben (Apocal. 1, 7.), und doch als Gott über alles Materielle erhaben bleibe. Glaube ferner die Auferstehung, das Gericht, die Vergeltung nach dem gerechten Urtheile Gottes, und daß durch diese Vergeltung zu Theil werde Licht denen, deren Sinn gereinigt ist, das heißt, Anschauen und Erkenntniß Gottes nach Maasgabe ihrer Reinigung, was wir auch das Himmelreich nennen; Finsterniß aber denen, deren edlere Geisteskraft (τὸ ἡγεμονικόν) verdunkelt ist, das heißt, Entfremdung von Gott nach Maasgabe ihrer geistigen Abstumpfung während dieses irdischen Lebens. Endlich wirke das Gute gestützt auf diesen Grund der Glaubenslehren; denn der Glaube ohne Werke ist todt, wie auch die Werke ohne den Glauben."[2])

Die hier ausgesprochenen Glaubenssätze hielt Gregor ebensowohl für allgemein gültig, als für allgemein nothwendig, und glaubte, daß sie zugleich dem Volke vorgetragen und von den gebildeten Theologen festgehalten werden müßten. Daneben erkannte er aber auch die Nothwendigkeit oder wenigstens die Zu-

---

1) Vielleicht besser vollkommener Mensch; ich habe das Wort ganz wegen des Folgenden gewählt. Der Ausdruck soll sagen, daß Christo, als menschlichem Wesen, kein integrirender Theil der menschlichen Natur fehlte, und ist gegen die Apollinaristen gerichtet, welche ihm als Menschen den νοῦς oder das menschliche πνεῦμα absprachen.

2) Gregor kennt keinen anderen Glauben, als den, der sich auch in Thaten lebendig zeigt. Orat. XXVI. 5. p. 475. sagt er: „Wie die That nicht ohne den Glauben vor dem Gerichte bestehen kann, weil viele auch um der Ehre willen oder aus natürlichem Trieb das Gute üben, so ist auch der Glaube ohne die Werke todt."

läſſigkeit einer chriſtlichen Philoſophie an, die auf ihrem Gebiete mit größerer Freiheit müßte verfahren können, deren Reſultate jedoch nur den Einſichtsvolleren oder, wie er ſich ausdrückt, Eingeweihten mitgetheilt werden ſollten.[1] Nicht als ob er einen Widerſpruch der Reſultate dieſes tieferen chriſtlichen Philoſophirens mit dem einfachen Volksglauben zuläſſig gefunden hätte, ſondern er betrachtete eben dieſe Forſchungen der Natur der Sache nach nicht als allgemein mittheilbar, und war überzeugt, daß ſolche Probleme, wobei ohne Gefahr verſchiedene Anſichten Statt finden können, mehr der Schule, als der Kirche, mehr der Theologie, als der chriſtlichen Religion angehörten. Was Gregor in dieſes Gebiet verſetzte, iſt in folgender Stelle[2] ausgeſprochen: „Philoſophire über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Weſen, ſowohl die guten als die böſen, über Auferſtehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Chriſti; denn wenn du in dieſen Stücken das Rechte triffſt, ſo iſt es nicht ohne Nutzen, wenn du es aber verfehlſt, ſo bringt es dir keine Gefahr.“[3] Es iſt intereſſant, mit dieſer

---

1) Gregor ſchließt das oben überſetzte Glaubensbekenntniß mit den Worten: *ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς οὐκ ἀπόῤῥητα· τὰ δὲ ἄλλα εἴσω μαθήσῃ, τῆς τριάδος χαριζομένης, ἃ καὶ κρύψεις παρὰ σεαυτῷ σφραγῖδι κρατούμενα.* Mit dieſen der heidniſchen Myſterienſprache entlehnten Ausdrücken deutet Gregor auf eine nicht blos liturgiſche, ſondern dogmatiſche *Disciplina arcani* hin, welche ſeit längerer Zeit von den chriſtlichen Lehrern für zweckmäßig gehalten wurde, und, genauer erwogen, der Natur der Sache gemäß auch nothwendig war. Denn beim Lichte betrachtet iſt der Unterſchied, den jene Schriftſteller zwiſchen Myſterien und öffentlichen Lehren machten, kein anderer, als der, den auch wir zwiſchen wiſſenſchaftlicher und volksmäßiger Behandlung der Glaubenslehre, zwiſchen Schule und Kirche machen. Unter Geheimdogmen (*ἀπόῤῥητα, μυστήρια*) verſteht Gregor nichts anderes, als die tiefer eindringenden philoſophiſchen Unterſuchungen über die Trinität, über die höheren guten und böſen Geiſter, die Erſchaffung der Welt, den Urſprung des Böſen, die Natur der menſchlichen Seele, die göttliche Oekonomie des alten und neuen Teſtaments u. ſ. w. Denn dieſe Gegenſtände machen den Inhalt der philoſophiſch-dogmatiſirenden Gedichte Gregors aus, welche mit dem Titel *ἀπόῤῥητα* bezeichnet ſind. Tom. II. p. 161—174. Wie Gregor zwiſchen *ἔκφορα* und *ἀπόῤῥητα* unterſcheidet, ſo ſein Freund Baſilius in einer bekannten Stelle (de spiritu sanct. c. 27. t. III. p. 54.) zwiſchen *κήρυγμα* und *δόγμα*. Unter *κηρύγματα* verſteht er die populären, in den Predigten vorzutragenden Heilslehren, unter *δόγματα* die wiſſenſchaftliche Begründung derſelben.

2) Orat. XXVII. 10. p. 495.

3) Dieſe Aeußerung ſchien manchen Erklärern zu frei, weil ſie einige der angegebenen Puncte für zu wichtig hielten, als daß man ohne Nachtheil für das Seelenheil darin irren konnte. Die Benedictiner erklären daher das *διαμαρτάνειν* des Gregorius pro spe frustrari circa eos, quibuscum disputationes aggredimur, qui in erroribus perseverant, licet tum verbo, tum scriptis illorum error invicte confutetur. Offenbar gezwungen und gegen den Zuſammenhang. Merkwürdig iſt es allerdings,

Stelle und dem oben mitgetheilten Bekenntnisse Gregors die Glaubensregel zu vergleichen, welche Origenes seinem Werke περὶ ἀρχῶν vorangestellt hat;[1]) von ihm finden wir gleichfalls neben der Feststellung der allgemeinen Kirchenlehre die Puncte angegeben, wo nach seiner Meinung die Speculation freien Spielraum hat, und zum Theil die nämlichen Puncte, die auch Gregorius bezeichnet.

Indem wir nun zur Betrachtung der Lehrmeinungen Gregors übergehen, ist nur noch zu erinnern, daß es durch die Stellung Gregors gegen einen Theil seiner Zeitgenossen von selbst nothwendig wird, überall auch auf sein polemisches Streben Rücksicht zu nehmen, und so werden wir, bei den wichtigsten Dogmen wenigstens, jedesmal mit der positiven Darstellung seiner Lehre auch die Nachweisung der Hauptpuncte des Kampfes verbinden, den Gregor mit den wirklichen oder vermeintlichen Irrlehren seiner Zeit zu bestehen hatte.

---

daß Gregor auch die παθήματα Χριστοῦ zu den Gegenständen der freien Speculation rechnet. Der Grund entdeckt sich jedoch bald; die Lehre war noch nicht Streitgegenstand geworden, und man sah sie deßhalb auch nicht für so wichtig an.

1) Orig. Opp. tom. I. p. 47.

Erster Abschnitt.

Theologie.

I. Lehre von Gott im Allgemeinen, und Kampf des Gregorius wider den Eunomius und dessen Anhänger.

Eine Ausführung von Beweisgründen für das Daseyn Gottes werden wir von einem Lehrer jener Zeit noch nicht erwarten, da der Gang der theologischen Speculation noch nicht auf diesen Punct hingelenkt war, und namentlich auch von unserem Gregorius nicht, in welchem das Gottesbewußtseyn von frühester Jugend an viel zu kräftig und fest entwickelt worden war, als daß er ein besonderes Bedürfniß hätte haben können, von dem Göttlichen, in dem er lebte, auch durch besondere Verstandes- oder Vernunftgründe gewiß zu werden. Wir finden daher, daß Gregor nur vorübergehend den Beweisgrund berührt, auf welchen sich bei ihm von Seiten des Denkens die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes stützte; es ist der sogenannte kosmologische Beweis in Verbindung mit dem physikotheologischen. Es wird genügen, folgende Stelle [1]) hierüber anzuführen: „daß Gott sey, und eine schöpferische und erhaltende Ursache des Weltalls, lehrt sowohl der Anblick, als das natürliche Gesetz; der Anblick, wenn er sich den sichtbaren Dingen zuwendet, welche auf eine so schöne Weise zugleich feststehen und fortgehen, und sich gleichsam unbeweglich bewegen und getragen werden; das natürliche Gesetz, indem es

1) Orat. XXVIII. 6. p. 499. Womit zu vergleichen Orat. XXVIII. 16. p. 507. u. 508. und Orat. XIV. 33. p. 281, wo Gregor auch fragt: „wie sollte das Weltall entstanden seyn, wenn es nicht jemand ins Daseyn gerufen und geordnet hätte?"

durch die sichtbaren und wohlgeordneten Gegenstände auf einen Urheber derselben schließen läßt. Denn wie sollte dieses All entstanden seyn oder bestehen, wenn nicht Gott alles ins Daseyn gerufen hätte und zusammenhielte?" Gregorius erläutert dieß noch durch ein bekanntes Bild, indem er bemerkt, daß gewiß jeder, der eine Cither mit ihrer Schönheit und Ordnung sehe, auf einen Urheber derselben und einen Citherspieler geführt werden würde.

Indeß darf man nicht glauben, daß dieser, ohnehin nicht so ganz haltbare Verstandesbeweis es war, welcher unserem Gregorius das Daseyn und Walten Gottes recht innig gewiß machte; viel tiefer war diese Gewißheit gegründet in einem unabweisbaren, schon frühe durch die Erziehung entwickelten, Bedürfnisse seines ganzen inneren Wesens, ein Bedürfniß, welches fortdauernd dadurch genährt wurde, daß er sich durch Erfüllung des göttlichen Willens in ein lebendiges Verhältniß zur Gottheit versetzt fühlte. Es war einer seiner Hauptgrundsätze: nur durch ein göttliches Leben wird der Mensch der Gottheit inne, nur durch Heiligung des Willens kann er mit dem Heiligen in Verbindung treten, nur eine reine Seele vermag die reine Gottheit zu schauen,[1]) weil überall nur das Verwandte mit dem Verwandten, also auch nur das Gottähnliche mit dem Göttlichen in ein lebendiges Verhältniß kommen kann. Aber je gereinigter und sündenfreier die Seele, desto vollkommener ist auch ihre Erkenntniß Gottes, desto inniger ihre Verbindung mit ihm. „Durch den Wandel erhebe dich, sagt Gregor,[2]) durch Reinigung verbinde dich mit dem Reinen. Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote, und wandle nach seinen Vorschriften; denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniß."

Wichtiger ist, was Gregor über den Umfang und die Art der menschlichen Erkenntniß Gottes bemerkt. Vollkommene Erkenntniß des göttlichen Wesens schreibt er nur Gott selbst oder dem göttlichen Geiste zu, dem Menschen aber, insoweit seine Seele durch den göttlichen Geist gereinigt und erleuchtet ist. „Um Gott zu erkennen, sagt er,[3]) bedürfen wir jetzt und immer des (heiligen) Geistes, durch welchen Gottes Wesen allein erkannt, ausgesprochen und aufgefaßt wird, denn das Reine allein kann

1) Matth. V. 8.

2) Orat. XX. 12. p. 383.

3) Orat. II. 39. p. 31.

des Reinen und Ewigen theilhaftig werden." In einer anderen Stelle[1]) bemerkt Gregor, daß wir Gott nur das darbringen können, was wir von ihm empfangen haben, und fährt dann fort: „denn wir haben von Gott ja auch das Daseyn und die Erkenntniß Gottes, und den Besitz dessen, was wir ihm darbringen." Obwohl Gregor etwas ursprünglich Gottähnliches und Gottverwandtes im Menschen annahm, die Vernunft,[2]) so war er doch dabei überzeugt, daß dieselbe nicht die schöpferische Quelle der wahren Gotteserkenntniß, sondern nur das Organ für die Auffassung göttlicher Dinge sey, und daß der Menschengeist eben davon nur so viel mit Zuversicht zu erkennen vermöge, als Gott selbst ihm durch seine Offenbarungen mittheilt. Immer hielt er dabei die menschliche Erkenntniß Gottes für beschränkt und unvollkommen; und bei Behauptung dieser Ansicht hatte er es vornemlich mit Eunomius und dessen Anhängern zu thun, welche eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes annahmen und allein durch logische Operationen[3]) das Göttliche auffassen zu können meinten.

Eunomius,[4]) einer der interessantesten Häretiker des vierten Jahrhunderts, war ein Cappadocier von Geburt und lebte ganz gleichzeitig mit unserem Gregorius; er war der Sohn eines Landmannes zu Dacora in der Nähe des Berges Argäus, und empfing als Knabe von seinem Vater, wenn dieser in den Wintermonaten von Feldgeschäften ruhte, den ersten Unterricht; dann wurde er als Jüngling der Schüler und Amanuensis des durch seine philosophischen und theologischen Kenntnisse ausgezeichneten

---

1) Orat. XIX. 8. p. 368.

2) Orat. XXVIII. 17. p. 508 . . . *τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον.*

3) Orat. XXVIII. 7. p. 500. redet Gregor einen Eunomianer an: *τί γάρ ποτε ὑπολήψῃ τὸ θεῖον, εἴπερ ὅλαις (ὅλως) ταῖς λογικαῖς πιστεύεις ἐφόδοις;*

4) Eine vollständige Darstellung der Bildung und Denkweise des Eunomius, welche übrigens in einer besonderen Abhandlung gegeben zu werden verdiente, liegt außer den Gränzen meiner gegenwärtigen Arbeit. Ich berühre ihn nur, insofern er für die Kenntniß der Denkart Gregors wichtig ist. Vorarbeiten zu einer historischen Monographie über Eunomius findet man besonders in dem trefflichen Aufsatze von Basnage: Animadversiones circa Eunomium et ejus scripta in Henr. *Canisii* Lectiones antiquae ed. Basnage. Vol. 1. p. 172 seqq. und in *Basnagii* Annal. politico-ecclesiast. tom. II. p. 860 seqq. Hauptsächlich aber sind die Ueberbleibsel von Schriften des Eunomius zu benutzen, welche *Cave* Histor. literar. Vol. I. p. 220. und *Fabricii* Bibl. graec. Vol. VIII. p. 248. der ersten Ausgabe mittheilen. Literärische Nachweisungen findet man außer Walch, Schröckh, Tillemont u. a. besonders in *Fabricii* Biblioth. gr. Vol. IX. p. 207. ed Harl.

Aëtius. Durch die aëtianische Parthei erhielt er im J. 360 das Bisthum von Cyzikus in Mysien, verlor aber diese Stelle bald wieder und lebte damals, als Gregor in Constantinopel wirkte, in ländlicher Zurückgezogenheit nahe bei Chalcedon.[1]) Der Geschichtschreiber Philostorgius, ein Anhänger des Eunomius, rühmt an ihm vorzüglich große Klarheit, Bündigkeit und Kraft der Rede,[2]) verbunden mit würdevoller Anmuth der äußeren Bildung; die Schriftsteller der Gegenparthei beschuldigen ihn der Redseligkeit und sprechen ihm Gelehrsamkeit ab; alle aber stimmen darin überein, daß er ein feiner Dialectiker und gewandter Disputator gewesen; nur daß ihn die Orthodoxen deßhalb nicht rühmen, sondern vielmehr beschuldigen, er habe die Theologie in eine Technologie verwandelt. Dialectische Fertigkeit ging von Eunomius auch auf seine Anhänger über, und die Gewandtheit, die sie hierin besaßen, verleitete sie, überall und zu jeder Zeit Wortstreitigkeiten über religiöse Gegenstände anzufangen, so daß die Eunomianer vorzüglich als diejenigen bezeichnet werden, welche den unseligen Geist der theologischen Disputirsucht in Constantinopel weckten und nährten.

Eunomius unterschied sich von unserem Gregorius in der ganzen Behandlung der Theologie hauptsächlich dadurch, daß er nicht, wie dieser (und die meisten Kirchenlehrer jener Zeit), die platonische Philosophie, sondern die aristotelische zur Auffassung und Begründung der Dogmen anwendete,[3]) und daß seine ganze theologische Methode eine durchaus verständig-dialectische und darum einseitige war, während Gregor die Religion nicht blos als eine Sache des Verstandes, sondern des ganzen inneren Menschen betrachtete und in diesem Sinn auch wissenschaftlich behandelte.[4]) Die einzelnen Streitpuncte, worin

---

1) Theodosius verbannte ihn von Chalcedon nach Galmyris in Mösien, dann nach Cäsarea in Cappadocien; endlich erhielt er die Erlaubniß, auf seinen väterlichen Gütern zu Dacora leben zu dürfen. Philostorg. X. 6.

2) Philostorg. VIII. 18.

3) Dieß geht theils aus seiner theologisch-philosophischen Methode, theils auch daraus hervor, daß sich nach bestimmten Nachrichten der Alten sowohl der Lehrer des Eunomius, Aëtius, als auch sein Schüler Theophronius, durch aristotelische Philosophie gebildet hatten und an dieselbe hielten. Socrat. II. 35. Sozom. VII. 17. Die ganze Parthei oder Schule scheint also im Gegensatz gegen den bei den orthodoxen Kirchenlehrern vorherrschenden Platonismus vorzugsweise dem Aristotelismus gehuldigt zu haben. Aber noch war die Zeit nicht gekommen, wo der Aristotelismus über den Platonismus siegen konnte.

4) Sehr geistvolle Bemerkungen über die Geistesrichtung des Eunomius finden sich in Neanders Chrysostomus Bd. 1. S. 353. Ich erlaube mir,

sich die Ueberzeugungen Gregors und der Eunomianer entgegenstanden, betrafen zuerst die vollkommene Begreiflichkeit des göttlichen Wesens, welche Eunomius und seine Anhänger annahmen, Gregor und die übrigen orthodoxen und platonisirenden Väter leugneten, und sodann das Verhältniß des Sohnes zum Vater, von denen Gregor und alle Orthodoxen lehrten, daß sie ihrem Wesen nach vollkommen gleich, Eunomius und die Seinigen dagegen, daß sie ihrem Wesen nach ungleich [1]) wären. Wir haben es hier zunächst mit dem ersten Streitpunct zu thun.

So wie Eunomius darauf ausging, ausschließlich vermittelst der Denkkraft das Göttliche aufzufassen, so war er auch überzeugt, daß das Göttliche durch den Begriff und durch logische Bestimmungen ganz umfaßt, daß Gott vom menschlichen Geiste vollkommen begriffen werden könnte. Sokrates [2]) berichtet uns Folgendes als wörtliche Aeußerung des Eunomius: „Gott selbst weiß von seinem Wesen nicht mehr als wir; und sein Wesen ist ihm nicht mehr, uns aber minder bekannt; sondern was wir von demselben wissen, das weiß allerdings auch er, und hinwiederum, was er weiß, das findet sich unverändert auch in uns.“ [3]) Wollten wir hierbei auch annehmen, daß eine

---

einiges davon hierher zu setzen: „Eunomius, ein weit merkwürdigerer Mensch, als Arius, bei dem Alles aus einem Stück war, ist obgleich in einzelnen Lehrmeinungen sehr von ihnen verschieden, doch in seiner theologischen Geistesrichtung in mancher Rücksicht den Socinen sehr verwandt; wie bei diesen eine gewisse logische Nüchternheit ohne Tiefe, ein beschränkter blos mit dem Verstande aufgefaßter Supernaturalismus, eine mißverstandene Scheu vor allem Mystischen, die wohl dazu führen konnte, manche tief begründete Lehre des Christenthums zu verwässern und auszuleeren. Zwar war Eunomius (der übrigens wegen seines nicht der Hofluft dienenden uneigennützigen Eifers für das, was er als Wahrheit zu erkennen glaubte, besondere Achtung verdient) in vieler Rücksicht von dem Einflusse des herrschenden Geistes seiner Zeit frei und stand seinem Zeitalter mehr fremd, als Gegner der ascetischen und mystischen Richtung seiner Zeit, insofern er die Entwickelung der Religion im Begriffe über alles Andere erhob. Aber daraus folgt noch nicht, daß die theologische Richtung, welche Eunomius dem herrschenden Geiste der Kirche seiner Zeit entgegenstellte, etwas Höheres und Besseres gewesen sey. Es war ein beschränkter logischer Dogmatismus im Gegensatz gegen den christlichen Platonismus, ein zu fleischlich und äußerlich aufgefaßter Supernaturalismus, welche Richtung, wenn sie die Herrschaft hätte gewinnen können, leicht zu einem beschränkten, das Christenthum seines eigenthümlichen Wesens beraubenden Rationalismus hätte hinführen können.“

1) Von welcher Behauptung sie bekanntlich den Namen Ἀνόμοιοι, Anomöer erhalten hatten. Sie waren die späteren reinen Arianer; nur daß sie den Lehrbegriff noch mehr ausbildeten, und durch Polemik gegen Andersgesinnte befestigten.

2) Hist. eccl. IV. 7.

3) Wenn sich Eunomius wirklich den kühnen Ausspruch erlaubt hat: „Ich kenne Gott so gut als mich selbst“; so ist es auch nicht zu viel,

Behauptung des Eunomius durch falsche Consequenzen übertrieben worden sey, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß er eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes annahm. Die Einwendung der orthodoxen Lehrer, daß die durch die Sünde getrübte und durch Vereinigung mit dem materiellen Körper beschränkte Seele eben deßhalb nicht im Stande sey, die heilige und reingeistige Gottheit vollkommen zu erkennen, suchte Eunomius durch folgende Bemerkung[1]) zu entkräften: „Wenn auch der Geist eines Einzelnen durch schlechte Gesinnung verfinstert ist, und er deßhalb nichts, selbst das nicht, was ihm vor den Füßen liegt oder über dem Haupte schwebt, erkennt, so folgt daraus nicht, daß auch anderen Menschen das Auffinden der Erkenntniß vom Wesen der Dinge unmöglich sey." Ja er setzte eben darein einen Hauptzweck der Erscheinung Christi, daß er die Menschen zur vollkommenen Erkenntniß Gottes habe führen sollen. „Denn, sagt er,[2]) sollte sich wohl der Herr vergeblich die Thüre genannt haben, wenn niemand da wäre, der nun auch zur Erkenntniß und Anschauung des Vaters hindurchginge, vergeblich den Weg, wenn er es denen nicht leicht machte, die zum Vater kommen wollen? Und wie wäre er ein Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete, wenn er das Auge der Seele nicht erhellte zur Erkenntniß seiner selbst und des höchsten Lichtes?" Eine Behauptung, die insofern richtig ist, als durch Jesum und in ihm so viel vom Wesen und Willen Gottes für die Erkenntniß offenbar geworden ist, als der Mensch theoretisch und practisch zu seiner Beseligung bedarf (dieß wurde jedoch von Gregorius nicht geleugnet), aber auch unrichtig, insofern man die Erkenntniß Gottes, wie Eunomius wirklich that, „blos in das Auffassen gewisser metaphysischer Bestimmungen über die Gottheit" setzt.

Die Eunomianer warfen den Orthodoxen vor, sie hätten gar keine Kenntniß von dem Gott, den sie anbeteten, und verdienten nicht

---

was Gregor Orat. XXVII. 2. p. 489. von den Eunomianern sagt: οὐ *πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνεῖσθε λίαν νεανικῶς καὶ γενναίως.* Denn hier ließe sich wohl auch anwenden, was in einem alten Kirchenliede in anderem Sinn von der Seligkeit der Verklärten gesagt ist:

Qui scientem cuncta sciunt,
Quid nescire hi queunt?

Maßten die Eunomianer sich in der That an, den Allwissenden so gut zu kennen, wie sich selbst, so folgte nothwendig, daß sie überhaupt Alles wissen mußten. Die Orthodoxen gaben den Eunomianern wegen ihres übermüthigen Dogmatismus den Spottnamen *οὐρανοβάται* und *μετεωρολέσχαι.* Philostorg. IX. 3. X. 1.

1) Gregor. Nyssen. advers. Eunom. Orat. X. t. II. p. 670. edit. Paris.

2) Gregor. Nyss. eod. loc. p. 671.

einmal den Namen Christen, weil sie selbst zugäben, daß ihnen die göttliche Natur unbekannt sey. Dieß konnten die orthodoxen Lehrer nicht einräumen; denn indem sie leugneten, daß das göttliche Wesen vollkommen begreiflich sey, behaupteten sie damit noch nicht, daß es vollkommen unbegreiflich sey. Gregor [1]) schrieb dem Menschen eine sichere Ueberzeugung davon zu, daß Gott sey, wenn auch keine vollständige Erkenntniß von dem, was er sey; und selbst von der Erkenntniß dessen, was Gott sey, schloß er den Menschen nicht ganz aus, sondern erklärte nur diese Erkenntniß für unvollkommen, das göttliche Wesen nicht erschöpfend, und auf das beschränkt, was Gott selbst dem Menschen von sich mittheilt und offenbart. Bei der Entwickelung seiner Ansicht hierüber geht Gregor von der bekannten Aeußerung Platons aus: [2]) „Gott zu erkennen ist schwer, ihn auszusprechen aber unmöglich"; und fügt nach einigen Bemerkungen über dieses Wort des „heidnischen Theologen" folgendes hinzu: „Mir scheint es, daß Gott auszusprechen [3]) unmöglich sey, ihn zu begreifen, noch unmöglicher, denn was einer erkennt, das kann er auch, obwohl vielleicht nicht ganz auf die angemessene Weise, aussprechen; . . . einen so großen Gegenstand aber mit dem Geiste zu umfassen

---

1) Orat. XXVIII. 5. p. 499.

2) Orat. XXVIII. 4. p. 498.

3) Mit der Lehre, daß Gottes Wesen nicht vollkommen begriffen werden könne, mußte sich ganz folgerecht die Ueberzeugung verbinden, daß es auch durch kein Wort ausgesprochen, durch keinen Namen entsprechend bezeichnet zu werden vermöge. „Das Göttliche ist unnennbar (τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον) . . . So wie niemand je die ganze Luft einathmen kann, so kann auch das Wesen Gottes weder der Geist ganz begreifen, noch ein Wort umfassen." Gregor. Orat. XXX. 17. p. 552. Als die relativ besten Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens nennt Gregor die Worte ὁ ὤν und θεός, giebt aber unter diesen dem Namen ὁ ὤν wieder den Vorzug, theils weil ihn Gott selbst sich beilegt (Exod. III. 14.), theils weil er bezeichnender sey; denn immer sey doch, meint er, der Ausdruck θεός ein abgeleiteter und nur beziehungsweise zu nehmen, wie auch der Name Herr, die Bezeichnung ὁ ὤν dagegen sey ganz selbstständig und komme allein Gott zu. Um die Unselbstständigkeit des Wortes θεός darzuthun, führt Gregor einige Ableitungen desselben an, nämlich von θέειν (laufen, von der ewigen Bewegung) oder von αἴθειν (brennen, weil Gott alles Schlechte verzehrt und selbst ein verzehrendes Feuer, πῦρ καταναλίσκον, in der Schrift genannt wird. Deuteron. IV. 24.). Die Richtigkeit dieser Etymologieen geht uns hier nichts an; der letzteren, so unwahrscheinlich sie seyn mag, stimmen auch Athanasius, Johann von Damascus u. a. bei. S. *Suiceri* Thesaur. eccles. t. 1. p. 1365, wo noch vieles auf die Etymologie von θεός Bezügliche gesammelt ist. Es ist hier der Ort nicht, auf diese Sache einzugehen; wir verweisen auf *Lennep* Etymolog. ling. gr. p. 251. und andere Schriften, welche Creuzer Symbol. 1. p. 170. anführt. Die Hauptstelle Gregors über dieß alles ist Orat. XXX. 17 u. 18. p. 552 u. 553.

(τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν) ist ganz unmöglich, nicht allein für die Geistesträgen und Niedriggesinnten, sondern auch für die höhergesinnten und gottliebenden Männer, ja überhaupt für jede geschaffene Natur, welche dieses (irdische) Dunkel deckt, und diese dichte Hülle des Körpers zur Erkenntniß der Wahrheit nicht hindurchdringen läßt; ja ich weiß nicht, ob nicht vielleicht auch für die höheren und geistigen Naturen, welche, weil Gott näher und von dem ganzen Lichte erleuchtet, vielleicht auch klarer erkennen, und wenn auch nicht vollständig, doch vollkommener und tiefer eindringend (ἐκτυπώτερον) als wir, und zwar die einen wieder mehr oder weniger als die anderen, je nach Maasgabe ihrer Stellung." Was hier am Schlusse nur angedeutet ist, das spricht Gregor in einer anderen Stelle[1]) bestimmter aus, wo er zugleich sehr schön hervorhebt, wie der Mensch bis zu einem gewissen Grad Gott erkenne, und eben dadurch zum Göttlichen hingezogen werde, ohne ihn jedoch bei der Unvollkommenheit dieses Lebens ganz umfassen zu können: „Auch die reinen und seligen Naturen fassen kaum die Herrlichkeit Gottes, den ein Abgrund verhüllt und dunkel verbirgt,[2]) da er ein vollkommen reines und den meisten unzugängliches Licht ist. Er ist im Weltall und ist auch außer demselben; er ist alles Schöne und ist auch über allem Schönen; er erleuchtet den Verstand und ist über die Schnelligkeit und Höhe des denkenden Verstandes erhaben; er entzieht sich immer eben so viel als er begriffen wird, und erhebt eben dadurch, daß er sich entzieht, und, beinahe erfaßt, doch wieder entschlüpft, den, der ihn liebt, zum Höheren." Und in einer anderen Stelle:[3]) „durch das, was an Gott für uns begreiflich ist, zieht er uns zu sich, denn das völlig Unbegreifliche könnte kein Gegenstand der Sehnsucht und des Strebens seyn; insofern er uns aber unbegreiflich ist, erfüllt er uns mit Bewunderung; durch Bewunderung wird die Sehnsucht mehr rege, durch die Sehnsucht das Gemüth gereinigt, durch Reinigung gottähnlicher gemacht, und, wenn dieß

---

1) Orat. II. 76. p. 49.

2) Ps. XVIII. 10—12.

3) Orat. XLV. 3. p. 847. Die Stelle endigt sich so: τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις ἤδη προσομιλῇ. τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος· θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος· καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους. (1 Cor. XIII. 12.) Die letzte Aeußerung scheint sich übrigens auf die vollkommnere Erkenntniß Gottes in jenem Leben zu beziehen. Die ganze Stelle enthält das Wesentliche der Lehre von Gott, wie sich Gregor dieselbe ausgebildet hatte, und ist deßhalb im Griechischen nachzulesen. Fast wörtlich wiederholt findet sich dieselbe Orat. XXXVIII. 7. p. 667.

geschehen ist, geht die Seele mit dem Göttlichen als mit einem ihr Verwandten um."

Die Gründe, womit Gregor den Satz rechtfertigte, daß das göttliche Wesen für den Menschen nicht vollkommen begreiflich sey, sind von ihm mehr gelegentlich angedeutet, als weitläufig ausgeführt. Es sind aber hauptsächlich folgende. Vorerst liegt es nach seiner Ueberzeugung schon im Wesen eines endlichen Geistes, das Unendliche nicht vollkommen umfassen zu können; und das Unendliche würde aufhören, das zu seyn, was es ist, wenn es von dem Endlichen vollständig aufgefaßt und begriffen werden könnte; die Begreiflichkeit wäre ja eine Beschränkung. [1]) Diejenigen, welche das Göttliche vollkommen begreifen zu können meinten, weißt Gregor stets darauf hin, wie mangelhaft und unzulänglich ihre Erkenntniß selbst von geschaffenen und endlichen Dingen sey, wie wenig sie z. B. sich selbst, die Vereinigung ihres Geistes und Körpers ganz verstünden — wie viel weniger also den unendlichen Gottesgeist. [2]) Ferner: der endliche Menschengeist, schon als solcher unfähig, das Unendliche ganz zu umfassen, ist auch noch mit einem materiellen Körper verbunden, welcher wie eine Nebelhülle zwischen uns und dem rein immateriellen Göttlichen liegt, und das Geistesauge hindert, die Strahlen des göttlichen Lichtes in voller Klarheit aufzunehmen. [3]) Mit anderen Worten: Gregor war überzeugt, daß der menschliche Geist, weil mit dem Körper so unzertrennlich vereinigt, eben darum auch bei aller seiner Erkenntniß nothwendig an die Formen sinnlicher Anschauung und Erfahrung gebunden sey, und deßhalb das vollkommen Uebersinnliche (wie die Gottheit) nicht in seinem reinen Wesen zu erkennen vermöge. „Wie es unmöglich ist, daß jemand seinem eigenen Schatten voraneile, oder daß das Auge mit sichtbaren Gegenständen in Verbindung trete, ohne die Dazwischenkunft des Lichtes und der Luft, oder daß Fische außer dem Wasser schwimmen, so unmöglich ist es auch für solche, die im Körper

---

1) Orat. XXVIII. 10. p. 503 . . . *καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν. Ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις.*

2) Orat. XXVIII. 22. p. 512. Sollte der Mensch, fragen Basilius und Gregor von Nyssa, der nicht einmal die Natur einer Ameise vollständig zu erklären vermag, das Wesen Gottes vollkommen begreifen?

3) Orat. XXVIII. 4. p. 498. u. 12. p. 504. „Zwischen uns und Gott steht dieses Dunkel des Körpers (*ὁ σωματικὸς οὗτος γνόφος*) wie einst die Wolke zwischen den Aegyptern und Hebräern; und das ist vielleicht das Dunkel, in welches er sich verbirgt, nämlich unser grobmaterielles Wesen, durch welches nur Einzelne ein wenig hindurchschauen."

leben, ohne alles Körperliche (d. h. frei von aller Einwirkung sinnlicher Anschauungs- und darnach bestimmter Denkformen) ganz rein mit dem Uebersinnlichen in Verbindung zu treten; denn immer wird etwas von dem Unsrigen dazwischen kommen, mag sich der Geist auch so viel wie möglich von dem Sichtbaren trennen, und rein für sich selbst zu dem ihm Verwandten und Unsichtbaren zu erheben versuchen." [1] Endlich betrachtete Gregor auch die Sünde als ein wesentliches Hinderniß vollkommener Gotteserkenntniß. Da er die beiden Grundsätze festhielt, daß nur ein reiner und heiliger Sinn den Allheiligen auffassen könne, und auf der anderen Seite, daß die geistige Natur aller Menschen durch die Sünde getrübt sey, so mußte daraus nothwendig die Folgerung hervorgehen, daß bei allen Menschen keine vollkommene und reine Erkenntniß Gottes möglich sey.

Diese hier bezeichneten Hindernisse fallen indeß nach Gregors Ueberzeugung weg, wenn die Seele von der Sünde gereinigt und, von den Fesseln des materiellen Körpers entbunden, zu einem freieren und unbeschränkteren Daseyn erhoben wird; in dem Leben der Geheiligten nach dem Tode findet vollkommene Gotteserkenntniß Statt, ja die ewige Seligkeit (die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) besteht eben in dieser vollen Erkenntniß und reinen Anschauung Gottes. [2] Dieß spricht Gregor in mehreren Stellen aus; ich begnüge mich hier mit einer einzigen, [3] wo er sagt: „Was Gott seiner Natur und seinem Wesen nach sey, das hat noch nie ein Mensch gefunden und möchte es auch nicht finden. Er wird es aber, wie ich glaube, finden, wenn dieses Gottähnliche und Göttliche, ich meine unseren Geist und unsere Vernunft, sich mit dem ihm Verwandten (mit Gott) vereinigt, und das Bild sich erhebt zum Urbilde, nach welchem es jetzt Verlangen trägt; und das scheint mir ein recht philosophisches Wort: wir werden einst erkennen, wie wir erkannt sind." [4]

Gregor versuchte auch, sich Rechenschaft zu geben, warum die Gottheit dem Menschen in seinen gegenwärtigen Verhältnissen eine unbeschränkte Erkenntniß ihres Wesens versagt habe. [5] Er fand

---

1) Orat. XXVIII. 12. p. 505., womit zu vergleichen §. 13. p. 505. u. §. 21. p. 511.

2) Orat. XX. 12. p. 384.

3) Orat. XXVIII. 17. p. 508. Vergl. Orat. XXXIX. 8. p. 681.

4) 1 Cor. XIII. 12.

5) Orat. XXVIII. 11. 12. p. 503 seqq.

die Ursache davon nicht in einem Neide der Gottheit; in dem heiligguten, alle Geschöpfe mit Liebe umfassenden Wesen Gottes kann kein Neid seyn. Auch kann nicht etwa der Gottheit eine höhere Majestät dadurch zuwachsen, daß die Sterblichen nicht zu ihrer vollen Erkenntniß gelangen können. Vielmehr liegen nach Gregors Ansicht die Gründe davon in den sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur; nämlich: „zuerst, damit nicht das, was leicht erworben wird, eben deßhalb auch leicht wieder vernachlässigt werde. Denn das, was man mit Mühe errungen hat, hält man auch gerne fest, das Leichterworbene aber wirft man leicht von sich, weil man es immer wieder bekommen zu können glaubt. . . . Sodann vielleicht, damit es uns nicht geht, wie dem gefallenen Lucifer, daß wir nämlich, weil wir im Besitz alles Lichtes wären, uns wider den allmächtigen Gott empörten und aus Ueberhebung fielen, den beklagenswerthesten Fall. Zuletzt etwa auch, damit in jenem Leben ein höherer Kampfpreis für ihre Anstrengung und ihr besseres Leben denen zu Theil werde, die sich hier gereinigt und in ausharrender Geduld nach dem Ersehnten gestrebt haben. Deßhalb steht zwischen uns und Gott diese Hülle des materiellen Körpers, wie einst die Wolke zwischen den Aegyptern und Hebräern."

Nach dem Bisherigen wird man schon erwarten, daß die Bestimmungen Gregors über das Wesen Gottes mehr negativer, als positiver Art sind, und wirklich macht er es auch gegen die Eunomianer geltend, daß unsere Erkenntniß von Gott, weil großentheils in negativen Sätzen bestehend, eben darum nicht erschöpfend sey.[1]) Er führt in dieser Beziehung zuerst den Satz aus, daß Gott nichts Körperliches sey, bemerkt aber dabei, daß wir dadurch eben so wenig eine zureichende Erklärung seines Wesens erhielten, als durch die Bestimmungen ungezeugt, anfangslos, unveränderlich, unvergänglich u. dgl. Dieß alles führt uns nicht zur Erkenntniß von Gottes Natur und Wesen; „denn dazu ist es nicht hinreichend zu sagen, was er nicht ist, sondern man muß auch genauer bestimmen, was er ist. Sonst wäre es ja, wie wenn Jemand fragte, wie viel zweimal fünf sey, und man antwortete ihm, es sey weder zwei, noch drei, noch vier, noch fünf, noch zwanzig, noch vierzig, unterließe aber zu sagen, daß es zehn sey. Es ist viel leichter, wenn man weiß, was etwas ist, zu entwickeln, was es nicht ist, als durch Abzug dessen, was es nicht ist,[2]) zu zeigen, was es ist." Das heißt:

1) Orat. XXVIII. 7—10. p. 500 seqq.

2) . . . ἐκ τοῦ ἀνελεῖν ἃ μὴ ἔστιν.

wenn wir vorerst eine positive Kenntniß vom Wesen Gottes hätten, so ergäbe sich daraus die negative von selbst, aber aus lauter negativen Bestimmungen entsteht nie eine positive Erkenntniß.

In Beziehung auf die positiven Vorstellungen, die sich der Menschengeist von Gott bildet, und die z. B. in den Worten Lebensodem (πνεῦμα), Licht, Feuer, Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit, Geist, Vernunft u. s. w. ausgedrückt werden, bemerkt Gregorius, daß sie auch nicht zureichend seyen, um das Göttliche vollständig darzustellen und aufzufassen, weil diesen Vorstellungen entweder, wie den Ausdrücken Licht, Feuer, etwas Sinnliches, oder doch wenigstens, wie den Ausdrücken Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit, etwas anthropomorphistisches beigemischt sey. Alle diese Bezeichnungen sind bildlich und symbolisch, und darum dem göttlichen Wesen nicht ganz angemessen;[1] auch in ein Ganzes zusammengefaßt können sie das nicht ausdrücken was Gott wirklich in der Fülle seines Wesens ist.

Der Hauptsatz, den Gregor als positive Bestimmung über das Wesen Gottes festhält, ist der: daß Gott den Grund des Seyns in sich selbst habe, und daß in ihm zugleich der Grund des Seyns aller übrigen Dinge liege; daß Gott also ein nothwendiges, ewiges und unbedingtes[2] Seyn zukomme, während allen geschaffenen Dingen außer ihm nur ein abgeleitetes, bedingtes und veränderliches Seyn zuzuschreiben sey; weßwegen Gregor auch den Namen ὁ ὤν für den noch am meisten erschöpfenden zur Bezeichnung des göttlichen Wesens erklärt.[3] „Gott war immer und ist und wird seyn; oder vielmehr er ist immer; denn das war und wird seyn sind Zeitbestimmungen nach unserem Verhältniß und für die veränderliche Natur; Gott aber ist der Ewigseyende und so nennt er sich selbst, da er sich dem Moses auf dem Berge offenbart;[4] denn er faßt in sich zusammen alles Seyn, ohne Anfang, ohne Ende, wie ein unendliches und grenzenloses Meer des Seyns, übersteigend alle Begriffe der Zeit und der Natur.“ Und in einer anderen

---

1) Orat. XXVIII. 13. p. 505. Indeß verwirft doch Gregor diese Ausdrücke nicht, und gebraucht besonders gerne das Bild des Lichtes zur Bezeichnung des göttlichen Wesens. Orat. XXXII. 15. p. 589. u. a. St.

2) Die negative Seite des Satzes, daß Gott den Grund des Seyns in sich selbst habe, nämlich die Behauptung, daß der Grund seines Seyns nicht in einem anderen Wesen liege, daß Gott also ohne Princip und Anfang (ἀναίτιος καὶ ἄναρχος) sey, spricht Gregor auch mehrmals aus. Orat. XXX. 2. p. 540. XXXVIII. 8. p. 667.

3) Orat. XXX. 18. p. 553.

4) Exod. III. 13.

Stelle: „Gott ist der Schönste und Erhabenste unter allem, was existirt, wenn es nicht vielleicht einem zusagt, ihn über alles Wesen hinauszusetzen, oder das Seyn ganz in ihn zu setzen, von dem ja auch die übrigen Wesen ihr Seyn haben." Wenn nun Gregor in diesen Sätzen, obwohl er sich auf das alte Testament beruft, doch im Grunde der platonischen Philosophie folgt, so führt er anderwärts den Plato auch ausdrücklich an, indem er von ihm jene schöne Vergleichung entlehnt, welche die Gottheit unter dem Bild der Sonne als den Urgrund alles Seyns in der sinnlichen, vornehmlich aber in der geistigen Welt darstellt. [1])

Unter den göttlichen Eigenschaften liebt Gregor außer Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit besonders seine väterliche Liebe, die innere Harmonie seines Wesens, und seine über alles Böse vollkommen erhabene Heiligkeit hervorzuheben. Wir führen für jede dieser Eigenschaften eine Stelle an. Erstlich: [2]) „Wenn uns jemand fragte, was wir eigentlich anbeten, so könnten wir unbedenklich sagen, die Liebe; denn unser Gott ist, selbst nach einem Ausspruch des heiligen Geistes, [3]) die Liebe, und freut sich dieses Namens mehr als aller anderen." Sodann: [4]) „In der Gottheit kann kein Gegensatz seyn, woraus eine Auflösung ihres Wesens hervorgehen würde; vielmehr ist die Gottheit mit sich selbst sowohl, als mit anderen Wesen in so vollkommener Uebereinstimmung, daß sich Gott vorzüglich der hierauf sich beziehenden Namen erfreut, denn er wird der Friede und die Liebe genannt." Endlich in Beziehung auf Gottes Heiligkeit: [5]) „Das Göttliche ist ganz und gar schuldlos an allem Bösen, da es seiner Natur nach gut ist, und die Ursache des Bösen in dem liegt, der es erwählt."

Die genauesten Bestimmungen über das göttliche Wesen giebt Gregor bei Ausführung der Trinitätslehre, die wir nun zunächst zum Gegenstand der Betrachtung machen. Sonderbar ist es hierbei, daß Gregor, der den Satz vertheidigte, daß die Gottheit für den Menschen nicht vollkommen begreiflich sey, auf der anderen Seite bei Entwickelung der Trinitätslehre in die Erkenntniß der innersten Tiefen des göttlichen Wesens einzudringen zweifel-

---

1) Plato de republ. Lib. IV. Greg. Orat. XXVIII. 30. p. 520. XL. 5. p. 693. XXI. 1. p. 386.

2) Orat. XXII. 4. p. 416. u. XI. 7. p. 246.

3) 1 Joh. IV. 16.

4) Orat. VI. 12. p. 187.

5) Orat. IV. 47. p. 98. Vergl. Jacob. 1. 13. 14.

los gewiß war. Dieser Widerspruch des Grundsatzes und der Ausübung (den wir bei Gregor in einigen Beziehungen finden) würde sich dann auflösen, wenn das, was Gregor über die Trinität vorträgt, wirklich so in der christlichen Offenbarung vollständig enthalten wäre; und allerdings glaubte Gregor davon überzeugt seyn zu dürfen; allein dem unbefangenen Betrachter wird es nicht entgehen können, daß Gregor in dieser Lehre manches als entschiedenen Glaubenssatz vorträgt, worüber wir in den heil. Urkunden keine Bestimmungen finden, und Ausdrücke für wesentlich und nothwendig erklärt, die wir bei Jesus und den Aposteln vergeblich suchen.

II. Trinitätslehre.

Es ist schon mehrmals gesagt worden, daß Gregorius eigentlich sein ganzes Leben vorzugsweise der Ausbildung und Vertheidigung dieser Lehre widmete, und daß er fast in jedem seiner Vorträge auf sie zurückkommt. Er hielt sie, den damaligen Verhältnissen gemäß, für die eigentliche Grundlehre des Christenthums. Und zwar zeichnet er diese Lehre nicht blos unter den Glaubenssätzen, deren gründliche Kenntniß dem Theologen nothwendig ist, als ganz besonders wichtig aus,[1]) sondern auch als populäres Dogma angesehen, legt er, freilich hierin nicht ganz consequent, den höchsten Werth auf ihre Begründung und allgemeine Verbreitung. Viele Stellen sprechen Gregors lebendige Begeisterung für die Trinitätslehre aus. Nur eine mag hier stehen. Der Redner preißt alle freien und muthvollen Bekenner jenes Glaubenssatzes glücklich und fährt fort: [2]) „O! daß wir doch bis zu unserem letzten Lebenshauche mit vieler Zuversicht bekennen möchten das herrliche Vermächtniß der heiligen Väter, die Christo näher standen, und des ersten [3]) Glaubens —

1) Orat. II. 36. p. 29.

2) Orat. XI. 6. p. 246.

3) Man sieht aus dieser Stelle zugleich, daß Gregorius überzeugt war, die Trinitätslehre, die er vertheidigte, sey so alt als das Christenthum, und sie sey namentlich auch von den früheren Kirchenlehrern vorgetragen worden. Schwerlich hätte Gregor die in jener Zeit fast unmögliche Unbefangenheit gehabt, das Unhaltbare dieser Ansicht wirklich anzuerkennen, wenn er auch die Schriften der älteren Väter hinlänglich studirt gehabt hätte, um sich von dieser Unhaltbarkeit überzeugen zu können.

das Bekenntniß, das wir mit der Muttermilch eingesogen, das wir zuerst ausgesprochen haben, und mit welchem wir auch zuletzt von dannen scheiden wollen, indem wir, wenn auch nichts anderes, doch Frömmigkeit von hier mitnehmen."

Dabei übersah Gregorius die Schwierigkeiten, welche der Entwickelung und dem Vortrag dieser Lehre besonders im Volksunterricht entgegenstanden, nicht. Denn abgesehen davon, daß nach seiner Ueberzeugung kein Mensch das innere Verhältniß des göttlichen Wesens ganz zu ergründen vermöge, daß es nur durch Unterstützung des heiligen Geistes gelingen könne, in die Tiefen der Gottheit einzudringen, und daß es nur einem gereinigten Gemüthe gegeben sey, Gott den reinen und heiligen zu erkennen, abgesehen von dem Allem, konnte er es sich nicht verbergen, welchen Schwierigkeiten der Vortrag eines so geheimnißvollen Dogmas vor einer an Fassungskraft so verschiedenen Versammlung unterliegen müsse. „Es ist schwer, sagt er[1]) deßhalb, besonders vor einer gemischten Menge von so hohen Dingen zu reden, und bei Menschen von so verschiedenem Alter und so verschiedener Beschaffenheit, wie bei einem vielbesaiteten Instrumente, welches auch auf verschiedene Art geschlagen werden muß, gerade das Wort zu finden, das Alle zu ergreifen und mit dem Licht der Erkenntniß zu durchdringen vermag." Gregor gesteht, daß das Wesen der Trinität weder ganz begriffen, noch in vollkommen angemessenen Ausdrücken und Bildern[2]) dargestellt werden könne, und erklärt es deßwegen für besser, sich einfach an die Worte des Glaubens zu halten.[3]) „So schien es mir also zuletzt am besten zu seyn, die Bilder und Schatten als trügerisch und von der Wahrheit abführend fahren zu lassen, und dafür fest an dem frommen Sinn zu halten, bei wenigen Ausdrücken stehen zu bleiben, und unter der Führung des heiligen Geistes die Erleuchtung, die ich von dorther empfangen, als die beste Begleitung und Unterstützung bis ans Ende zu bewahren; auf diese Weise durch die Welt mich hindurchzukämpfen und auch andere nach Kräften dahin zu bringen, den Vater, Sohn und heiligen Geist als eine Gottheit und Kraft anzubeten." Obwohl nun Gregor sich überall bestrebt, das Dogma von der Dreieinheit so einfach als möglich zu entwickeln, und selbst irgendwo sagt, er spreche darüber nicht nach Weise des Aristoteles, sondern einfältiger

1) Orat. II. 39. p. 31.

2) Eine ganze Reihe solcher Bilder, die das Wesen der Dreieinheit darzustellen suchen, ohne es zu erschöpfen, beurtheilt Gregor Orat. XXXI. 31. 32. p. 576 u. 577.

3) Orat. XXXI. 33. p. 577.

Fischer [ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς [1])], so muß man doch gestehen, daß seine Vorträge, wenn sie sich zu diesem Puncte hinwenden, großentheils die Fassungskraft des Volkes übersteigen, und mit ihren dialectischen Beweisen mehr auf philosophisch oder wenigstens wissenschaftlich gebildete Zuhörer berechnet sind.

Die orthodoxe Trinitätslehre ist nach Gregors Ueberzeugung die characteristische Grundlehre des Christenthums im Gegensatz gegen andere Religionen und gegen alle häretischen Meinungen. In ersterer Beziehung steht sie dem Heidenthum und Judenthum gegenüber, dem heidnischen Polytheismus nämlich durch den bestimmt ausgesprochenen Satz von der Einheit Gottes, dem beschränkten jüdischen Monotheismus durch die Lehre von einer Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen; so daß sie also einen Mittelweg zwischen Heidenthum und Judenthum einschlägt, aber doch beide streng vermeidet, indem sie ein drittes Höheres giebt. In letzterer Beziehung ist sie besonders dem Sabellianismus und Arianismus entgegengesetzt, dem ersten durch die Behauptung der selbstständigen Existenz der drei Personen in der Gottheit, dem zweiten durch die Annahme der vollkommenen Wesensgleichheit eben dieser Personen.

Was nun den Gegensatz der Trinitätslehre gegen den heidnischen Polytheismus betrifft, so werden wir ihn besonders da von Gregorius nachgewiesen finden, wo er von der absoluten Einheit Gottes, die durch das Dogma von der Trinität nicht im mindesten verletzt werden soll, spricht. Der Unterschied des Christenthums vom Judenthum in dieser Beziehung ist aber von Gregor besonders in folgender Stelle [2]) bemerklich gemacht: „Die Lehre ist ganz kurz. Erinnere dich an dein Taufbekenntniß. Worauf bist du getauft worden? Auf den Vater? schön. Aber das ist noch jüdisch. Auf den Sohn? schön. Das ist nicht mehr jüdisch, aber noch nicht vollkommen. Auf den heiligen Geist? Vortrefflich. Nun ist es vollendet. Aber so schlechthin auf diese drei, oder giebt es für sie auch einen gemeinsamen Namen? Ja wohl. Welcher ist es? Offenbar der Name Gottes." Den Arianismus, weil er allein dem ungezeugten Vater vollkommene Gottheit zuschreibe, bezeichnet Gregorius als einen erneuerten Judaismus (καινὸν Ἰουδαϊσμόν). [3])

Die häretischen Meinungen, welche durch die orthodoxe Trinitätslehre vermieden werden sollen, sind vorzüglich a) der,

---

1) Orat. XXIII. 12. p. 433.
2) Orat. XXXIII. 17. p. 615. und in mehreren anderen Stellen.
3) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

den realen Unterschied des Vaters, Sohnes und Geistes in der einen Gottheit mißkennende Sabellianismus; b) der, die wesentliche Gleichheit dieser drei Personen zerstörende Arianismus und c) der übertriebene, und durch falsche Unterscheidung der drei Personen Dreigötterei herbeiführende Orthodoxismus, die Hyperorthodoxie. Dem ersten stellt die richtig verstandene orthodoxe Ansicht die Lehre von dem Unterschiede und selbstständigen Bestehen der drei Personen, dem zweiten die Lehre von der Homousie, dem dritten die Lehre von einer bei dem Unterschiede der Personen bestehenden Monarchie, oder Einheit des Wesens und der Macht entgegen.

Hierüber erklärt sich Gregor besonders in folgender Stelle: [1] „Da es jetzt drei Krankheiten giebt in Beziehung auf die Lehre von Gott, nämlich Atheismus, Judaismus und Polytheismus, deren erstere Sabellius [2] der Libyer repräsentirt, die andere Arius der Alexandriner, die dritte einige übertriebene Orthodoxe unter uns (*τινὲς τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων*): was ist meine Ueberzeugung? Das Schädliche von diesen dreien zu meiden, und in den Grenzen der Frömmigkeit zu bleiben — und (a) weder zu dem Atheismus des Sabellius durch diese neue Art, (das göttliche Wesen) aufzulösen oder zusammenzusetzen, überzugehen, so daß ich entweder annähme, ebensowohl, eines sey das Ganze, als jedes sey nichts, denn das, was ist, hört auf zu seyn, wenn es ins Andere übergeht und überfließt, oder daß ich mir widersinnig genug einen zusammengesetzten Gott, wie die mythischen Wesen (z. B. Centaur, Chimäre oder dergl.), bildete, [3] — noch (b) die

---

1) Orat. II. 37. p. 29 u. 30.

2) Es ist für den Verständigen nicht nöthig zu bemerken, mit welchem Unrecht Gregorius den Sabellius der *ἀθεΐα* beschuldigt; besonders wenn Atheismus nach der heutigen Bedeutung genommen wird. Indeß scheint Gregor in Beziehung auf den Sabellius das Wort nicht in diesem strengen Sinn genommen zu haben, sondern vielleicht so: daß durch die Lehre des Sabellius alles Feste und Bestehende im Wesen der Gottheit aufgelöst würde.

3) Der ganze Satz ist dunkel. Er heißt so: *καὶ μήτε πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα, ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους· φεύγει γὰρ εἶναι ὅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα· ἢ σύνθετόν τινα καὶ ἄτοπον ἡμῖν θεὸν, ὥσπερ τὰ μυθώδη τῶν ζώων σκιαγραφοῦντας καὶ ἀναπλάττοντας.* Die Meinung Gregors mit diesen Worten scheint mir folgende zu seyn: Sabellius nahm drei *πρόσωπα* an, insofern die eine Gottheit auf dreifache Weise sich uns wirksam offenbart, und auf dreifache Weise von uns aufgefaßt wird, er leugnete aber drei Hypostasen, als selbstständig existirende Personen in der einen Gottheit. Nun sagt Gregor: durch diese Lehre wird das innere Wesen der Gottheit aufgelöst oder zusammengesetzt. Es wird aufgelöst, indem man ebensowohl

Naturen zu trennen nach der Lehre des Arius, die man mit Recht Wahnsinn nennt, und uns wieder auf die jüdische Armuth einschränken zu lassen, und einen Neid in die göttliche Natur einzuführen, indem wir allein dem Ungezeugten Gottheit zuschrieben, gleichsam aus Furcht, Gott möchte uns zerstört werden, wenn er der Vater eines wahren und ihm seinem Wesen nach an Würde gleichen Sohnes ist — noch auch (c), indem wir drei Grundwesen sich entgegen setzten oder zusammen setzten, eine heidnische Vielherrschaft zurückzuführen, der wir ja entgangen sind." [1])

Auf ähnliche Art spricht sich Gregorius noch mehrmals aus. Er bezeichnet auch in dieser Beziehung die orthodoxe Lehre als einen glücklichen Mittelweg zwischen einer falschen Art, die Einheit des göttlichen Wesens zu behaupten (bei Sabellius), und einer noch schlimmeren Trennung desselben (bei Arius — *καὶ τὴν φαύλην συναίρεσιν παραιτούμενοι, καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν*). Er behauptet, Sabellius sey aus Furcht vor dem Polytheismus dahin gekommen, nur eine Hypostase in der Gottheit anzunehmen, und habe Vater, Sohn und Geist nur als leere Namen stehen lassen; Arius aber habe drei ungleiche, unter sich verschiedene Wesenheiten in die Gottheit eingeführt, und so die Einheit des göttlichen Wesens zerrissen; beides müsse man vermeiden, und sowohl einen Gott, als drei Personen bekennen, jede mit ihrer Eigenthümlichkeit (*ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος*). [2])

Dieß führt uns auf die positive Lehre des Gregorius, die wir in zweifacher Beziehung betrachten werden, insofern er nämlich seine Ueberzeugung A. über die Trinität im Allgemeinen, B. über jede der drei Hypostasen ausspricht.

---

sagen kann, eines (eine der drei Personen) ist das Ganze, die ganze Gottheit, welche nur auf dreifache Art wirkt, also jedes der drei Prosopen ist nichts, weil es nichts für sich Bestehendes, nichts Selbstständiges ist, denn demjenigen kann doch kein wahres Seyn zugeschrieben werden, welches in das Andere überfließt, und nicht auch persönlich für sich existirt. Oder das Wesen der Gottheit wird als ein Zusammengesetztes gedacht, insofern die Prosopen oder Wirkungsarten nicht in einander übergehen, sondern für sich bestehen, und mithin verschiedene und getrennte Theile und Aeußerungen desselben Wesens sind. — Die Richtigkeit dieser Einwendung lassen wir dahin gestellt seyn.

1) *μήτε τρεῖς ἀρχὰς ἀλλήλαις ἀντιπεξάγοντας ἢ συντάσσοντας πολυαρχίαν εἰσάγειν ἑλληνικὴν, ἣν πεφεύγαμεν.*

2) Orat. XX. 6. p. 379.

A. Allgemeine Trinitätslehre.

Fassen wir Gregors Ueberzeugung im Ganzen zusammen, so läßt sie sich wohl am einfachsten in folgenden Sätzen aussprechen: „Es ist ein Gott, in ihm sind drei Personen ... Vater, Sohn und heiliger Geist. Diese drei haben etwas Gemeinsames, vermöge dessen sie ein Wesen und eine Gottheit sind; sie haben aber auch (jeder) etwas Eigenthümliches, oder verschiedene Eigenschaften (ἰδιότης oder ἰδιότητες), vermöge deren sie verschiedene Personen sind. Sie sind in ihrer wesentlichen Einheit persönlich verschieden, und in ihrer persönlichen Verschiedenheit wesentlich eins." Diese Sätze müssen nun nach Gregors Sinn und Ausdruck erörtert und begründet werden; sie zerfallen in folgende Behauptungen:

1. Es ist ein Gott oder eine Gottheit. Die Einheit Gottes wird im wahren und strengen Sinne behauptet, und zwar beruht sie auf der Einheit des Wesens, des Willens und der Macht. „Es ist ein Gott in den dreien" (εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισί),[1] sagt Gregorius; und in einer anderen Stelle:[2] „Sowohl das Principlose (der Vater), als das Princip (nämlich der Weltschöpfung d. h. der Sohn), als das, was mit dem Princip ist (der h. Geist), ist ein Gott (ἄναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς θεός)." Doch es ist nicht nöthig, viele Stellen anzuführen. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Gregorius, so wie alle Vertheidiger der Trinitätslehre dem heidnischen Polytheismus gegenüber die Lehre von der Einheit Gottes aufs strengste festhielten. Aber es konnte sich doch nicht fehlen, daß ihnen nicht, da sie die Gottheit und Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes behaupteten, von ihren Gegnern der Vorwurf gemacht wurde, sie führten drei Götter ein, und zerstörten damit eine Grundlehre des Christenthums. Dieser Vorwurf wurde gerade in den Zeiten Gregors, wie er selbst bemerkt, aufs Neue häufig gehört. Er erklärt sich daher auch ganz ausführlich darüber:[3] „Wenn Gott und Gott und Gott ist, sagen sie, sind dann nicht drei Götter? Und verehren wir nicht eine göttliche Vielherrschaft? — Wer spricht so? Die, welche es auf den höheren Grad treiben mit der Gottlosigkeit (Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittleren

1) Orat. XXXIV. 9. p. 624.

2) Orat. XLII. 15. p. 758.

3) Orat. XXXI. 13. 14. 15. p. 564 seqq.

Stufe stehen, ich meine diejenigen, welche noch eine bessere Ueberzeugung vom Sohne haben (Macedonianer)? Den letzteren sage ich: was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seyd? Findet bei euch nicht Zweigötterei Statt? Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidigt, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen. Aber wie vertheidigen wir uns nun gemeinschaftlich gegen Beide (Arianer und Eunomianer)? Wir bekennen einen Gott, denn es ist eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, so werden doch auf Eines die zurückgeführt, die aus ihm (dem Einen) den Ursprung haben (*ἡμῖν εἷς θεὸς, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται*). Denn keineswegs ist das eine mehr, das andere weniger Gott, das eine früher, das andere später; auch ist kein Unterschied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet überhaupt hier nichts Statt, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern ungetheilt ist in den getheilten (d. h. in den verschiedenen Personen) die Gottheit (*ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*) und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen, eine Mischung des Lichtes. Wenn wir also auf die Gottheit sehen, und auf die erste Ursache, und auf die Alleinherrschaft (*τὴν μοναρχίαν*), so ist es Eines, was wir anschauen. Wenn wir aber auf das sehen, worin die Gottheit besteht (*πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης*), und was aus der ersten Ursache zeitlos und mit gleicher Würde begabt hervorgeht, so sind es drei, die wir anbeten." [1]) Gregorius will also sagen: Vater, Sohn und Geist sind als Gottwesen nicht im mindesten verschieden; sie haben alle Eigenschaften des göttlichen Wesens gemeinsam, sind gleich ewig, gleich mächtig, gleicher Würde theilhaftig, sie haben nur einen Willen. Das, was also die Gottheit ausmacht, ist in den dreien Eines und dasselbe; und darum ist nur ein Gott. Obwohl in der einen Gottheit eine Dreiheit der Personen anerkannt und angebetet wird, so sind es darum nicht drei Götter, denn ihr Unterschied beruht nicht auf einer Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, welche allen dreien gemeinsam sind, sondern der persönlichen Eigenschaften, welche eben bewirken, daß der Vater Vater, der Sohn Sohn und der Geist Geist ist; und diese drei, obwohl persönlich unterschieden,

---

1) *ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν, καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν μοναρχίαν, ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα, καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.*

werden auf eine Grundursache, die *πρώτη αἰτία* oder *τὸ αἴτιον*, zurückgeführt, in welcher und durch welche sie ihr Bestehen haben; sie haben also ein gemeinsames Princip, ein gemeinsames Wesen, eine gemeinsame Macht, sind folglich ein Gott.[1])

Aber nun konnte man noch einwenden: ist denn nicht nach dieser Lehre der Begriff Gott oder Gottheit ein Gattungsbegriff, eine allgemeine Idee, unter welche die drei Personen, Vater, Sohn und Geist, in Gedanken zusammengefaßt werden, ohne daß sie in der That eins sind? wie z. B. der Gattungsbegriff der Menschheit, unter welche die Individuen Petrus, Paulus ꝛc. subsumirt werden, ohne daß bei ihnen eine reale Einheit und eine solche Wesensgleichheit Statt findet, wie sie bei den göttlichen Personen gedacht werden muß. Auch hierauf antwortet Gregor:[2]) „Wie aber? läßt er sich selbst einwenden — haben nicht auch die Heiden eine Gottheit, wie die denkenderen Weisen unter ihnen wohl eingesehen haben, und giebt es nicht auch eine Menschheit, das ganze Geschlecht nämlich? Und doch haben sie auch viele Götter und nicht einen, so wie es auch viele Menschen giebt? Aber dabei, erwiedert Gregorius, begründet das Gemeinsame eine Einheit, die blos durch den Gedanken ange-

---

1) Gregorius lehrt in der Gottheit nur eine Einheit des Wesens, Willens und der Macht, keineswegs aber eine Einheit der Zahl, welche er vielmehr leugnet. Vater, Sohn und Geist sind nach seiner Ueberzeugung eins, insofern sie auf gleiche Weise an der einen und untheilbaren Gottheit Theil nehmen, keineswegs aber so, daß sie der Zahl nach eins wären; sie sind der Zahl nach drei (er will nicht das Widersinnige behaupten, daß eins auch drei seyn könnte). Dieß spricht er mehrmals aus, unter andern Orat. XXXIII. 16. p. 614. . . . *μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι — ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι.* Orat. XXXI. 31. p. 576. will Gregor das Bild von einem Urquell, Sprudel und Fluß, die obwohl drei doch auch eins wären, auf die Trinität auch deßhalb nicht anwenden: *μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται.* Die weitläufigsten Bemerkungen aber findet man hierüber Orat. XXXI. 16—19. p. 566 seqq. Endlich Orat. XXIX. 2. p. 524. . . . *ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι.* Indeß obwohl Gregor drei der Zahl nach getrennte, aber in eine untrennbare Gottheit vereinigte göttliche Subjecte annahm, so ist doch der Vorwurf Le Clercs nicht ganz gerecht, daß Gregor, wollte er ehrlich und unumwunden sprechen, eigentlich so hätte sagen müssen: „Oui, il est vrai nous adorons *trois Dieux*, puisque nous reconnoissons qu'il y a trois esprits éternels, dont *les essences* sont distinctes; mais ces Dieux sont parfaitement égaux, et aussi parfaitement unis que des êtres distincts le peuvent être, aiant les mêmes pensées et les mêmes volontez; ce qui fait, que nous disons ordinairement, que nous ne reconnoissons qu'un Dieu." etc. Biblioth. universelle t. XVIII. p. 102 seqq. Es war ja kein Satz, den Gregor eifriger bestritt, als der, daß es drei unterschiedene göttliche Wesen gebe. Vergl. über diesen Punct Schröckhs Kirchengesch. Th. 13. S. 381 ff.

2) Orat. XXXI. 15. p. 565.

schaut und aufgefaßt wird[1]) (dabei wird das Gemeinsame blos als ein Begriff aufgefaßt). Die Einzelwesen aber sind unter sich der Zeit, den Affecten und der Kraft nach sehr verschieden; denn wir sind nicht blos zusammengesetzt, sondern auch entgegengesetzt, sowohl anderen, als uns selbst, da wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieselben bleiben, geschweige denn das ganze Leben hindurch, sondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen sind." So ist also der Begriff Gottheit in gewissem Sinne ein Gattungsbegriff, insofern er auf die drei Personen, Vater, Sohn und Geist angewendet wird; er ist aber auch kein Gattungsbegriff, wenn man dieses Wort so versteht, wie es bei geschaffenen Dingen genommen werden muß. Denn bei geschaffnen Dingen werden auch diejenigen Individuen unter einen allgemeinen Begriff zusammengefaßt, die unter sich in vielen Beziehungen (physischen und geistigen, zeitlichen und räumlichen) sehr verschieden sind, und zwar werden sie nur im Denken zusammengefaßt, ohne daß sie in der That eines sind (denn die Menschheit ist etwas blos Gedachtes, in der That giebt es blos Menschen). In der Gottheit aber sind die drei Personen (göttlichen Individuen) nicht blos dem Begriffe nach, sondern in der That eines, und diese Einheit ist nicht blos eine relative, sondern eine absolute, indem das göttliche Wesen in allen drei Personen vollkommen ist, und in allen auf eine vollkommen gleiche Weise. In diesem Sinn wird also von Gregorius und den Vertheidigern der orthodoxen Trinitätslehre die Einheit Gottes behauptet.

2. In diesem einen göttlichen Wesen ist aber auch eine wahre Dreiheit, Vater, Sohn und Geist. Insofern Vater, Sohn und Geist, jeder etwas Eigenthümliches hat, und für sich selbst besteht, kommt ihm Persönlichkeit zu. Es ist ein Dreiheit der Personen bei der Einheit des Wesens. Eben so wenig als die Einheit eine blos gedachte ist, eben so wenig ist es auch die

1) Griechisch: *ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν* — d. h. mit anderen Worten, es ist keine reale, sondern eine blos gedachte Einheit. Elias Cretensis macht zu dieser Stelle die Bemerkung: Aliud est, *re* quidquam considerari, aliud ratione et *cogitatione*. Atque in omnibus quidem rebus creatis, personarum divisio *re* consideratur. Communitas autem et conjunctio et unitas considerantur ratione duntaxat et *cogitatione* . . . At in Trinitate contrario modo res se habet. Nam in ea, quod est commune, *re* consideratur, propter coaeternitatem et identitatem essentiae, propter etiam efficacitatis, voluntatis et sententiae conspirationem, et potentiae identitatem. Quod vero in eadem discrimen habet, id *cogitatione* intelligitur. Nam Deum unum agnoscimus, atque in solis proprietatibus Paternitatis, Filiationis et Processionis discrimen intelligimus etc.

Dreiheit; vielmehr ist dadurch ein realer Unterschied in die Gottheit gesetzt, jedoch keineswegs eine Verschiedenheit des Wesens, sondern nur ein Unterschied der Personen. „Gott ist eines, sagt Gregorius, [1]) insofern wir auf das Wesen sehen, und auf die Ungetheiltheit der Anbetung; es sind aber auch drei nach den Personen" Ferner: [2]) „Wir beten den Vater, den Sohn, den heiligen Geist an als eine Gottheit; Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den heiligen Geist, eine Natur in drei verschiedenen Personen (ἐν τρισὶν ἰδιότησι), welche geistig und vollkommen sind, für sich selbst bestehen (καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις), der Zahl nach unterschieden, der Gottheit nach nicht unterschieden sind." Sodann: [3]) „Die Dreiheit ist in Wahrheit eine Dreiheit, meine Brüder, eine Dreiheit, nicht als eine Zusammenzählung ungleicher Dinge (denn was hinderte uns sonst, auch eine Zehnheit, Hundertheit [4]) u. s. w. anzunehmen?), sondern ein Zusammenfassen gleicher und gleichwürdiger." [5])

Jede dieser drei Personen, Vater, Sohn und Geist, ist im vollkommenen Verstande Gott. „Wir erkennen, sagt Gregor, [6]) jede dieser drei Personen als Gott, wenn sie für sich allein betrachtet wird, und unsere Vernunft das trennt, was an und für sich untrennbar ist; wir erkennen aber auch die drei als Gott, wenn sie zusammen angeschaut werden vermöge der Einheit ihres Willens und ihrer Natur." [7]) Ueberall werden dem Sohne und dem heil. Geiste von Gregor dieselben Eigenschaften des einen göttlichen Wesens zugeschrieben, wie dem Vater. Die Stellen, worin noch besonders dem Sohne und Geiste die vollkommene Gottheit vindicirt wird, lernen wir später zum Theil kennen.

---

1) Orat. XLII. 16. p. 759.

2) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

3) Orat. XXIII. 10. p. 431.

4) Gerade die Dreiheit scheint auch Gregor wichtig und bedeutungsvoll gewesen zu seyn: μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Orat. XXIX. 2. p. 524. Obwohl wir über die Nothwendigkeit einer göttlichen Dreizahl weiter keine Bemerkungen bei ihm finden.

5) οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις — ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἑνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἡνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐώσης σχεδασθῆναι ἀριθμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα.

6) Orat. XXXIII. 11. p. 432.

7) θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· θεὸν τὰ τρία, μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.

3. Es ist also in der Dreieinheit etwas Gemeinsames, vermöge dessen sie wahre Einheit, und etwas Unterscheidendes, vermöge dessen sie wahre Dreiheit ist. a. Das den dreien, Vater, Sohn und Geist, Gemeinsame ist das göttliche Wesen, die göttliche Natur, mit einem Worte die Gottheit; es wird bei Gregor durch die Ausdrücke *οὐσία*, *φύσις* und *θεότης* bezeichnet. Dieß finden wir in unzähligen Stellen; nur eine mag hier stehen:[1] „So wird nach meiner Meinung die Einheit Gottes bewahrt, indem auf eine Grundursache (*εἰς ἓν αἴτιον*) sowohl der Sohn als der Geist zurückgeführt, jedoch nicht zusammengesetzt oder vermischt werden; die Einheit wird ferner bewahrt vermöge des einen und selben Willens oder, daß ich so sage, Bewegens der Gottheit und vermöge der Gleichheit des Wesens.[2] Es sind aber auch drei Personen, jedoch so daß kein Zusammenschmelzen oder Auflösen oder Vermischen dabei gedacht wird, damit nicht das Ganze aufgelöst werde durch solche, welche auf die Einheit einen höheren Werth legen, als recht ist.“[3]

Schon in dieser Stelle ist es ausgesprochen und in anderen wird es noch weiter ausgeführt, daß das Gemeinsame des Vaters, Sohnes und Geistes auch darin liegt, daß die beiden letzteren auf einen obersten Urgrund (*αἴτιον*, *πρώτη αἰτία* oder *ἀρχή*), nämlich auf den Vater zurückgeführt werden. Im Vater haben Sohn und Geist den Ursprung ihres Wesens, aber so daß ihr Wesen dem des Vaters vollkommen gleich ist, und daß der vom Vater Erzeugte (der Sohn) und der von ihm Ausgegangene oder Ausgehende (der Geist) wesentlich in keiner Beziehung vom Vater verschieden ist. „Indem ich einen über die Zeit erhabenen, untrennbaren, unbeschränkten Urgrund der Gottheit einführe (*θεότητος ἀρχὴν ἄχρονον, καὶ ἀχώριστον, καὶ ἀόριστον*), sagt Gregor,[4] ehre ich sowohl den Urgrund, als das, was aus dem Urgrund hervorgeht; jenen, weil er der Urgrund solcher (göttlicher Personen), diese, weil sie auf solche Weise, und als

---

1) Orat. XX. 7. p. 379.

2) *καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος, ἵνα οὕτως ὀνομάσω κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.*

3) Vorzüglich treffend ist das, was die Monarchie oder Einheit Gottes begründet, auch in der Kürze ausgesprochen Orat. XXIX. 2. p. 523. *μοναρχία δὲ, οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ, πολλὰ καθίστασθαι, ἀλλ᾽ ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως.*

4) Orat. XXIII. 8. p. 430.

solche, und aus einem solchen hervorgegangen, und weder der Zeit, noch der Natur, noch der Würde nach von ihm verschieden sind, indem sie eins sind in ihrem Unterschiede, und unterschieden in ihrer Einheit, wenn dieß auch auffallend klingt, und nicht weniger verehrungswürdig wegen ihres Verhältnisses zu einander, als wenn jedes für sich betrachtet und genommen wird; eine vollkommene Dreiheit aus drei Vollkommenen." [1]

b. Das Unterscheidende, vermöge dessen eine wahre Dreiheit des Vaters, Sohnes und Geistes in der einen Gottheit ist, liegt in den persönlichen Eigenschaften (*ἰδιότητες*). Diese bezeichnet Gregorius in folgender Stelle: [2] „Die Eigenschaften sind: des Vaters, daß er ohne Princip und Anfang, zugleich aber selbst Princip und Anfang ist und heißt, Princip, als das Ursächliche, als die Quelle, als das ewige Licht; des Sohnes, daß er zwar keineswegs ohne Princip, aber doch das (schöpferische) Princip des Weltalls ist. Wenn ich Princip und Anfang sage, muß man nicht an etwas Zeitliches denken, und keinen Zwischenraum setzen zwischen den Erzeuger und das Erzeugte, noch durch eine schlimme Unterscheidung die Natur (*φύσιν* hier soviel als *οὐσίαν*) derer trennen, die gleich ewig und aufs genaueste verbunden sind. Wenn die Zeit früher gewesen wäre, als der Sohn, so wäre allerdings der Urheber der Zeit, der Vater, zuerst gewesen; aber wie sollte der Schöpfer der Zeiten (*ποιητὴς*

---

1) *ἓν ὄντα διῃρημένως, καὶ διαιρούμενα συνημμένως, εἰ καὶ παράδοξον τοῦτο εἰπεῖν, οὐχ ἧττον ἐπαινετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, ἢ καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον νοούμενόν τε καὶ λαμβανόμενον· τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν κ. τ. λ.* Noch deutlicher drückt sich Gregor in folgender Stelle aus, die ich, weil Mehreres in derselben nicht wohl zu übersetzen ist, griechisch beifügen will: „*Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεὸς· ἕνωσις δὲ, ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς· οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι, μήτε χρόνου διείργοντος, μήτε θελήματος, μήτε δυνάμεως· ταῦτα γὰρ ἡμᾶς πολλὰ εἶναι πεποίηκεν, αὐτοῦ τε ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸ, καὶ πρὸς τὸ ἕτερον στασιάζοντος· οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον.*" Orat. XLII. 15. p. 758. Indeß fragt es sich allerdings, ob es nicht ein Mangel in der Theorie Gregors ist, daß er Sohn und Geist auf den Vater als ihr gemeinsames Princip zurückführt; dadurch scheint doch immer der Meinung Raum gegeben zu seyn, daß dem Vater auf eine ursprünglichere Weise Gottheit zukomme, als dem Sohn und Geist, deren Gottheit aus ihm abgeleitet wäre. Es sind also nicht alle Spuren der Subordinationstheorie vertilgt, welches, wie ich glaube, nur dann geschehen wäre, wenn Gregor ebensowohl die Hypostase des Vaters, wie die des Sohnes und Geistes, auf die *θεότης*, als ihre *ἀρχή*, ihren gemeinsamen Urgrund zurückgeführt hätte.

2) Orat. XX. 8. p. 380. Die Stelle fängt an: *αἱ δὲ ἰδιότητες, πατρὸς μὲν, καὶ ἀνάρχου καὶ ἀρχῆς ἐπινοουμένου καὶ λεγομένου κ. τ. λ.* Mehrmals kommt der Ausdruck *ἀρχή* in der doppelten Bedeutung von Princip und Anfang vor, welches im Deutschen nicht wohl durch ein Wort zu geben war.

χρόνων Hebr. I, 2.) selbst wieder unter der Zeit stehen? Und wie könnte er Herr von allem (Rom. X. 12.) seyn, wenn die Zeit ihm voranginge und er ihren Bedingungen unterworfen wäre? So ist also der Vater ohne Princip und Anfang, denn er hat das Seyn nicht anderswoher, ja nicht einmal von sich selbst.[1]) Der Sohn aber, wenn du als das Ursächliche desselben den Vater annimmst, ist nicht principlos; denn das Princip des Sohnes ist der Vater als das Ursächliche, wenn du aber an einen Anfang in der Zeit denkst, so ist er anfanglos, denn der Herr der Zeiten fängt nicht an in der Zeit."

Bestimmter noch bezeichnet Gregorius, wie alle griechischen Väter jener Zeit, als die ἰδιότης des Vaters das Ungezeugtseyn (τὸ μὴ γεγενῆσθαι, ἀγεννησία), des Sohnes das Gezeugtseyn (τὸ γεγενῆσθαι, γεννησία), des heiligen Geistes das Ausgehen (τὸ ἐκπορεύεσθαι, ἐκπόρευσις), bemerkt aber dabei ausdrücklich, daß die Verschiedenheit der Personen ihren Grund nicht in einem Mangel der einen oder in einem Vorzug der anderen, sondern blos in ihrem eigenthümlichen gegenseitigen Verhältniß habe.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders folgende Stelle:[2]) „Was ist es, sagen sie, das dem h. Geiste fehlt, um Sohn zu seyn? Denn wenn ihm nichts mangelte, so wäre er auch Sohn. Wir sagen, daß ihm nichts mangele. Denn Gott kann nichts mangeln. Nur der Unterschied der Offenbarung, daß ich mich so ausdrücke, und des gegenseitigen Verhältnisses giebt Grund zu verschiedenen Benennungen.[3]) Dem Sohn mangelt nichts zum Vaterseyn, und das Sohnseyn (υἱότης, die Sohnheit) ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater; ebenso mangelt auch dem Vater nichts zum Sohnseyn; und doch ist der Vater nicht Sohn. Aber das ist durchaus kein Mangel, und eben so wenig eine Unterordnung des Wesens; vielmehr wird dem Vater das Ungezeugtseyn, dem Sohne das Gezeugtseyn, dem h. Geiste das Ausgehen zugeschrieben, damit das Unvermischte der drei Personen festgehalten werde bei der Einheit der Natur und Würde der Gottheit. Der Sohn ist nicht Vater (denn es ist nur ein

---

1) Elias Cretensis macht zu diesen Worten die Bemerkung: Si a se ipso ortus esset, a se ipso quoque separari posset; atque ita unus esset duo, quorum alter *praeextitisset*, alter *postea ortus esset;* aut ita divideretur, ut dimidia parte esset, dimidia rursus ex parte non esset.

2) Orat. XXX. 9. p. 561.

3) τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.

Vater), aber er ist, was der Vater; der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist (denn es ist nur ein Eingeborener), aber er ist, was der Sohn; die drei sind Eines der Gottheit nach, das Eine ist drei den Eigenschaften nach; und so haben wir weder eine sabellianische Einheit, noch eine schlimme Zertheilung." [1]) Am kürzesten und bestimmtesten ist die Sache von Gregorius in folgenden Worten [2]) ausgesprochen: „Gemeinschaftlich dem Vater, Sohn und heil. Geist ist das Nichtgeschaffenseyn und die Gottheit (*κοινὸν — τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης*), eigenthümlich dem Vater ist das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn, dem heil. Geist das Ausgesandtseyn (*ἴδιον δὲ, πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία· υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις· πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις*)."

Das innere Wechselverhältniß der Personen in der Gottheit kann nach Gregors Ueberzeugung durch kein vollkommen analoges Bild bezeichnet werden; denn jedes Gleichniß, das wir gebrauchen können, ist von geschaffenen Dingen entnommen, und kann auf die über alles Erschaffene absolut erhabene Gottheit nicht ganz passend angewendet werden. Zwar versucht Gregor mehrmals das Verhältniß der Trinität in Bildern auszudrücken, jedoch immer mit dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit derselben. So vergleicht er [3]) die Gottheit mit einem lebendigen Wasser, und zwar den Vater mit dem Urquell, [4]) den Sohn mit der hervorsprudelnden Quelle, den heil. Geist mit dem fließenden Strom; aber er gesteht dabei sogleich seine Besorgniß, es möchte dadurch die Vorstellung eines immer wandelbaren Fließens der Gottheit und der Begriff von Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach eins, und nur der Form nach verschieden sind. Ferner vergleicht er [5]) die drei Personen in

---

1) Ebenso Orat. XLI. 9. p. 739. . . . *πάντα ὅσα ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας· πάντα ὅσα ὁ υἱὸς, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως· ταῦτα δὲ οὐκ οὐσίας ἀφορίζει, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται.*

2) Orat. XXV. 16. p. 467.

3) Orat. XXXI. 31. p. 576. *Ὀφθαλμόν τινα, καὶ πηγὴν, καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν ὁ πατὴρ, τῷ δὲ ὁ υἱὸς, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχῃ· — — ἀλλ' ἔδεισα, πρῶτον μὲν ῥύσιν τινα θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν· δεύτερον δὲ μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται.*

4) Die Ausdrücke *ὀφθαλμὸς καὶ πηγή* können wohl hier nichts anders bezeichnen, als die Quelle, insofern sie der letzte Ursprung des Wassers ist, und insofern sie auf der Oberfläche der Erde hervorsprudelt. Elias Cretensis sagt: *Ὀφθαλμός* hoc loco significat *principium fontis*, e quo, tanquam ab oculo lux, promanat e terra prorumpens.

5) Orat. XXXI. 32. p. 577.

der Gottheit mit der Sonne, dem Strahl und dem Lichte, bemerkt aber auch hierbei sogleich, wie er befürchte, man möchte nach diesem Bilde das unzusammengesetzte Wesen der Gottheit für etwas Zusammengesetztes halten, oder man möchte gar darauf verfallen, nur dem Vater Wesenheit zuzuschreiben, den übrigen Personen aber selbstständige Existenz absprechen, und sie nur für göttliche Kräfte halten, welche in Gott, aber nicht für sich selbst sind.[1] Als das passendste Bild der Gottheit scheint Gregorius die Vergleichung derselben mit dem menschlichen νοῦς, λόγος und πνεῦμα anzusehen. Er sagt:[2] „Wir wollen eine und dieselbe Natur der Gottheit festhalten, welche in dem, was ohne Anfang ist, in dem Erzeugten und dem Hervorgehenden erkannt wird, wie unser Inneres in dem Verstande, der Vernunft und dem Geist;"[3] er setzt aber sogleich hinzu: „soviel man das Reingeistige mit dem Sinnlichen vergleichen darf, und das Größeste mit dem Kleinen, indem kein Bild der Wahrheit ganz entspricht." Gregorius will sagen: wie die, ihrem Wesen nach eine Gottheit in den drei Personen des Vaters, Sohnes und Geistes auseinandergeht, so ist auch unser Inneres, seiner Einheit ungeachtet, dreifältig getheilt in das, was man als Verstand, Vernunft und Geist bezeichnet.[4]

Die Kunstworte, welche Gregorius bei der Darstellung der Trinitätslehre anwendet, finden großentheils schon in dem bisherigen ihre Erläuterung; doch kann nachträglich noch einiges Wenige darüber gesagt werden. Er gebraucht die wichtigsten Ausdrücke ganz in dem Sinn, in welchem sie auch bei den anderen orthodoxen Vätern der griechischen Kirche seit der Mitte des vierten Jahrhunderts vorkommen. Das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, wodurch jeder derselben Gott, und von allen geschaffenen Dingen gänzlich verschieden ist, das characteristisch-Göttliche, woran jeder auf gleiche Weise Theil nimmt, ist die

---

1) δεύτερον δὲ, μὴ τὸν πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τἆλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας.

2) Orat. XXIII. 11. p. 431.

3) αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ, καὶ γεννήσει, καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι.

4) Hierher gehört auch noch folgende Stelle Gregors Orat. XXXIV. 8. p. 623. „θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ· τῷ παιρὶ λέγω, καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι."

οὐσία,[1]) das göttliche Wesen, die göttliche Substanz. Gleichbedeutend mit οὐσία wird von Gregor auch der Ausdruck φύσις gebraucht,[2]) obwohl sich die Bezeichnung οὐσία häufiger findet und auch ausdrücklich von Gregor vorgezogen wird.[3]) Das Besondere und Eigenthümliche, wodurch Vater, Sohn und Geist sich unterscheiden, ist die ἰδιότης oder die ἰδιότητες, durch diese ἰδιότητες wird Vater, Sohn und Geist, jeder ein für sich bestehendes Subject, eine ὑπόστασις oder ein πρόσωπον,[4]) eine persona. Die Worte ἰδιότης und ὑπόστασις werden auch bisweilen gleichbedeutend gebraucht. Vornemlich bezeichnend ist in dieser Beziehung folgende Stelle:[5]) „μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι" — in welcher zugleich der Ausdruck ὑπόστασις durch die Worte καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις seine beste Erklärung findet.

---

1) Das Wort οὐσία wird Orat. XXIX. 11. p. 530. so erklärt: ὃ δὲ μόνου θεοῦ καὶ ἴδιον, τοῦτο οὐσία. Diese οὐσία Gottes kann aber vom Menschengeist unter den jetzigen Beschränkungen nicht vollkommen erkannt werden. Außerdem vergl. besonders Orat. XXIX. 13. p. 532. ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος λόγος κ. τ. λ.

2) Orat. XXXIII. 16. p. 614. „θεὸν τὸν πατέρα, θεὸν τὸν υἱόν, θεὸν εἰ μὴ τραχύνῃ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι." κ. τ. λ. Orat. XIII. 11. p. 431. „αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος." Epistol. I. ad Cledonium p. 739. edit. Lips.

3) ad Evagrium de Divinitate zu Anfang. p. 717. edit. Lips. καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὡς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.

4) Die Worte ὑπόστασις und πρόσωπον bezeichnen dem Gregor dasselbe, doch zieht er das erstere vor und gebraucht es gewöhnlicher. Orat. XX. 6. p. 379. ἐπειδὴ χρὴ καὶ τὸν ἕνα θεὸν τηρεῖν, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, εἴτ' οὖν τρία πρόσωπα, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος. Orat. XXXIX. 11. p. 683. θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, ἑνὶ φωτὶ περιαστράφητε καὶ τρισί· τρισὶ μέν, κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτ' οὖν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα. Zu vergleichen ist hier besonders auch die längere Stelle Orat. XLII. 16. p. 759., wo zugleich der Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις recht scharf hervorgehoben wird: τί γάρ φατε οἱ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις εἰσφέροντες; μὴ τρεῖς οὐσίας ὑπολαμβάνοντες τοῦτο λέγετε; μέγα οἶδ' ὅτι βοήσετε καὶ τῶν οὕτως ὑπειληφότων, μίαν γὰρ καὶ τὴν αὐτὴν τῶν τριῶν δογματίζετε. τί δαὶ οἱ τὰ πρόσωπα; μὴ ἓν, οἷόν τι σύνθετον, ἀναπλάσσετε, καὶ τριπρόσωπον, ἢ ἀνθρωπόμορφον ὅλως; ἄπαγε, καὶ ὑμεῖς ἀντιβοήσετε . . . τί οὖν ὑμῖν αἱ ὑποστάσεις βούλονται, ἢ ὑμῖν τὰ πρόσωπα; τὶ τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα, οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν. ὑπέρευγε. κ. τ. λ.

5) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

Obwohl Gregor ganz regelmäßig den Ausdruck οὐσία für das Gemeinsam-Göttliche, das Wort ὑπόστασις für das Unterscheidend-Persönliche gebraucht, so war doch diese Redeweise in jener Zeit nicht ohne alle Ausnahme, und auch bei den Orthodoxen nicht ohne Ausnahme allgemein. Selbst die nicänische Synode hatte die Worte οὐσία und ὑπόστασις gleichbedeutend gebraucht, und auch nachher unterschied man sie, besonders im Abendlande, so wenig scharf, daß man sie vielmehr beide durch das lateinische substantia zu übersetzen pflegte. Diesen Umstand berührt Gregorius, aber er ist dabei weit entfernt, hartnäckig auf seiner Ausdrucksart zu bestehen, und erklärt den darüber entstandenen Streit für einen bloßen Wortkrieg: „Wir bekennen auf fromme Weise, sagt er,[1]) ein Wesen und drei Hypostasen (das eine bezeichnet die Natur der Gottheit, das andere die Eigenschaften der drei);[2]) dasselbe wird auch von den Italiänern (παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς, hier Abendländer) angenommen; aber sie können wegen der Beschränktheit ihrer Sprache und wegen Armuth an Ausdrücken οὐσία und ὑπόστασις nicht gehörig unterscheiden, und haben deßwegen, damit nicht drei Wesenheiten angenommen würden, statt Hypostasen den Ausdruck Personen (πρόσωπα) eingeführt: aber was geschieht? etwas wahrhaft Lächerliches oder vielmehr Beklagenswerthes; die unbedeutende Wortverschiedenheit schien ein Unterschied des Glaubens. Man argwöhnte wegen der drei Prosopen Sabellianismus, wegen der drei Hypostasen Arianismus, hier bloße Erfindungen der Streitsucht.“ Darauf bemerkt noch Gregorius, wie Athanasius durch ruhige Verständigung über die Begriffe vieles dazu beigetragen habe, um den Streit auszugleichen, und einer großen Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche vorzubeugen. Indessen fuhren die Lateiner doch fort, ὑπόστασις und οὐσία gleichbedeutend zu nehmen, und bekannten auch nachher nicht selten nur eine Hypostase.

---

1) Orat. XXI. 35. p. 409 u. 410.

2) Auch hier wieder φύσις gleichbedeutend mit οὐσία, und ἰδιότητες mit ὑπόστασις.

B. Einzelne Hypostasen der Trinität.

1. Vom Vater.

Der Ausdruck Vater, wenn er von Gregor in der Trinitätslehre gebraucht wird, dient ihm nicht zur Bezeichnung des göttlichen Wesens oder einer Thätigkeit Gottes, sondern zur Bezeichnung des Eigenthümlichen, was der ersten Person in der Dreiheit zukommt, und besonders des Verhältnisses, worin diese erste Person zur zweiten oder dem Sohne steht. Den letzteren Punct entwickelt Gregor in einer gegen die Eunomianer gerichteten Bemerkung. Diese wendeten nämlich gegen die orthodoxe Trinitätslehre unter anderem auch folgendes ein: „Vater ist entweder Bezeichnung des Wesens oder der Wirkung; ist es Bezeichnung des Wesens, so muß der Sohn anderes Wesens (ἑτεροούσιος) seyn, denn es ist nur ein Wesen Gottes und dieses hat der Vater vorher in Besitz genommen; es ist Bezeichnung der Wirkung, so muß man zugeben, daß der Sohn nicht erzeugt, sondern geschaffen sey; denn wo ein Wirkendes ist, da ist doch nothwendig auch ein Gewirktes (Geschaffenes), und es wäre zu verwundern, wie doch das Geschaffene dem Erschaffer gleich seyn sollte." Diesem Dilemma sucht nun Gregor zu begegnen, indem er bemerkt: „Vater ist weder Bezeichnung des Wesens noch der Wirkung, sondern allein des Verhältnisses, in welchem der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater steht. Denn wie bei uns (Menschen) diese Namen ein echtes und inniges Verwandtschaftsverhältniß bezeichnen, so bezeichnen sie auch dort die Gleichnatur des Erzeugten mit dem Erzeugenden." [1])

Die Monarchie oder die Lehre von der Einheit Gottes wird, wie bemerkt, von Gregorius nicht allein dadurch bewahrt, daß er eine vollkommene Einheit des Wesens, Willens und der Macht in der Gottheit annimmt, sondern vorzüglich auch dadurch, daß er die Hypostasen des Sohnes und des heil. Geistes auf den Vater als ihr gemeinsames Princip, ihre Grundursache, zurückführt. Das bezeichnet er als die eigentliche Würde des ungezeugten Vaters, daß er der Urheber der Gottheit des Sohnes

---

1) Orat. XXIX. 16. p. 534. Gregor fügt noch hinzu: gesetzt auch Vater sey eine Bezeichnung des Wesens, so würde dadurch der Sohn nicht entfernt, sondern mit eingeschlossen; und gesetzt, es sey Bezeichnung der Wirkung, so läßt sich dabei immer annehmen, daß er ein ihm dem Wesen nach gleiches Subject gewirkt habe.

und des Geistes ist (*θεότητος αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι*).[1] Aber bei diesem Ursprung der Gottheit des Sohnes und Geistes aus dem Vater sind alle Zeitvorstellungen gänzlich zu entfernen. Der Sohn und Geist sind aus dem Vater, aber auf eine ewige Art; der Vater wird nicht erst Vater, sondern er ist es auf eine eben so ewige Weise, als er Gott ist. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist in keiner Beziehung zu vergleichen mit erschaffenen Dingen, welche den Zeitbedingungen unterworfen sind; und überhaupt ist keine Vergleichung zwischen dem Geschöpf und Schöpfer ganz passend.[2] „Obwohl Gott durch sein bloßes Wort das zu Erschaffende hervorbringt, so ist doch sein Schaffen nicht menschlicher Art.[3] Wie sollte er nun auf menschliche Art, zwar nicht schaffen, aber doch zu zeugen genöthigt seyn?"

Weil in dem Vater die Einheit Gottes liegt, insofern Sohn und Geist aus ihm hervorgehen, und immer wieder auf ihn als ihre Grundursache bezogen werden,[4] so wird er auch bisweilen ausschließlich Gott und der einzige Gott genannt; aber natürlich nicht mit Ausschließung des Sohnes und Geistes als göttlicher Subjecte, sondern nur im Gegensatz gegen falsche Götter.[5] In dem berührten Verhältniß liegt auch der Grund, warum der Vater größer genannt wird, als der Sohn. Dieß ist, nach Gregors Meinung, nicht sowohl darauf zu beziehen, daß der Sohn als Mensch betrachtet wird, sondern darauf, daß die letzte Ursache vom Seyn des Sohnes im Vater liegt. Gleich ist der Vater dem Sohn in Bezug auf die göttliche Natur, größer ist er als der Sohn, insofern er Ursache der Gottheit des Sohnes ist.[6]

---

1) Orat. XX. 6. p. 379. . . *τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη υἱὸς, μὴ πρὸς αἴτιον ἀναφερόμενος τὸν πατέρα; μήτε τῷ παιρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς παιρὶ καὶ γεννήτορι; μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης.*

2) Orat. XXIX. 2. p. 524. . . . *ὁ πατὴρ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως, κ. τ. λ.*

3) . . . *οὐκ ἀνθρώπινον αὐτῷ τὸ κτίζειν.* Orat. XX. 9. p. 381.

4) Orat. XLII. 15. p. 758.

5) Orat. XXX. 13. p. 549. . . . *ἀλλ' οἶμαι τὸ μέν· ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, ἐπ' ἀναιρέσει λέγεσθαι τῶν οὐκ ὄντων μὲν θεῶν, λεγομένων δέ.* Bei den Worten Jesu Luc. XVIII. 19: „Keiner ist gut, außer einer, nämlich Gott" — macht Gregor darauf aufmerksam, daß Jesus damit dem ihn versuchenden Gesetzesgelehrten habe begegnen wollen, welcher ihm als Menschen vollkommene Güte zuschrieb.

6) Orat. XXX. 7. p. 544. . . . *ἢ δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μέν ἐστι τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως.*

Eine Hauptfrage jener Zeiten in der Lehre vom Vater war, ob er Vater sey κατὰ φύσιν oder κατὰ βούλησιν, das heißt, ob er den Sohn vermöge eines in seiner Natur liegenden Grundes habe erzeugen müssen, oder ob er ihn aus freiem Entschluß erzeugt habe. Wie sich Gregor hierüber ausspricht, werden wir bei der Lehre vom Sohne sehen, wo auch noch manches andere, was sich zugleich auf den Vater bezieht, erwähnt werden muß.

---

2. Vom Sohne. Widerlegung der Eunomianer.

Die positiven Sätze, welche Gregor in der Lehre vom Sohn aufstellt, lassen sich kurz zusammenfassen. Es sind hauptsächlich folgende: Der Sohn ist mit dem Vater vollkommen gleichen Wesens, die höchste göttliche Macht und Würde und überhaupt alle die Eigenschaften, welche in ihrer Gesammtheit das göttliche Wesen bilden, kommen ihm eben so zu, wie dem Vater; in dieser Beziehung ist er mit dem Vater eins. Er ist aber auch vom Vater verschieden als ein selbstständig existirendes göttliches Subject. Die Eigenschaft, wodurch er als Person vom Vater verschieden ist, ist das Gezeugtseyn vom Vater. Von dieser Zeugung, die ein unbegreiflicher göttlicher Act ist, sind alle Vorstellungen von Zeit und Raum und alle Analogieen mit geschaffenen Dingen zu entfernen. Diese Sätze finden sich bei Gregor sehr häufig und in verschiedener Form wiederholt; aber sie mußten auch vielfachen Widerspruch erleiden und Gregor war während seiner öffentlichen Wirksamkeit besonders in Constantinopel stets aufgefordert, sie zu vertheidigen. Vorzüglich hatte er auch in dieser Beziehung mit den Eunomianern, das heißt, den nach einem neueren Partheihaupte benannten strengen Arianern, zu kämpfen, welche ihre ganze dialectische Kunst aufboten, um die orthodoxe Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes zu widerlegen. Wir lernen die Gründe, die sie hierbei gebrauchten, so wie diejenigen, welche ihnen Gregor entgegenstellte, vornemlich aus seiner dritten und vierten theologischen Rede [1]) kennen, und sind also hier veranlaßt, das Wesentliche davon mitzutheilen.

a. Ihre Haupteinwürfe richteten die eunomianischen Gegner zuerst gegen den Satz, daß der Sohn vom Vater erzeugt sey, indem sie mit dem Worte Zeugung Vorstellungen verknüpften,

---

1) Orat. XXIX. u. XXX. p. 522. in der Benedict. Ausgabe.

die zwar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in demselben liegen, bei der Anwendung des Wortes im theologischen System aber ganz entfernt gehalten werden sollten. Sie betrachteten die Zeugung als eine äußerliche Handlung, schlossen daraus, daß sie auch irgendwann in der Zeit geschehen seyn müßte, und fragten nun die Orthodoxen spöttisch, wann sie wohl erfolgt sey? Hierauf erwiedert Gregorius:[1] „dieß ist über das wann;" und wirft dagegen die Frage auf: „wann war der Vater? es war keine Zeit, da er nicht war;[2] ebenso auch der Sohn und der heilige Geist." Freilich schienen die Ausdrücke: er hat gezeugt, er ist gezeugt worden, deren sich auch die Orthodoxen bedienten, auf einen Anfang der Zeugung hinzuweisen, und mithin den Begriff einer ewigen Zeugung aufzuheben; aber Gregor bemerkt, daß die Tempora auch in der Sprache der Schrift oft unbestimmt gebraucht und verwechselt würden, und schlägt, um alles Zweideutige zu vermeiden, vor, sich der Formel zu bedienen: „Er war von Anfang an gezeugt."[3] Gregor giebt zwar zu, man könne vom Sohn und Geist sagen, sie hätten eine ἀρχή, insofern man darunter ihr gemeinsames Princip, τὸ αἴτιον, den Vater, verstünde, aber keineswegs insofern man dabei an einen Anfang in der Zeit denke;[4] denn der Sohn, als das die Welt und mithin auch die Zeit, welche ohne die Welt und vor der Welt nicht seyn kann, hervorbringende göttliche Subject, kann nicht selbst wieder Zeitbedingungen unterworfen seyn; er ist außer aller Zeit, über alle Zeitbedingungen erhaben, ewig. Alle drei Hypostasen in der Gottheit sind gleich ewig. „Wenn eine Zeit war, da der Vater nicht war, dann war auch eine Zeit, da der Sohn nicht war; war aber eine Zeit, da der Sohn nicht war, so war auch eine, da der heil. Geist nicht war; wenn eines von Anbeginn war, so waren es alle drei; wenn du eines erniedrigst, so wage ich zu sagen, daß du auch die beiden anderen nicht magst."[5] Auf diesen Punct kommt Gregor im Verfolg seiner Widerlegung der Eunomianer mehrmals wieder zurück, und läßt unter andern seine Gegner auch einwenden: „Wer ist denn nun der Vater, welcher nie angefangen hat, es zu seyn?" worauf

---

1) Orat. XXIX. 3. p. 524.

2) Gregors Worte sind: οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν, mit Anspielung auf die bekannte arianische Formel: ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν.

3) Orat. XXIX. 5. p. 526.

4) Sie sind οὐκ ἄναρχα τῷ αἰτίῳ, ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ. οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

5) Orat. XXXI. 4. p. 558.

er entgegnet: „derselbe, welcher überhaupt nicht begonnen hat, zu seyn. Wenn er angefangen hat, zu seyn, so hat er auch angefangen, Vater zu seyn. Da er aber überhaupt nicht angefangen hat, so ist er auch nicht erst später Vater geworden." Das heißt: alle Gotteseigenschaften sind so ewig, als die Gottheit selbst, mithin auch die Gottvaterschaft. Auch folgendes Dilemma der Eunomianer gegen den Begriff einer ewigen Zeugung des Sohnes führt Gregorius noch an:[1] „Wenn Gott nicht aufgehört hat, zu zeugen, so ist die Zeugung noch unvollendet; und wann hat er aufgehört? Wenn er aber aufgehört hat, so hat er nothwendiger Weise auch angefangen." Gregor dagegen kann sich von der Nothwendigkeit dieses Schlusses nicht überzeugen und erwiedert: „Wenn, wie sie sagen, das, was aufhört, angefangen hat, so muß auch das, was nicht aufhört, nicht angefangen haben. Was werden sie nun sagen von der Seele oder von der Natur der Engel? Wenn sie angefangen hat, so wird sie auch aufhören; wenn sie aber nicht aufhört, so muß sie offenbar auch nicht angefangen haben; und doch hat sie angefangen und hört nicht auf; also muß auch nicht nothwendig, wie sie meinen, das, was einmal aufhört, angefangen haben."

b. Fernere Einwürfe der Eunomianer bezogen sich auf die Art und Weise der Zeugung des Sohnes und gingen großentheils auch davon aus, daß sie sich unter derselben nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes einen sinnlichen oder körperlichen Act vorstellten. Die Orthodoxen eifern dagegen aufs strengste wider eine solche Einmischung sinnlicher Vorstellungen, wollen jede Analogie mit der Erzeugung geschaffener Wesen entfernt, und die Erzeugung des Gottessohnes als etwas Unbegreifliches betrachtet wissen. „Die Zeugung wäre nichts Großes, sagt Gregor,[2] wenn du sie vollkommen begriffest, der du ja nicht einmal deine eigene Zeugung, oder doch wenigstens nur dem kleinsten Theile nach verstehst." Gregor weißt darauf hin, wie dem Menschen so vieles in seinem eigenen Wesen, wie ihm nicht blos seine Entstehung, sondern auch die Verbindung seines Geistes und Körpers, die Tiefen der eigenen Seele unbekannt und unbegreiflich seyen, und fährt dann fort: „Wenn du nun auch deine Erzeugung begriffest, so begreifst du damit doch noch nicht die göttliche; denn um wie viel schwerer Gott zu erkennen ist als der Mensch, um so viel unbegreiflicher als deine

1) Orat. XXIX. 13. p. 532.

2) Orat. XXIX. 8. p. 528.

Erzeugung ist auch die göttliche . . . Es ist für dich ja schon etwas Großes, zu wissen, daß er erzeugt sey; das wie aber zu verstehen, kann ich nicht einmal den Engeln, geschweige denn dir zuschreiben. Verlangst du's, so will ich dir auch sagen, wie? so wie es der Vater weiß, der gezeugt hat, und der Sohn, der erzeugt ist. Das Weitere ist von der Wolke verhüllt und entzieht sich deiner Kurzsichtigkeit." Auch unterließ Gregor nicht, den Eunomianern, welche auf genauere Erklärung des Begriffs der Zeugung drangen, ihren Einwurf zurückzugeben, indem er ihnen bemerklich machte, wie auch ihre Vorstellung von der Erschaffung des Sohnes etwas Unbegreifliches enthalte: „Du sprichst, wie ist der Sohn gezeugt? Ei wie ist er denn geschaffen, wenn er, wie du meinst, geschaffen ist? Denn auch das ist schwer zu erklären. Du magst wohl sagen: durch den Willen und das Wort. Aber damit hast du noch keineswegs alles erklärt. Denn wie können Willen und Wort Wirkungskraft haben? Hier bleibt noch etwas unerklärt, denn beim Menschen ist dieß wenigstens nicht der Fall." [1])

Indem die Eunomianer die Erzeugung des Sohnes als etwas Körperliches und Sinnliches nahmen, warfen sie auch die Frage auf: wie kann dieselbe ohne Affect (*οὐκ ἐμπαθῆς*) erfolgt seyn? Hierauf antwortet Gregor: [2]) „Weil sie unkörperlich ist; wenn die körperliche Zeugung mit Affect verbunden ist, so ist die unkörperliche von demselben frei. Ich frage dich dagegen: wie kann der Sohn Gott seyn, wenn er ein Geschöpf [3]) ist; denn das Geschaffene ist doch nicht Gott." Den Spott, welchen sich die Eunomianer über die so ganz äußerlich aufgefaßte orthodoxe Lehre von der Erzeugung des Sohnes erlaubten, sucht Gregor dadurch abzuweisen, daß er die krassen Vorstellungen der Gegner noch überbietet: „Ich wundere mich, sagt er, [4]) daß du nicht auch so weit gehst, gewisse Begattungen auszudenken, und Zeiten der Schwangerschaft, und Gefahren der Fehlgeburt, als ob der Vater nicht auf andere Weise erzeugen könnte, als auf diese" . . . und nach mehreren ähnlichen Aeußerungen schließt er mit der Bemerkung: „daß dem Gott, welchem ein von dem unsrigen verschiedenes Seyn zukommt, nothwendig auch ein von dem unsrigen verschiedenes Zeugen zugeschrieben werden müsse."

---

1) Orat. XXIX. 7. p. 528.

2) Orat. XXIX. 4. p. 525.

3) Den Ausdruck *κτίσμα* gebrauchten die Eunomianer vom Sohne.

4) Orat. XXIX. 4. p. 525.

c. „Der Vater hat den Sohn, sagten die Eunomianer weiter [1]) mit Beziehung auf eine ältere Streitfrage, entweder wollend oder nicht wollend gezeugt" und bildeten daraus wieder ein Dilemma gegen die orthodoxe Lehre: „Hat er ihn nicht wollend erzeugt, so ist ihm Gewalt geschehen, und wer hat ihm denn Gewalt angethan? oder wie kann der Gewalt leidende Gott seyn? Hat er ihn wollend erzeugt, so ist der Sohn ein Sohn des Willens (θελήσεως υἱὸς ὁ υἱός), wie kann er also aus dem Vater seyn?" Gregor, obwohl er sich hütete, die Erzeugung des Sohnes als eine Art von göttlicher Naturnothwendigkeit darzustellen und dieselbe ohne oder gar gegen den Willen des Vaters erfolgen zu lassen, [2]) konnte doch auch nicht zugeben, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters, wie aus seinem schöpferischen Grunde hervorgegangen sey, weil eben dadurch die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aufgehoben und der Sohn, was die Eunomianer wollten, als ein Geschöpf des Vaters dargestellt worden wäre. Er begegnet daher dem oben berührten Einwurf seiner Widersacher mit einem Beweise ad hominem, indem er fragt: „Bist du von deinem Vater mit oder ohne seinen Willen erzeugt? Wenn ohne seinen Willen, so ist ihm ja Gewalt geschehen; o der Gewaltthat! und wer hat ihn denn gezwungen? Du wirst doch nicht die Natur nennen; denn die ist enthaltsam und mäßig. Wenn aber mit seinem Willen, so kommt dir ja mit diesen wenigen Sylben dein Vater abhanden. Denn dann bist du ja offenbar der Sohn des Willens und nicht deines Vaters. Aber man kann dieß auch auf Gott und sein Verhältniß zu den geschaffenen Dingen anwenden: Hat Gott mit freiem Willen alles geschaffen, oder gezwungen? Wenn gezwungen, so ist auch hier Gewaltthat und ein Gewaltthuender; wenn aus freiem Willen, so ist die Welt Gottes beraubt, indem der Wille statt seiner als Schöpfer zwischen eingeschoben wird." Noch mehr sucht Gregor die eunomianische Behauptung als widersinnig darzustellen, wenn er in der Folge sagt: [3]) „Der Vater ist entweder mit seinem Willen Gott,

---

1) Orat. XXIX. 6. p. 526.

2) Orat. XXIX. 2. p. 524. spricht sich Gregor hierüber auf eine merkwürdige Weise aus. Er redet von der Erzeugung des Sohnes und bemerkt, er wage dieselbe nicht zu bezeichnen als *ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος, μή ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον ἧκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον.*

3) Orat. XXIX. 7. p. 527.

oder wider seinen Willen; ist er es mit seinem Willen, wann hat er denn zu wollen angefangen? Doch nicht ehe er war? denn vorher war ja nichts; oder ist er theils etwas Wollendes, theils etwas Gewolltes, mithin getheilt? Sollte also nicht auch er nach deiner Meinung ein Erzeugniß des Willens seyn? — Ist er es gegen seinen Willen, was hat ihn denn zum Seyn genöthigt? und wie kann er Gott seyn, wenn er gezwungen ist, und zwar zu nichts anderem, als gerade dazu, Gott zu seyn?"

Aus der Behauptung der Orthodoxen, Gott sey Vater nicht *κατὰ βούλησιν*, sondern *κατὰ φύσιν*, zogen nun die Eunomianer, indem sie noch einen anderen Satz der orthodoxen Lehre hinzunahmen, folgenden Schluß:[1] „Wenn der Vater, insofern er das Ursächliche ist, größer ist als der Sohn, und wenn er das Ursächliche ist seiner Natur nach (*κατὰ φύσιν*), so ist er größer als der Sohn seiner Natur nach, folglich nicht mit ihm gleichen Wesens." Außer einigen Spitzfindigkeiten, welche Gregor hiergegen vorbringt, ist das Wesentliche folgendes: „Der Fehlschluß liegt meiner Meinung nach darin, daß sie etwas relativ gesagtes schlechthin nehmen, wie es überhaupt solche Kunstdenker in der Art haben. Wenn wir das größer allein der Natur des Ursächlichen zuschreiben, so beziehen sie es sogleich auf die Natur im allgemeinen, und führen ein der Natur nach Größeres ein. Wie wenn wir sagten: der Mensch (d. h. der oder jener) ist todt, und sie nähmen es nun schlechthin: der Mensch ist todt."[2]

d. „Aber das Ungezeugte und das Gezeugte, wendeten die Eunomianer ferner ein,[3] können doch nicht gleich (*οὐ ταὐτόν*, nicht gleichen Wesens) seyn; wenn dieß richtig ist, so ist auch der Sohn dem Vater nicht gleich, und es ist kaum nöthig zu bemerken, daß diese Behauptung entweder den Sohn oder den Vater von der Gottheit ausschließt. Denn wenn das Ungezeugtseyn zum Wesen Gottes gehört, so wird das Gezeugtseyn nicht dazu gehören; wenn aber dieses, dann nicht jenes." Gregor giebt zu, daß Unerschaffenes und Erschaffenes allerdings nicht gleicher Natur seyn könnten; behauptet aber, daß Erzeugendes und Erzeugtes

---

1) Orat. XXIX. 15. p. 534.

2) . . . *ὥσπερ ἂν εἰ καὶ λεγόντων ἡμῶν, ὅτι ὁ δεῖνα νεκρὸς ἄνθρωπος, ἁπλῶς ἐπῆγον αὐτοὶ τὸν ἄνθρωπον.* Elias von Creta sagt: Perinde scilicet faciebant Eunomiani ac si dicerent, hic vel ille homo mortuus non respirat; ergo omnis homo non respirat. Vel Aethiops albus est dentibus; ergo totus albus est.

3) Orat. XXIX. 10. p. 530.

nothwendig gleicher Natur seyn müßten. „Denn das liegt ja in der Natur des Erzeugers und des Erzeugten, daß das Erzeugte dem Erzeugenden dem Wesen (der Natur) nach gleich sey. Oder auch so: Was verstehst du unter dem Ungezeugten und Gezeugten? Wenn eben das Ungezeugtseyn selbst und das Gezeugtseyn, dann sind sie freilich nicht dasselbe; wenn aber diejenigen (Subjecte), denen diese Eigenschaften zukommen, warum sollten sie nicht gleich seyn? Auch Unweisesеyn und Weisesеyn sind nicht dasselbe; aber sie finden sich an demselben Menschen; solche Eigenschaften unterscheiden nicht das Wesen, aber sie unterscheiden sich an demselben Wesen." Also: das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn begründen nicht einen Unterschied der Natur und des Wesens, sondern nur der Eigenschaften, vermöge deren Vater und Sohn verschiedene göttliche Personen sind; wohl aber würden das Unerschaffenseyn und Erschaffenseyn eine Verschiedenheit des Wesens bewirken, und das Erschaffenseyn, wenn es dem Sohn zugeschrieben werden müßte, würde denselben vom Gottseyn ausschließen; dieß ist jedoch nicht der Fall, denn er ist auf unerklärliche Art ewig gezeugt. [1])

e. Auch aus der älteren arianischen Behauptung, daß der Vater den Sohn aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) hervorgebracht habe, bildeten die Eunomianer auf ihre Weise einen doppelten Streitsatz gegen die orthodoxe Lehre. Sie sagten: [2]) „Gott hat den Sohn gezeugt, entweder da derselbe schon existirte, oder da er noch nicht existirte." [3]) Nahm man den ersten Fall an, so wurde dadurch der Begriff der Zeugung aufgehoben, da etwas schon Existirendes nicht noch erst gezeugt werden kann; nahm man den zweiten, so wurde man entweder auf den arianischen Satz, daß der Sohn aus dem Nichtseyenden hervorgebracht sey, oder doch auf eine Hervorbringung desselben in der Zeit hingeführt. Gregorius erwiedert: daß eine solche Bemerkung wohl auf den Menschen passe, der theils aus Seyendem, theils aus Nichtseyendem hervorgegangen sey, oder auf die ursprüngliche Materie, welche ganz aus dem Nichts geschaffen worden, keineswegs aber auf den Sohn Gottes, „denn da fällt das Erzeugtwerden mit dem Seyn zusammen, und zwar von Anfang an. [4]) Und was kann denn älter seyn, als das von Anbeginn, um da einen Zeitpunct anzunehmen, da der Sohn war oder nicht war? denn auf

1) Weiter ausgeführt Orat. XXIX. 12. p. 531.

2) Orat. XXIX. 9. p. 529.

3) . . . ὄντα οὖν γεγέννηκεν, ἢ οὐκ ὄντα.

4) . . . ἐνταῦθα σύνδρομον τῷ εἶναι τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ ἀπ' ἀρχῆς.

jeden Fall würde dadurch die Bestimmung von Anbeginn aufgehoben werden: oder du läufst gar auch mit dem Vater Gefahr, wenn wir nun fragten, ob er aus dem Seyenden oder Nichtseyenden hervorgegangen, daß er dir ein Doppelter werde, ein Vorhersehender und ein Seyender, oder daß ihm das nämliche begegnet, was dem Sohne, nämlich aus dem Nichts zu entspringen. Ich aber gebe keines von beiden zu, und sage, daß deine Frage ganz unstatthaft sey. Man könnte dagegen eben so gut fragen: Ist die Zeit in der Zeit oder nicht in der Zeit? wenn in der Zeit, in welcher denn? wenn nicht in der Zeit, was ist das für eine außerordentliche Weisheit, eine zeitlose Zeit einzuführen?" So fährt Gregor fort, seinen Gegner durch spitzfindige Fragen in die Enge zu treiben, um darzuthun, daß von einem solchen Dilemma beide Gegensätze falsch seyn können.

Schriftbeweise für und gegen die Gottheit Christi.

Die antitrinitarischen Partheien suchten sich vornemlich auch dadurch gegen die Trinitarier in Vortheil zu setzen, daß sie ihre Theorie als mit der Schrift übereinstimmender und die der Trinitarier als davon abweichend darstellten. Was Gregorius hierüber vorbringt, findet sich gegen das Ende der dritten theologischen Rede [1]) und im Verlauf der ganzen vierten. Das Wesentliche besteht in Folgendem:

„Wir (die Orthodoxen) haben aus großen und erhabenen Ausdrücken die Gottheit des Sohnes erkannt, nämlich aus folgenden: er wird Gott, der Logos, der von Anbeginn war, der mit dem Ursprung war, auch selbst der Ursprung (ἀρχή, das Princip) genannt. Sodann der eingeborne Sohn, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, [2]) Weisheit, Kraft, [3]) ferner Gottes Abglanz, Abdruck, Bild, Siegel; [4]) sodann Herr, König, der Seyende, der Allmäch-

---

1) Orat. XXIX. 17. p. 535 seqq.

2) Joh. I. 1. Ps. 109. 3. Jesai. 41. 4. Joh. I. 18. XIV. 4. VII. 12.

3) 1 Cor. 1. 24.

4) . . . ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ, εἰκὼν, σφραγίς. Hebr. 1. 3. Sapient. VII. 26. Joh. VI. 27.

tige.[1]) Dieß alles[2]) bezieht sich auf solche Eigenschaften des Sohnes, die nicht etwa später erst hinzugekommen sind; eben so wenig als der Sohn, haben auch der Geist und der Vater mit der Zeit erst etwas erhalten; denn das Vollkommene kann nicht durch Zusatz entstehen. Nun zeige mir (redet Gregor den Eunomianer an) auch deine Aussprüche; es sind die Ausdrücke: Mein Gott und euer Gott — der Vater ist größer denn ich — er hat geschaffen, gemacht, geheiligt. Man setze hinzu, daß der Sohn Diener (δοῦλος) und dem Vater gehorsam sey, daß ihm der Vater etwas gegeben, daß der Sohn gelernt und Aufträge erhalten habe, daß er gesandt sey, daß er nichts von sich selbst thun könne; ferner des Sohnes Nichtwissen, Unterwerfung, Gebet, Fragen, sein Zunehmen, seine Vollendung — und was noch niedriger ist, sein Wachen, Hungern, Weinen, seine Müdigkeit, seinen Kampf, seine Niedergeschlagenheit. Vielleicht wird man ihm auch seine Kreuzigung und seinen Tod vorwerfen; denn die Auferstehung und Himmelfahrt wird man wohl übergehen, weil sie eher etwas Günstiges für uns enthalten möchten."

Ohne sich hier nun sogleich ins Einzelne einzulassen, macht Gregor vorerst die allgemeine Bemerkung:[3]) Die erhabenen Aussprüche sind auf die Gottheit zu beziehen und auf die Natur, welche über Leiden und Körper erhaben ist; die niedrigeren Ausdrücke dagegen auf die zusammengesetzte, um unsertwillen erniedrigte, Fleisch und Mensch gewordene, nachher aber wieder erhöhte. Man soll unterscheiden, was sich auf die Natur bezieht und was auf die Heilshaushaltung.[4]) Eben so hebt Gregor im Allgemeinen hervor: wie den Ausdrücken, die sich auf die menschliche Natur in Christo beziehen, diejenigen das Gleichgewicht halten, welche von dem Göttlichen in ihm Zeugniß ablegen: „er ist zwar geboren worden, aber er war auch vorher schon geboren, von einem Weibe zwar, aber auch von einer Jungfrau; jenes ist menschlich, dieses göttlich; in der ersteren Beziehung ist er vaterlos, in der anderen mutterlos, aber das Ganze ist Sache der Gottheit; er ist zwar in die Krippe gelegt, aber auch von Engeln verherrlicht, vom Stern angedeutet, von den Magiern angebetet

---

1) Genes. XIX. 24.

2) Auf die angeführten Stellen beruft sich Gregorius. Jeder einigermaßen Kundige sieht, in welcher bunten Reihenfolge sie durch einander gehen und wie wenig beweisend sie zum Theil sind.

3) Orat. XXIX. 18. p. 537.

4) . . . καὶ γινώσκῃς, τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.

worden; er ist zwar nach Aegypten vertrieben worden, aber er hat auch das ägyptische Wesen vertrieben.[1]) Er ward getauft als Mensch, aber unsere Sünden hat er aufgehoben als Gott; er ward versucht als Mensch, aber er siegte als Gott. Er ward hungrig, aber er hat viele Tausende gespeist, und ist selbst das lebendige Brod, das vom Himmel kommt. Er stirbt, aber er macht lebendig; er wird begraben, aber er steht wieder auf; er steigt in den Hades hinab, aber er führt die Seelen herauf und fährt gen Himmel und wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten und solcherlei Reden zu prüfen."

Was sodann die einzelnen Stellen betrifft, welche die Gegner der Gottheit Christi für sich anzuführen pflegten, so erinnert Gregor dabei hauptsächlich folgendes:[2])

Eine Hauptstelle, die im Verlauf der arianischen Streitigkeiten vielfach gebraucht, und besonders von den Arianern zu Gunsten ihrer Theorie in Anspruch genommen wurde, war Proverb. VIII. 22. nach der Uebersetzung der LXX: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Beide Partheien kamen darin überein, daß unter der *σοφία*, welche hier redend eingeführt wird, der Logos oder Sohn Gottes zu verstehen sey, und daß man sich an die Worte der alexandrinischen Uebersetzung als vollkommen authentisch zu halten habe. Dieß vorausgesetzt, mußten nun die Orthodoxen allerdings verlegen seyn, wie aus der Stelle die Behauptung entfernt werden könnte, daß der Vater den Sohn geschaffen habe. Gregorius will dabei nicht zu der von einigen aufgestellten Meinung seine Zuflucht nehmen, daß den Sprüchen Salomos wegen der späteren Sündhaftigkeit ihres Urhebers keine verbindende Autorität zukomme (woran er allerdings sehr wohl thut), auch will er in der Stelle nicht eine Prosopopöie einer göttlichen Eigenschaft finden (obwohl er zugiebt, daß die Schrift oft auch leblose Dinge personificire) — sondern er bezieht das *ἔκτισέ με* auf die Erschaffung der menschlichen Natur Christi, und die Worte *εἰς ἔργα αὐτοῦ* auf den Zweck der irdischen Erscheinung Christi, nämlich um die Wahrheit zu offenbaren und Gericht zu halten. Die Worte des 25sten V.

---

1) . . . *ἐφυγαδεύθη μὲν εἰς Αἴγυπτον, ἀλλὰ ἐφυγάδευσε τὰ Αἰγυπτίων.* Diese wenigen Worte enthalten mehr Richtiges, als die früherhin beliebte, jetzt in ihrer Blöße dargestellte Hypothese, daß Jesus aus Aegypten sey es nun essäische oder priesterliche Weisheit mitgebracht oder empfangen und seiner Lehre einverleibt habe; nein — *ἐφυγάδευσε τὰ Αἰγυπτίων.*

2) Orat. XXX. p. 540—556.

dagegen *πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* deutet Gregor, wie schon manche vor ihm, auf die ewige Geburt des göttlichen Logos.

Ueber die Stelle 1 Cor. XV. 28. *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα* bemerkt Gregor: damit man nicht glaube, Christus müsse sich erst im Verfolg der Zeit Gott unterwerfen, als ob er vorher widerspenstig und feindselig gegen Gott gesinnt wäre, so sey die Stelle nicht sowohl auf Christus, als auf die Menschen, deren Haupt und Repräsentant Christus ist, zu beziehen. So wie er um unsertwillen der Fluch genannt wird, weil er den Fluch von uns genommen hat, so wird ihm auch unsere Widerspenstigkeit und Nichtunterwerfung zugeschrieben, als dem Haupt des ganzen Körpers. Wenn ihm aber alles unterworfen seyn wird — und dieß geschieht durch Erkenntniß und innere Umwandlung, dann hat er die Unterwerfung vollendet und führt mich zur Seligkeit ein. Die Unterwerfung Christi besteht also in der Erfüllung des väterlichen Willens, und es unterwirft sich ebensowohl der Sohn dem Vater, als der Vater dem Sohn. Eben so deutet Gregorius auch den Ausruf Christi: „mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?" nicht zunächst auf Christum selbst, als ob derselbe vom Vater, oder von seiner eigenen Gottheit verlassen wäre, sondern wieder nur auf Christum als Repräsentanten der Menschheit. In ihm rief die verlassene Menschheit, für die er litt, zu Gott. [1])

Die Stellen, wo Christus den Vater größer oder seinen Gott nennt, bezieht Gregor auf die Menschheit Christi, bemerkt aber auch dabei, es könne einem, der der Sache tiefer auf den Grund gehe, vielleicht wenig damit gesagt scheinen, daß der Sohn als Mensch geringer sey, denn der Vater als Gott, [2]) und man möchte daher auch füglich die Ausdrücke auf das Göttliche in Christo beziehen, in dem jedoch das, was aus dem Ursprunglosen unmittelbar entsprungen sey, an der Herrlichkeit desselben Theil nehme. Gregor versteht also den Ausdruck insofern von dem Göttlichen in Christo, als auch dieses sein Daseyn vom Vater hat. Auch bei andern Stellen, wo es heißt, daß Christo etwas gegeben worden sey, z. B. das Leben, das Gericht, Ehre, Macht über alles Fleisch u. s. w., will Gregor nicht gerade durchaus an dessen Menschheit gedacht wissen, und glaubt, man könne es ohne Anstand auf ihn als Gott beziehen, wenn man nur dabei

---

1) . . *ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμέτερον.*

2) . . *τί γὰρ θαυμαστὸν, εἰ μείζων ἀνθρώπου θεός;*

nicht annehme, daß er es erst in der Folge bekommen, sondern von Anbeginn gehabt, daß er es nicht vermöge der Gnade, sondern vermöge seiner Natur erhalten habe.

Die Stelle Joh. V. 19. „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als was er sieht den Vater thun" versteht Gregor von der Einheit der göttlichen Macht und Würde im Vater und Sohne, vermöge deren es absolut unmöglich ist, daß der Sohn etwas thue, was der Vater nicht thut, denn alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn, und umgekehrt. Nichts ist besonders, alles ist ihnen gemein, selbst das Seyn. In demselben Sinne wird von Gregor auch Joh. VI. 38. erläutert. Wie Vater und Sohn eine Gottheit haben, so haben sie auch einen Willen.

Ueber die Stellen Joh. XVII. 3. „dich, der du allein wahrer Gott bist" und Luc. XVIII. 19. „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott" — bemerkt Gregor, die zuerst angeführten Worte seyen nur im Gegensatz gegen die fälschlich sogenannten heidnischen Götter gesprochen; die andere Aeußerung Jesu aber habe die Absicht, dem Irrthum des versuchenden Schriftgelehrten zu begegnen, der Jesu, als einem Menschen, Güte zuschrieb.

Aus Veranlassung der Stelle Hebr. VII. 25. stellt Gregor den Satz auf, daß Christus die Menschen fortwährend als menschlicher Mittler bei Gott vertrete, und daß man ihn, insofern er Mensch sey, fortwährend, als mit dem Körper bekleidet, zu denken habe, den er um unseres Heiles willen angenommen, nur ohne körperliche Leidenschaft und daraus hervorgehende Sünde. Bei dem Flehen des Mittlers für uns dürfe man aber ja nicht an eine sclavische Unterwerfung desselben unter den Vater denken.

Die Stelle Marc. XIII. 32. „die Stunde weiß niemand, auch der Sohn nicht" — bezieht Gregor zuerst auf die Menschheit Christi; fühlt aber dann doch, daß diese Erklärungsweise unbefriedigend seyn könnte, und fügt noch folgende Auskunftsmittel hinzu. Man könne annehmen, daß die Erkenntniß der höchsten Dinge zur unterscheidenden Ehre des Vaters nur auf ihn, als die erste Grundursache, zurückgeführt würde. Oder man könne es auch so deuten, wie einer unserer Philologen,[1]) daß der Sohn den Tag oder die Stunde nicht anders wisse, als der Vater;

---

1) Elias von Creta glaubt, daß der von Gregor als *τῶν καθ' ἡμᾶς φιλολόγων τις* bezeichnete Basilius sey. Es ist indeß die Frage, ob der Ausdruck *φιλολόγος* hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, und nicht vielmehr Freund des Logos d. h. des göttlichen Logos oder der Gottheit Christi zu übersetzen sey? Das Letztere scheint mir wahrscheinlicher.

und daß also die Zeit in gewissem Sinn niemand bekannt sey, als der ersten Natur. Alle andere Stellen, wo vom Leiden, Weinen, Beten Christi u. dgl. die Rede ist, deutet Gregorius natürlich auf seine menschliche Natur.

Im Verfolg beschäftigt sich Gregor noch damit, die Namen, welche Christus im neuen Testamente trägt, und besonders diejenigen, die sich nach Gregors Ueberzeugung auf das Göttliche in ihm beziehen, zu erläutern. Nur weniges davon scheint bemerkenswerth. Er sagt: „Sohn wird er genannt, weil er dem Wesen nach eins mit dem Vater und aus demselben ist; Eingeborner nicht blos, weil er allein, der Einzige aus dem Einzigen, sondern auch auf eine ganz einzige Weise (erzeugt) ist; Logos, weil er sich so verhält zum Vater, wie das Wort zum Geist; Weisheit, als die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge; Bild, weil er mit dem Vater gleiches Wesen und aus dem Vater, nicht der Vater aus ihm ist; die Wahrheit, weil er seinem Wesen nach Eines und nicht Vieles ist; denn das Wahre ist Eines, die Lüge aber ist vielfach getheilt."

Genug hiervon. Wir dürfen uns der Mühe überheben, alle einzelne Stellen, von denen Gregor Gebrauch macht, durchzugehen, da er in ihrer Erklärung und Anwendung nur zu oft von der Bahn einer echten, reinhistorischen Exegese abweicht.

---

3. Vom heiligen Geist. Bestreitung der Macedonier.

Der arianische Streit bezog sich, wie bekannt, zunächst auf das Verhältniß des Logos oder des Göttlichen in Christo zum Vater, und die durch diesen Streit veranlaßte nicänische Synode hatte auch nur darüber genauere Bestimmungen gegeben, ohne über das Verhältniß des heil. Geistes zum Vater und Sohn etwas festzusetzen. Die Worte des nicänischen Symbols: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* — ließen noch die verschiedenartigsten Vorstellungen zu. Man war zwar schon seit den Zeiten der frühesten Apologeten gewohnt, von einer göttlichen Dreiheit zu sprechen, und den heil. Geist als das dritte nothwendige Glied in dieselbe einzuschließen, allein bei manchen älteren Kirchenlehrern bleibt es dabei zweifelhaft, ob sie dem heil. Geiste, wie dem Vater und Sohne, selbstständige Existenz oder Persönlichkeit zuschrieben, bei anderen ist es gewiß, daß sie ihn dem Vater und Sohn subordinirten, als ein Geschöpf darstellten, und ihm mithin absolute Gottheit

absprachen. Solche Vorstellungen, die in verschiedener Gestalt auch im Verlauf des 4ten Jahrhunderts auftraten, konnten nun mit einem vollkommen abgeschlossenen Dreieinheitssysteme nicht zusammen bestehen, welches nur dann seine Vollendung hatte, wenn die Persönlichkeit des heil. Geistes und seine Homousie oder absolute Göttlichkeit eben so bestimmt anerkannt war, als die des Sohnes. Diese Lücke im orthodoxen System auszufüllen, war das Bestreben ausgezeichneter Lehrer um die Mitte und gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts, namentlich des Athanasius, Basilius und am meisten unseres Gregorius von Nazianz; und sie hatten dabei noch tüchtige Kämpfe zu bestehen, denn nicht allein die Arianer und Semiarianer waren Gegner entweder der Persönlichkeit oder der Homousie des heil. Geistes, sondern unter den Orthodoxen selbst herrschten darüber sehr verschiedene Vorstellungen.

Gregor giebt uns in der etwa ums Jahr 380 verfaßten 5ten theologischen Rede, welche die Lehre vom heil. Geiste behandelt, einen Ueberblick der verschiedenen Ansichten, die über diesen Punct herrschten. Nachdem er der Sadducäer als förmlicher Geistesläugner Erwähnung gethan, und heidnischer Weisen, welche tiefer in das Wesen göttlicher Dinge blickend (*Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι*) wenigstens einen alles durchdringenden Weltgeist (*νοῦν τοῦ παντός*) angenommen, fährt er fort: [1]) „Von den Weisen unter uns aber halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung, andere für ein Geschöpf, andere für Gott; andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, [2]) aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heil. Schrift, weil sie nichts genaues darüber bestimme; und daher verehren sie weder den heil. Geist, noch schätzen sie ihn gering, indem sie in dieser Beziehung so eine Art Mittelweg oder vielmehr einen sehr schlimmen Weg einschlagen. Unter denen, welche ihn für Gott halten, sind einige nur in ihrem Inneren rechtgläubig, andere scheuen sich auch nicht mit den Lippen ihre fromme Gesinnung auszusprechen. Von anderen, die noch weiser seyn wollen, habe ich gehört, daß sie die Gottheit gleichsam messen, indem sie zwar, wie wir, bekennen, daß man Drei denken müsse, dabei aber dieselben so weit von einander trennen, daß sie den einen dem Wesen und der Macht nach unbeschränkt machen; den

---

1) Orat. XXXI. sive theologica V. 5. p. 559.

2) Dahin gehörte z. B. Eustathius von Sebaste, der, als Macedonius dem heil. Geiste das Gehören zur göttlichen Dreiheit abzusprechen begann, nach Socrat. h. c. II. 45. äußerte: *ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.*

andern zwar der Macht, aber nicht dem Wesen nach; und den dritten weder dem Wesen noch der Macht nach; indem sie in anderer Weise diejenigen nachahmen, welche den einen Weltschöpfer, den andern Mitschöpfer, den dritten Diener nennen."

Auch erwartet Gregor noch den Einwurf, daß er, die Gottheit des heiligen Geistes behauptend, einen neuen, fremden und unschriftmäßigen Gott einführe,[1] und bemerkt im Voraus, daß man hier nicht so streng am Buchstaben der Schrift hängen müsse, und daß diejenigen, welche sich bei dieser Lehre zu fest an den Buchstaben hielten, damit nur ihre unfromme Gesinnung bemänteln wollten.[2] Ohne Zweifel konnte sich Gregorius dabei selbst nicht verhehlen, daß die Lehrsätze vom heil. Geist, zu denen er sich bekannte, nicht gerade so bestimmt und unzweideutig im neuen Testament ausgesprochen seyen, als er es wohl wünschte; und er nahm deßhalb zu der Behauptung seine Zuflucht, daß die Lehre von den verschiedenen Personen in der göttlichen Dreiheit erst stufenweise offenbar geworden sey:[3] „das alte Testament verkündigte den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue offenbarte den Sohn, aber es deutete die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns, und giebt sich uns deutlicher zu erkennen, denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Gregor rechnet die Lehre vom heiligen Geist zu den Sätzen, welche Jesus seinen Schülern nicht klar mittheilte, weil sie dieselben noch nicht tragen konnten (Joh. XVI. 12.), und glaubt, der göttliche Erzieher des Menschengeschlechts habe in dieser Beziehung, damit die Augen nicht auf einmal durch zu volles Licht geblendet würden, seine Zöglinge erst allmählig von einer Klarheit zur andern geleitet. So wie er nun hierin eine göttliche Oekonomie annahm, so war er auch geneigt, bei dem Vortrag der Lehre vom heil. Geist eine menschliche zu gestatten, so daß sie nur mit Vorsicht vorgetragen und allmählig eingeführt werden sollte. Er konnte auch allerdings

---

1) Orat. XXXI. 1. p. 556. *τί δ' ἂν εἴποις, φασὶ, περὶ τοῦ Πνεύματος; πόθεν ἡμῖν εἰσάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον;* u. §. 3. p. 557. *Οἱ μὲν οὖν, ὡς ξένον τινὰ θεὸν καὶ παρέγγραπτον εἰσαγόντων ἡμῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσχεραίνοντες. . .*

2) Orat. XXXI. 3. p. 557. *Ὅτι ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ φιλία τοῦ γράμματος.*

3) Orat. XXXI. 26. p. 572.

dabei zu vielen Widerspruch und Anstoß befürchten. In diesem Sinn sagt er: [1]) „Die, welche den heiligen Geist für Gott halten, sind göttliche Männer und von erleuchteter Erkenntniß; und die, welche ihn auch so nennen, wenn es vor wohlgesinnten Zuhörern geschieht, haben etwas Erhabenes; wenn vor niedriggesinnten, so besitzen sie nicht die rechte Lehrweisheit (εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί) weil sie die Perle in den Schlamm werfen, das schwache Auge mit Sonnenlicht blenden, und denen, die Milch bedürfen, schon kräftige Speise geben, statt sie allmählig emporzuführen und von einem Lichte zum andern zu leiten." Nach demselben Grundsatze vertheidigt Gregor auch seinen Freund Basilius, der, obwohl in seinem Sinn die Gottheit des heiligen Geistes anerkennend, doch mit dem wirklichen Vortrag dieser Lehre, um nicht Anstoß zu geben, äußerst behutsam war, und deßhalb auch wohl von den hyperorthodoxen cappadocischen Bischöfen bitteren Tadel erfahren mußte. [2]) Nur sollte diese

---

1) Orat. XLI. 6. p. 736.

2) Basilius erkannte die Wesensgleichheit des heil. Geistes mit dem Vater und Sohn im vollen Sinn an, und bekannte sich auch sowohl privatim, als öffentlich, εἴ ποτε καιρὸς ἦν, zu dieser Ueberzeugung. Aber während der Regierung des Valens, da alle Augen auf ihn, als einen Hauptgegner des vom Hofe begünstigten Arianismus, gerichtet waren, hielt er es der Klugheit gemäß, um nicht Mehreres preisgeben zu müssen, zwar nicht die öffentliche Vertheidigung der Gottheit des heil. Geistes zu unterlassen, aber doch den heil. Geist nicht ausdrücklich Gott zu nennen, weil gerade darauf die ihm feindseligen Arianer lauerten, um einen Vorwand zu seiner Vertreibung zu haben (οἱ μὲν γὰρ ἐζήτουν λαβέσθαι γυμνῆς τῆς περὶ τοῦ πνεύματος φωνῆς, ὡς εἴη θεός κ. τ. λ. Greg. Orat. XLIII. 68 u. 69. p. 823 seqq.). Aber diese Lehrklugheit, oder, wie es Gregor gewöhnlich nennt, οἰκονομία, nahmen ihm hyperorthodoxe Geistliche in Cappadocien, die den Basilius beneideten und auf keinem so gefährlichen Posten standen, wie er, sehr übel, und davon erzählt uns Gregor (Epist. 26. al. 20. p. 788.) eine sehr characteristische Thatsache. Bei einem Gastmahl nämlich, dem mehrere sehr angesehene Männer, besonders Geistliche beiwohnten, kam, noch ehe man das Trinken begonnen hatte (οὔπω πότος ἦν), die Rede auf Basilius und Gregorius. Beide engverbundene Freunde, besonders der entfernte Basilius, wurden von den Anwesenden gelobt. Da erhob sich ein Geistlicher, der sonst im Ansehen großer Frömmigkeit stand, und rief mit einer auffallenden Heftigkeit: „Wie könnt ihr denn so lügen und schmeicheln? Alles andere mögt ihr meinetwegen an ihnen loben; aber die Hauptsache gebe ich nicht zu. Was die Rechtgläubigkeit betrifft, wird mit Unrecht Basilius gelobt, mit Unrecht auch Gregorius. Der eine ist ein Verräther an der Wahrheit durch das, was er sagt; der andere ein Mitverräther durch das, was er sagen läßt." Der Mann berief sich, da Gregor für eine solche Schmähung Zeugniß verlangte, darauf, daß er eben von der wegen des Märtyrers Eupsychius gehaltenen Zusammenkunft komme, und dort den großen Basilius habe theologisiren hören; da habe derselbe über den Vater und Sohn zwar sehr gut, ja unübertrefflich gesprochen; den heiligen Geist aber habe er aus der Gemeinschaft losgerissen, wie Flüsse den Sand am Ufer wegspülen und Steine aushöhlen. Basilius verdunkle

Lehrklugheit nach Gregors Ueberzeugung auch wieder nicht so weit gehen, daß man die Lehre ganz überginge, und deßhalb spricht er sie auch an manchen Stellen wieder um so entschiedener und kräftiger aus. [1]) Während der arianischen Herrschaft des Valens, da Basilius, auf einer ausgezeichneteren Stelle befindlich, manches der Klugheit opfern mußte, hatte es Gregor, dessen Stellung nicht so gefahrvoll war, übernommen, diese Lehre desto freimüthiger zu vertheidigen. [2])

Diejenigen Gegner, mit denen es Gregor in der Lehre vom h. Geist vornehmlich zu thun hatte, begriff man gewöhnlich unter dem gemeinsamen Namen der Pneumatomachen, obwohl sie unter sich wieder sehr verschieden waren. Nicht allein die reinen Arianer, die sich als Anhänger des Aëtius, Eunomius und Acacius unter dem Namen der Anomöer hielten, waren, wie es sich von selbst versteht, Widersacher der Homousie des heil. Geistes, sondern auch die Parthei der Semiarianer, obwohl sie sich sonst den Homousianern immer mehr annäherten und mit ihnen gemeinsame Sache gegen die strengen Arianer machten, wichen doch im Dogma vom heil. Geist fortdauernd von den Orthodoxen ab. In Beziehung darauf sagt Gregor: [3]) „Was wir an den Wegen und Flüssen bemerken, daß sie sich von einander trennen und dann wieder vereinigen, das ereignet sich auch hier, daß die, welche in einer Lehre verschieden sind, in der anderen wieder übereinstimmen, so daß man gar nicht klar erkennen kann, worin sie eins sind, und worin sie sich bekämpfen."

---

die reine Lehre, bekenne die Wahrheit nicht offen, handle mehr mit politischer als wahrhaft frommer Gesinnung, und verdecke seine Zweideutigkeit durch die Kunst der Rede. Darauf nun erwiederte Gregorius: daß ein Mann, der auf einem so bedeutenden Posten stehe, wie Basilius (er scheint schon Bischof von Cäsarea gewesen zu seyn, als der Brief geschrieben wurde), und von allen Seiten belauert werde, um ihm irgendwo beizukommen und ihn zu verdrängen, wohl etwas klug und schonend in Verkündigung der Wahrheit verfahren (*βέλτιον οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν*) und dem Nebel des Zeitgeistes nachgeben könne, um nicht durch offene Verkündigung der guten Sache mehr zu schaden. Aber eine solche Lehrweisheit wollten die Anwesenden nicht billigen, sondern verwarfen sie als Feigheit. — Gregorius berichtet den ganzen Vorfall dem Basilius, und fordert ihn auf, sich über jene Lehre zu erklären, damit er künftig seine Feinde noch kräftiger widerlegen könne.

1) Orat. XII. 6. p. 251., so wie in der ganzen 31sten Rede und in mehreren Gedichten.

2) Orat. XLIII. 69. p. 824. *Ὅτι τοῦ καιροῦ στενοχωροῦντος ἡμᾶς, ἑαυτῷ μὲν τὴν οἰκονομίαν ἐπέτρεψεν* (sc. Basilius), *ἡμῖν δὲ τὴν παῤῥησίαν, οἷς οὐδεὶς ἔμελλε κρίνειν, οὐδὲ ἀποβάλλειν τῆς πατρίδος, ἀφανείᾳ τετιμημένους.*

3) Orat. XXX. 1. p. 556.

Unter den Semiarianern, welche sich der Lehre von der Homousie des heil. Geistes entgegensetzten, zeichnete sich besonders Macedonius aus, der im Jahr 341 von der eusebianisch-arianischen Parthei zum Bischof von Constantinopel erwählt wurde, und unter mannichfaltigen Kämpfen bis zum Jahr 360 sich erhielt, wo er dann von den reinen Arianern oder Anomöern verdrängt wurde und vermuthlich bald darauf starb. Als das Eigenthümliche in der dogmatischen Ueberzeugung des Macedonius wird uns folgendes angegeben: „Er behauptete, daß der Sohn Gott und in jeder Beziehung, auch dem Wesen nach, dem Vater ähnlich sey; den heil. Geist aber schloß er von dieser Würde aus, und nannte ihn einen Gehülfen, Diener und ähnliches, was man etwa mit Recht von den Engeln aussagen könnte." So Sozomenus; [1]) wozu Theodoret [2]) noch hinzufügt, daß er den heil. Geist ein Geschöpf genannt habe. Macedonius war besonders in der späteren Zeit seines Lebens für die Verbreitung des Lehrbegriffs von der Wesensähnlichkeit sehr thätig gewesen, und hatte dadurch eine Parthei gesammelt, die seinen Namen trug [3],) und theils Semiarianer begriff, theils solche, die man bisher als Pneumatomachen bezeichnet hatte, Gegner der Homousie und Persönlichkeit des heil. Geistes. Späterhin und besonders im Abendlande pflegte man jedoch vorzugsweise diese letzteren, die Widersacher der Gottheit des heil. Geistes, Macedonianer zu nennen. Da Macedonius beinahe 20 Jahre lang Bischof von Constantinopel war, so ist es natürlich, daß sich seine Meinungen besonders in und um Constantinopel, in Thracien, Bithynien, den Gegenden des Hellesponts und den benachbarten Provinzen ausbreiteten; sie fanden hier vor der Regierung des Theodosius zahlreiche Anhänger, welche sowohl durch einen glänzenden, zur Ueberredung geschickten Vortrag, als auch durch eine strenge mönchsheilige Lebensart und ernsten Anstand im Betragen auf das Volk großen Eindruck machten. Durch solche Eigenschaften that sich unter ihnen namentlich ein gewisser Ma-

---

1) Sozom. IV. 27. *Εἰσηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρὶ· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαίνετο, διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν. κ. τ. λ.*

2) Theodoret. II. 6. . . *κτιστὸν τὸ πνεῦμα προφανῶς ὀνομάζων.* Vielleicht ist aber auch dieses eine Folgerung Theodorets aus Behauptungen des Macedonius, welche dieser selbst nicht gemacht hatte und nicht zugegeben haben würde.

3) Socrat. II. 45. . . *συνέβρεον οὖν πρὸς αὐτὸν πολλοὶ τῶν γνωρίμων αὐτῷ, οἱ νῦν Μακεδονιανοὶ χρηματίζουσιν ἐξ αὐτοῦ.*

rathonius hervor, der aus Liebe zum ascetischen Leben ein sehr angesehenes und einträgliches Staatsamt aufgab, bei Constantinopel ein Kloster gründete, auch eine Zeit lang Bischof von Nicomedien war, und sich solche Verdienste um die Verstärkung der Parthei erwarb, daß sie nach ihm auch wohl die marathonianische genannt wird. Obwohl zahlreich, hatten nach der Absetzung des Macedonius seine Anhänger in Constantinopel doch keinen Bischof und keine Kirchen; sie waren während der Regierung des Valens aus dem kirchlichen Besitze verdrängt; nach dem Regierungsantritt des Theodosius aber wurden sie, wie oben schon erzählt ist, vollends unterdrückt und auf der ökumenischen Synode 381 förmlich verdammt. Indeß erhielten sich, trotz der Verfolgung von Seiten der Katholischen, noch manche Gemeinschaften der Macedonianer besonders in Phrygien und am Hellespont bis ins 5te Jahrhundert. Nestorius zeichnete sich noch durch Bekämpfung derselben aus; von da an verschwinden sie aber aus der Geschichte.

Gregor äußerst sich gegen die Pneumatomachen oder Macedonianer ungleich milder, als gegen die streng arianischen Partheien, zuerst weil sie sich wenigstens in der Lehre vom Sohne den Orthodoxen annäherten, ja sogar zum Theil mit ihnen vollkommen übereinstimmten,[1]) und sodann vorzüglich weil sie sich durch ein ascetisch-frommes Leben für Gregorius als solche darstellten, die wenigstens in ihrem Herzen die Wirkungen des Geistes, dessen Gottheit sie nicht bekennen wollten, erführen. In diesem Sinn spricht Gregor zu seinen Gegnern:[2]) „Wir gehen nicht darauf aus, zu siegen, sondern Brüder mit uns zu vereinigen, von denen getrennt zu seyn uns quält; dieß sage ich euch, bei denen wir doch auch Leben finden, und die wenigstens in Beziehung auf den Sohn eine gesunde Ueberzeugung haben, deren Wandel wir bewundern, ohne in jeder Rücksicht die Lehre zu billigen."

Seine positive Darstellung des Dogmas vom heiligen Geist beginnt Gregor[3]) damit, daß er die Stelle Joh. I. 9. *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* — auf die drei Hypostasen der Gottheit, den Vater, Sohn und heil. Geist anwendet, und sagt: „Es war Licht, und Licht, und Licht, aber ein Licht, nämlich ein Gott. Was auch dem David vorschwebte, wenn er sagte: In deinem Lichte sehen

---

1) Epiphan. Haeres. 74. 1.

2) Orat. XLI. 8. p. 737.

3) Orat. XXXI. 3. p. 557.

wir das Licht. Denn jetzt schauen und verkündigen wir es auch, indem wir aus dem Lichte dem Vater das Licht den Sohn in dem Lichte dem heiligen Geist erkennen" — das kürzeste und einfachste Bekenntniß der Dreieinheit.

Nun geht er zuerst darauf über, eine göttliche Eigenschaft des heil. Geistes, nämlich seine Ewigkeit zu beweisen: „War eine Zeit, da der Vater nicht war, so war auch eine, da der Sohn nicht war; war aber eine, da der Sohn nicht war, so war auch eine, da der heil. Geist nicht war. War aber eines von Anbeginn, so waren es auch die Drei. Denn was nützte eine unvollkommene Gottheit, oder vielmehr, was gäbe es für eine Gottheit, wenn sie nicht vollkommen wäre? Wie sollte sie aber vollkommen seyn, wenn ihr dazu etwas Wesentliches, die Heiligkeit, mangelte? wie sollte sie aber diese haben, wenn sie nicht den heil. Geist hätte?" — So gewiß also Gott ewig vollkommen ist, eben so gewiß muß auch der heil. Geist ewig seyn.[1])

Allein hiermit war noch nicht viel gewonnen, denn der heil. Geist konnte auch ewig seyn, als eine bloße Eigenschaft und Wirkungsweise Gottes; und die Hauptsache, wenn das orthodoxe Dogma in seiner Vollständigkeit festgehalten werden sollte, lag darin, die selbstständige Existenz des heil. Geistes von Ewigkeit darzuthun. Dafür versucht Gregor folgenden Beweis:[2]) „Man muß auf jeden Fall annehmen, daß der heil. Geist entweder zu den Dingen gehört, die selbstständiges Daseyn haben, oder zu denen, die nur an anderen erkennbar sind. Das erstere heißt bei Kundigen Wesen, das andere Eigenschaft (οὐσία, συμβεβηκός, Substanz, Accidens). Wäre er eine Eigenschaft, so müßte er eine Wirkung Gottes seyn. Und wenn er eine Wirkung Gottes wäre, so müßte er offenbar bewirkt werden, und nicht selbst wirken, und zugleich mit der Wirkung aufhören. Wie ist es denn nun doch möglich, daß er (wie die heil. Schrift sagt) wirkt, spricht, absondert, daß er betrübt werde? u. s. w. Ist er aber ein Wesen und nicht eine Eigenschaft, so ist er nothwendig ein Geschöpf, oder Gott; denn ein drittes giebt es nicht, und aus beiden kann er nicht zusammengesetzt seyn. Wäre er aber ein Geschöpf, wie sollten wir an ihn glauben, oder in ihm vollendet werden? Denn es ist gar nicht einerlei, an etwas und von etwas glauben; die erste Art des Glaubens hat nur Gott zum Gegenstand, die

1) Orat. XXXI. 4. p. 558. Dasselbe ist auch ausgeführt Orat. XLI. 9. p. 738.

2) Orat. XXXI. 6. p. 559.

zweite alles andere. Wenn er nun Gott ist, so ist er weder Geschöpf, noch Hervorgebrachtes, noch Mitknecht (οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποίημα, οὐδὲ σύνδουλον) und es kommt ihm überhaupt keine von den niedrigen Benennungen zu."

So hat Gregor seine beiden Hauptsätze, der heil. Geist hat selbstständige Existenz und er ist Gott, aufgestellt; aber nun kam es darauf an, diese Sätze gegen die vielfachen Einwürfe der Pneumatomachen zu vertheidigen. Er läßt sich also zuerst die Einwendung machen:[1] „Der heil. Geist ist entweder ungezeugt, oder gezeugt; ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprunglose Wesen (δύο τὰ ἄναρχα, nämlich Vater und Geist); ist er aber gezeugt, so muß er es entweder vom Vater oder vom Sohne seyn; ist er es vom Vater, so giebt es zwei Söhne Gottes und Brüder, oder du erdichtest mir vielleicht gar Zwillinge, oder einen älteren und einen jüngeren, da du doch so am Körperlichen hängst; ist er es aber vom Sohne, so haben wir ja offenbar, sagst du, auch einen Gott den Enkel (πέφηνέ, φησι, καὶ υἱωνὸς ἡμῖν θεός)." Es wäre nicht nöthig gewesen, daß Gregor gegen solche Ungereimtheiten, wobei man durch ganz äußerliche und fleischliche Auffassung die orthodoxe Lehre nur lächerlich zu machen suchte, etwas Ernstliches bemerkt hätte. Er thut es indeß doch, und erinnert zuerst daran, daß, obwohl wir das aus Gott und mit ihm gleichen Wesens seyn nicht anders bezeichnen könnten, als durch den Ausdruck Sohn, wir deßhalb nicht befugt seyen, bei diesem Verhältniß an etwas Menschliches oder Körperliches zu denken, sodann aber besonders: „Wir geben die erste Eintheilung zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem, als ob es kein drittes mehr gäbe, gar nicht zu; denn wo willst du das, was die heil. Schrift das Ausgehende (τὸ ἐκπορευτὸν) nennt, hinsetzen? welches doch offenbar zwischen deiner Eintheilung in der Mitte liegt, und von einem größeren Theologen, als du bist, nämlich von unserem Erlöser selbst, eingeführt ist; du müßtest denn jene Stelle: „der heil. Geist, der vom Vater ausgeht," Joh. XV. 26. — aus deinen Evangelien ausgestrichen haben.[2] Der heil. Geist nun, insofern er vom Vater ausgeht,

---

1) Orat. XXXI. 7. p. 560.

2) Die Worte, die im Original noch einen merkwürdigen Beisatz haben, heißen: εἰ μὴ τὴν φωνὴν ἐκείνην τῶν σῶν ἐξεῖλες εὐαγγελίων, διὰ τὴν τρίτην σου διαθήκην, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. κ. τ. λ. Bei den Worten τρίτη διαθήκη könnte man zuerst an eine Schrift denken, welche die Pneumatomachen vorzüglich hoch schätzten, welche für sie neben dem alten und neuen Testament gleichsam eine neue, dritte Offenbarung enthielt. Allein was wäre dieß für eine Schrift? Macedonius hat, so viel wir wissen

ist kein Geschöpf; insofern er nicht gezeugt ist, nicht Sohn; und insofern er zwischen ungezeugt und gezeugt in der Mitte steht, Gott." Zugleich aber fügt Gregor hinzu, daß dieses Ausgehen des heil. Geistes ebensowohl etwas Unerklärbares sey, als das Erzeugtwerden des Sohnes.[1])

Ein anderer Einwurf der Pneumatomachen war:[2]) „Was mangelt denn dem Geist, um Sohn zu seyn? denn wenn ihm nicht etwas mangelte, so wäre er Sohn." Hierauf Gregor: „Wir sagen nicht, daß ihm etwas fehle, denn Gott fehlt nichts, sondern die Verschiedenheit der Offenbarungsart und des wechselseitigen Verhältnisses erzeugt auch eine verschiedene Benennung. Dem Sohn mangelt nichts, um Vater zu seyn, denn das Sohnseyn ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater."

Schriftbeweise. Die Frage der Gegner: „aber wer von den Alten oder Neueren hat denn den heil. Geist angebetet? und wo steht es geschrieben, daß man ihn anbeten oder zu ihm beten müsse?" beantwortet Gregor auf eine unbefriedigende Weise, indem er die Ausdrücke *προσκυνεῖν*, *προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι* oder *ἐν πνεύματι* Joh. IV. 24. Rom. VIII. 26. 1 Cor. XIV. 15. sehr gezwungen dahin deutet, daß sie nicht das Beten im Geiste oder durch den Geist, sondern zu dem Geiste bezeichnen sollten.[3]) Treffender weißt er die Einwendung der Gegner, die aus Joh. I. 3. entnommen war: daß, wenn alle

---

(Fabric. biblioth. gr. vol. IX. p. 247. Harl.), nichts geschrieben; sollte es eine Schrift des Marathonius oder Eunomius seyn? — Wahrscheinlicher bezeichnet der Ausdruck *τρίτη διαθήκη* gar keine Schrift, sondern nur im Allgemeinen Lehrmeinungen, welche dieser Parthei so wichtig waren, daß sie Gregor ihr drittes Testament, ihre dritte Offenbarung neben der alt- und neutestamentlichen nennen zu dürfen glaubte. So gebraucht Gregor den Ausdruck auch anderswo sprichwörtlich Epist. 1. ad Cledon. in fin. t. 1. p. 745. Lips. — Was übrigens den Vorwurf der Schriftverfälschung betrifft, so machten sich denselben die Partheien in den arianischen Streitigkeiten wechselseitig, und nicht immer ganz mit Unrecht. S. Ambros. de spirit. s. lib. III. cap. 6.

1) Eben so wie bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, bringt Gregor auch bei der Erläuterung des Verhältnisses des heil. Geistes zu den beiden anderen Hypostasen immer darauf, daß davon alle Vorstellungen einer Analogie mit irdischen und geschaffenen Dingen zu entfernen seyen (Orat. XXXI. 10. p. 562.), und daß kein Bild und kein Ausdruck hinreiche, um dieses unbegreifliche Verhältniß ganz zu bezeichnen. Orat. XXXI. 11. p. 563. — — *οὐδὲ γὰρ οἷόν τε τῶν εἰκαζομένων οὐδὲν πρὸς πᾶσαν ἐξικνεῖσθαι καθαρῶς τὴν ἀλήθειαν.*

2) Orat. XXXI. 9. p. 561.

3) *τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ πνεύματι, ἢ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.*

Dinge durch den Logos gemacht seyen, auch der heil. Geist von ihm geschaffen seyn müßte, zurück, indem er bemerkt, die Gegner müßten erst beweisen, daß der heil. Geist zu den gemachten oder geschaffenen Dingen gehöre, denn der Evangelist rede nicht schlechthin von Allem, sondern nur von Allem, was gemacht sey. In Beziehung auf die Stelle Rom. XI. 36., wo die Pneumatomachen aus dem Gebrauche der verschiedenen Pronomina ἐξ οὗ, δι' οὗ und ἐν ᾧ, welche sie auf Vater, Sohn und Geist bezogen, auf eine Ungleichheit dieser drei unter sich schlossen, macht Gregor darauf aufmerksam, daß dieß keineswegs eine constante Ausdrucksweise der heil. Schrift wäre — ohne die Gegner (womit er sie offenbar am besten geschlagen hätte) daran zu erinnern, daß sie gar nicht berechtigt wären, dieß auf den Vater, Sohn und heil. Geist zu beziehen, indem es ja augenscheinlich auf die Gottheit im Allgemeinen geht.

Dieß führt nun den Gregor noch bestimmter auf die Schriftbeweise für die Gottheit des heil. Geistes; aber dabei befindet er sich augenscheinlich in einiger Verlegenheit, und läßt daher mehrere Bemerkungen vorangehen, damit der Mangel ganz klarer und unzweideutiger Aussprüche nicht zu fühlbar und anstößig werde. Er erinnert, daß sich die Schrift nicht immer eigentlich und buchstäblich ausdrücke, daß man manches als Lehrwahrheit annehmen müsse, was so wörtlich in der heil. Schrift nicht ausgesprochen sey (wie z. B. auch die Unsterblichkeit dem Worte nach nicht gelehrt sey) — er bemerkt, was schon erwähnt ist, daß man eine fortgehende Offenbarung göttlicher Wahrheiten unter den Menschen annehmen müsse, und daß die Lehre von der Gottheit des heil. Geistes zu den Sätzen gehöre, von welchen Christus seinen Jüngern gesagt habe, daß sie dieselben noch nicht tragen könnten, und macht dann auf folgendes in der heil. Schrift aufmerksam:[1] „Man erwäge nur: Christus wird geboren, der Geist geht voran; er wird getauft, der Geist giebt Zeugniß; er wird versucht, der Geist führt ihn hin; er thut Wunder, der Geist begleitet es; er fährt auf, der Geist folgt.[2] Was ist so groß und göttlich, das er nicht könnte? Welcher Name, den Gott trägt, käme ihm nicht zu, außer dem Ungezeugt- und Gezeugtseyn? denn die persönlichen Eigenschaften müssen dem Vater und Sohne bleiben, damit keine Vermischung in der Gottheit entstehe. Ich selbst staune, wenn ich den Reichthum der Benennungen bemerke,

---

1) Orat. XXXI. 29. p. 574.

2) Luc. I. 35. II. 7. III. 21. IV. 1. 18. Act. I. 9. II. 4.

denen zu widerstreiten die Gegner des Geistes sich nicht entblöden. Er wird der Geist Gottes genannt, der Geist Christi, der Sinn Christi, der Geist des Herrn, selbst der Herr, der Geist der Kindschaft, der Wahrheit, der Freiheit; [1]) er erkennt alles, lehrt, bläst wo und wie viel er will, leitet, spricht, offenbart, erleuchtet, belebt; vielmehr er ist selbst Licht und Leben, macht zu Tempeln, zu Göttern, vollendet [2]) — bewirkt alles, was Gott bewirkt, theilt Gaben aus, macht Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer .... er ist allkräftig (*παντοδύναμον*), alldurchschauend, alle Geister erforschend [3]) u. s. w. Wenn aber auch, fährt er fort, von dem Geiste etwas Niedrigeres ausgesagt wird, z. B. daß er gegeben, gesandt, ausgetheilt werde, oder dergleichen, so muß man dieß immer in Beziehung auf die erste Ursache nehmen, damit immer darauf hingedeutet werde, woher er sey, und damit nicht drei getheilte Grundursachen auf eine polytheistische Weise angenommen werden." [4])

Auffallend ist es, daß Gregor, während er so manches auf den ersten Blick Unhaltbare aus der Schrift anführt, diejenigen Stellen nicht gebraucht, welche seiner Theorie offenbar am günstigsten waren, nämlich die Gruß- und Segensformeln, ganz besonders aber die Taufformel, auf welche sich doch sonst die orthodoxen Lehrer jener Zeit vorzugsweise zu stützen pflegten. [5])

Die Wirkungen des heil. Geistes erstrecken sich nach Gregors Ueberzeugung auf alle Geistwesen außer Gott, zuerst auf die Engel und himmlischen Mächte, die der Gottheit am nächsten stehen, dann auf die Patriarchen und Propheten, um sie zur Erkenntniß Gottes und der Zukunft zu erleuchten, sodann auf

---

1) 1 Cor. II. 11 seqq. Rom. VIII. 9 seqq.

2) Orat. XXXIV. 12. p. 625. sagt Gregorius, nachdem er sich vorher Verzeihung für seine kühne Aeußerung erbeten: „Ich bin ein Bild Gottes, ein Theilnehmer der himmlischen Herrlichkeit, wenn ich auch hier unten lebe; ich kann mich deßhalb nicht überzeugen, daß ich durch etwas mein Heil erlange, was mir an Würde gleich wäre; wenn also der heil. Geist nicht Gott ist, so mag er zuerst zum Gott erhoben werden, damit er dann auch mich zur Gottheit erhebe (*εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον*)."

3) 1 Cor. II. 10., eine Stelle, die besonders häufig von den Orthodoxen gebraucht wurde.

4) Aehnlich werden die Eigenschaften des heil. Geistes zusammengestellt Orat. XLI. 9. p. 738.

5) Die Stelle 1 Joh. V. 7. „Drei sind, die da zeugen im Himmel" konnte Gregor aus dem bekannten Grunde nicht gebrauchen, weil sie noch nicht existirte. Indeß verdient bemerkt zu werden, daß er die ächten Worte: *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα* — ausdrücklich anführt. Orat. XXXI. 19. p. 568.

die Schüler Christi . . . „Denn Christum selbst übergebe ich, dem der heil. Geist beiwohnte, nicht als in ihm wirkend, sondern als ihn, den gleicher Würde theilhaften, begleitend . . . Auf die Schüler Christi aber wirkte der Geist auf dreifache Weise und, jenachdem sie fähig waren, ihn zu fassen, in drei Zeitabschnitten, zuerst ehe Christus durch das Leiden verherrlicht war, hierauf nach seiner Verherrlichung durch die Auferstehung, dann nach seiner Wiederaufnahme in den Himmel; zuerst schwächer, dann nachdrücklicher, endlich aber vollkommener, da er nicht mehr blos seiner Wirkung nach, wie früher, sondern, wie man wohl sagen könnte, seinem Wesen nach gegenwärtig ist.“ [1])

1) Orat. XLI. 11. p. 739 sq.

Zweiter Abschnitt.

Christologie.

Lehre vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und Bekämpfung der Apollinaristen.

Bei der bisher entwickelten Trinitätslehre war es eine der Hauptfragen gewesen, wie sich das Göttliche in Christo zu Gott im engeren Sinn, oder wie sich der Sohn zum Vater verhalte. War man hierüber zu gewissen Bestimmungen gelangt, so konnte die Untersuchung auch darauf hingelenkt werden, in welchem Verhältniß das Göttliche und Menschliche in der Person Christi selbst stehe. Zwar war dieser Punct noch nicht eigentlicher Streitgegenstand geworden, aber er war doch während der arianischen Bewegungen so häufig zur Sprache gekommen, daß auch Gregorius hinreichende Veranlassung fand, ihn ausführlicher zu erörtern. Es war ihm dabei — und dadurch wurde Gregor auch in dieser Beziehung ein Hauptbegründer der kirchlichen Rechtgläubigkeit — vorzüglich oder eigentlich ganz allein darum zu thun, Christum darzustellen einerseits als ein göttliches Wesen im vollen und strengen Sinne des Wortes, andererseits als ein menschliches Wesen, nach dem ganzen Umfange der menschlichen Natur, die Sünde ausgenommen (welche auch ursprünglich nicht zur menschlichen Natur gehörte) — beide jedoch auf eine einzige, unerklärbare Weise unzertrennlich in Eines verbunden; und zwar so, daß durch diese Verbindung das wesentlich Göttliche in Christo auf keine Weise beeinträchtigt, beschränkt oder gemindert (wodurch es ja sogleich aufhören würde im vollen Sinne göttlich zu seyn), noch das Menschliche in irgend einer Beziehung aufgehoben, je-

doch durch die Vereinigung mit dem Göttlichen auf eine ganz eigenthümliche Weise vergöttlicht wird. Wir lassen den Gregorius selbst sprechen: „Der Sohn Gottes übernimmt es, ein Menschensohn zu werden und sich nennen zu lassen; nicht so, daß er das, was er war, umgewandelt hätte, denn das ist unwandelbar, sondern so, daß er das, was er nicht war, noch dazu annahm, denn er ist voll Menschenliebe; und so trat der Unbeschränkte (und darum Unbegreifliche) in die Beschränkung ein (und wurde dadurch begreiflich),[1] indem er durch Vermittelung des Fleisches, wie durch einen Vorhang (ὡς διὰ παραπετάσματος), mit uns umging; denn seine reine Gottheit zu ertragen, dessen ist die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig. Dadurch wird das sonst unvermischbare vermischt — nicht blos die Gottheit mit dem Geborenwerden, der Geist[2] mit dem Fleische, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Unbegrenzte mit der Grenze, sondern auch das Gebären mit der Jungfrauschaft, die Niedrigkeit mit dem über alle Würde erhabenen, das Leidensunfähige[3] mit dem Leiden, das Unsterbliche mit dem Vergänglichen.“[4]

Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo spricht Gregorius besonders in folgender Stelle aus: „Was er war, dessen hat er sich entäußert, und was er nicht war, das hat er angenommen; nicht so, daß er nun Zwei geworden wäre, sondern daß er aus Zweien Eines zu werden sich gefallen ließ. Gott ist beides, das Annehmende und das Angenommene; zwei Naturen in Eines zusammengehend, nicht zwei Söhne; man mis-

---

1) Die Worte heißen: ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος. Es liegt darin, wie besonders aus dem folgenden hervorgeht, der doppelte Sinn, daß die unendliche Gottheit in Christo in die Beschränkung eines endlichen Menschenlebens eintrat, und eben dadurch, da sie sonst als ein unendliches Wesen für den endlichen Menschengeist nicht vollkommen erkennbar war, in dieser Beschränkung für ihn erkennbar, oder wenigstens in einem Grade erkennbar wurde, wie sie es vor dieser eigenthümlichen Offenbarung in Christo nicht war.

2) In dieser, wie in mehreren ähnlichen Stellen, bezeichnet πνεῦμα und νοῦς offenbar das Göttliche, das Geistige im höchsten und reinsten Sinne genommen, in welchem es über das σάρξ und überhaupt alles Materielle erhaben ist und in welchem es Joh. IV. 24. heißt: πνεῦμα ὁ θεός.

3) καὶ πάθει τὸ ἄπαθος (ἀπαθές) — doppelsinnig, entweder das über alles Leiden erhabene Göttliche wird, mit dem Menschen Jesus vereinigt, dem Leiden unterworfen (Orat. XXI. 24. p. 401. τοῖς μεγάλοις τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν πάθεσι), oder das allen Affecten und Leidenschaften unzugängliche göttliche Wesen verbindet sich mit einem Menschen, der seiner Natur nach von solchen Gemüthsbewegungen nicht frei seyn kann.

4) Orat. XXXIX. 13. p. 685.

kenne die Vereinigung[1]) nicht." Wenn in dieser Stelle gesagt wird „Gott ist beides, das Annehmende und das Angenommene (*θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν, καὶ τὸ προσληφθέν*)" so soll damit natürlich nicht behauptet werden, daß auch das Menschliche in Christo im strengen Sinn göttlich sey, sondern der Redner will mit dem kurzen und allerdings leicht zu misdeutenden Ausdrucke nur darauf hinweisen, daß in dieser Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo das Erstere vorherrscht und zwar so, daß dadurch auch das Menschliche vergöttlicht, oder, wie es die deutsche Theologie mit einem Worte, das dem griechischen *θεοῦσθαι* am meisten entspricht, auszudrücken pflegt, vergottet wurde. Hierüber erklärt sich Gregorius deutlicher an einem andern Ort:[2]) „Der Logos Gottes, der ewige, unsichtbare, unbegreifliche, unkörperliche, das Grundwesen aus dem Grundwesen (*ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή*), das Licht aus dem Lichte, die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, der Abdruck der urbildlichen Schönheit, das feste Siegel, das unwandelbare Bild, die Begrenzung und das Wort des Vaters, Er läßt sich herab zu seinem eigenen Bilde (dem nach ihm als dem Urbilde geschaffenen Menschen), nimmt das Fleisch an um des Fleisches willen, vereinigt sich mit einer vernünftigen Seele um meiner Seele willen, das Gleiche durch das Gleiche reinigend, und wird Mensch in jeder Beziehung, ausgenommen die Sünde; er ward empfangen von einer Jungfrau, nachdem die Seele und der Körper derselben vorhergereinigt war durch den Geist; denn auch die Geburt mußte geehrt, die Jungfrauschaft aber noch höher geehrt werden; und so ging er als Gott hervor[3]) mit dem Angenommenen (Menschlichen), Eines aus zwei Entgegengesetzten, dem Fleisch und Geist;[4])

---

1) Orat. XXXVII. 2. p. 646. Gregorius gebraucht eigentlich hier das späterhin für anstößig gehaltene Wort *σύγκρασις*, aber er entschuldigt sich gleich nachher, daß er sich sinnlich-bildlicher Ausdrücke bediene, welche diesen Verhältnissen nicht vollkommen entsprächen: *ἀλλὰ δότε συγγνώμην τῷ λόγῳ· ὀργάνῳ βραχεῖ περὶ ιῶν μεγίστων φθέγγομαι.*

2) Orat. XXXVIII. 13. p. 671. Die Stelle findet sich fast wörtlich wieder Orat. XLV. 9. p. 851.

3) Der Sinn der Stelle scheint mir zu seyn: „Das Göttliche und Menschliche in Jesu vereinigten sich schon bei der wundervollen Erzeugung desselben in der Maria, und so wurde er schon als ein göttliches Wesen geboren. Doch muß man nun nicht glauben, daß das ihm einwohnende Göttliche durch die Verbindung mit der verderbten menschlichen Natur getrübt worden wäre, denn auch sein Menschliches war auf die reinste Weise in einer durch den göttlichen Geist gereinigten Jungfrau erzeugt und wurde durch die Verbindung mit dem Göttlichen geweiht und geheiligt."

4) Auch hier bezeichnet wieder *σάρξ* die Menschheit, *πνεῦμα* die Gottheit.

von denen das Eine vergöttlichte, das Andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung! o der wunderbaren Vermischung![1]) Der ewig Seyende wird, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich, indem die vernünftige Seele eine Vereinigung zwischen der Gottheit und dem groben Fleische vermittelt (*διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι*)."[2]) Die letzteren Worte beziehen sich auf die origenianische Idee, welche Gregorius mehrmals andeutet, daß sich nämlich die über alles Materielle absolut erhabene Gottheit mit dem menschlichen Körper ohne ein vermittelndes Organ nicht habe verbinden können und daß dieses Bindungsmittel die (vernünftige) Seele Jesu gewesen sey; doch finden wir diesen Gedanken bei Gregor nicht so bestimmt und weitläufig ausgeführt, wie bei Origenes.

Die bisher angeführten Stellen sind alle aus rednerischen Vorträgen des Gregorius genommen und deßhalb in ihrer affectvollen Darstellung oft so kurz und unbestimmt, daß sich ihr Inhalt nur mit Schwierigkeit auf klare Begriffe zurückführen läßt. Ausführlicher und bestimmter spricht sich Gregorius über diese Puncte in einigen Streitschriften aus. Er hatte, wie wir in seiner Biographie gesehen haben, besonders in seinem höheren Alter viel mit Apollinaristen zu kämpfen, die sich in seinem Vaterlande Cappadocien auszubreiten und namentlich in Nazianz kirchlich festzusetzen suchten. Eine vollständige Untersuchung über die Lehrsätze des Apollinaris und seiner Anhänger gehört nicht in unsern Plan; wir haben nur von der Art zu sprechen, wie Gregorius den Apollinarismus auffaßte und mit welchen dogmatischen Gründen er ihn zu widerlegen suchte. Davon handelt bekanntlich sein Brief an den Bischof Nectarius in Constantinopel[3]) und seine beiden längeren Sendschreiben an den Presbyter Cledonius,[4]) welche eigentlich dogmatisch-polemische Abhandlungen sind. In dem Briefe an Nectarius giebt Gregor Auszüge aus einer

---

1) *ὦ τῆς καινῆς μίξεως! ὦ τῆς παραδόξου χράσεως!* Lauter Ausdrücke, die späterhin, da man noch mehr Werth darauf legte, die beiden Naturen in ihrer Vereinigung als unvermischt zu unterscheiden, verworfen wurden.

2) Eine dem Inhalte nach verwandte Stelle lesen wir Orat. XXIX. 9. p. 537.

3) Epist. ad Nectarium, sive Orat. XLVI. t. 1. p. 721.

4) Epist. I. et II. ad Cledonium. t. 1. p. 737 seqq. Beide Briefe werden auch unter die Reden gezählt, und zwar als die 51ste und 52ste. Hierbei ist auch zu berücksichtigen eine Stelle in Gregor. Carmen de vita sua. V. 612 seqq.

Schrift des Apollinaris selbst, deren Titel er jedoch leider zu bemerken unterlassen hat. Da wir jedoch allen Grund zu der Annahme haben, daß diese Auszüge wirklich, wenn auch nicht ganz rein, aus einem Buche des Apollinaris geflossen sind, so ist es nicht unwichtig, das Wesentliche davon mitzutheilen: „Ich habe eine Schrift des Apollinaris in den Händen, schreibt Gregorius, deren Behauptungen alle ketzerische Verworfenheit übertreffen. Er versichert darin nämlich, das Fleisch sey von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sey von Anbeginn in dem Sohne; als Zeugniß für diese Ungereimtheit schützt er eine mißverstandene Stelle des Evangeliums vor Joh. III. 13. Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn; — als ob er, auch ehe er auf die Erde gekommen, des Menschen Sohn gewesen wäre, und als ob er bei diesem Herabkommen ein eigenes Fleisch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel schon hatte, welches ewig und mit seinem Wesen nothwendig verbunden (*συνουσιωμένην*, ihm wesentlich, dem freiwillig Angenommenen entgegengesetzt) war. Er führt auch dafür wieder einen apostolischen Ausspruch, den er aber ganz aus dem Zusammenhang reißt, an. 1 Cor. XV. 47. „der andere Mensch ist vom Himmel" — (*ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*). Sodann behauptet er, jener Mensch, der von oben kommt, habe keinen (menschlichen) Geist (*νοῦν*), sondern die Gottheit des Eingeborenen vertrete die Stelle des Geistes, und sey der dritte Theil der menschlichen Vermischung (Verbindung zu einem menschlichen Wesen); indem nämlich Seele und Leib von menschlicher Beschaffenheit an ihm wären, der Geist aber nicht, sondern die Stelle desselben durch den Logos Gottes in ihm vertreten würde. Und das ist noch nicht arg, sondern das alleranstößigste ist, daß er ihn selbst, den eingeborenen Gott, den Richter Aller, den Fürsten des Lebens, den Vertilger des Todes, zu einem Sterblichen macht und behauptet, er habe in seiner eigenen Gottheit das Leiden erduldet, und bei jenem dreitägigen Todtseyn des Körpers sey auch die Gottheit mit dem Körper gestorben, und so sey er (auch das Göttliche in ihm) vom Vater wieder aus dem Tode auferweckt worden."

Der Versicherung des Gregorius, daß er eine Schrift des Apollinaris in Händen gehabt, können wir ohne Ungerechtigkeit nicht mißtrauen. Wie er aber diese Schrift gebraucht habe? ist eine andere Frage; und hier ist es nur allzu augenscheinlich, daß er sich in seinem polemischen Eifer für Orthodoxie Folgerungen

erlaubt hat, welche Apollinaris nie zugegeben haben würde, welchen auch andere Stellen aus apollinaristischen Schriften, die uns noch fragmentarisch aufbehalten sind, klar genug widersprechen. Es war dem Apollinaris, und daraus erklärt sich leicht seine ganze Theorie, ganz vorzüglich darum zu thun, die Einheit Christi zu retten, und indem er fürchtete, daß aus der orthodoxen Behauptung eines vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Wesens in Christo (deren jedem man doch auch als einem vernünftigen und freien Wesen Persönlichkeit zuschreiben müßte) nothwendig die Annahme von zwei Söhnen Gottes, einem göttlichen und menschlichen, folge, sprach er von dem zu der Einheit einer Person und Natur verschmolzenen Göttlichen und Menschlichen in Christo in solchen Ausdrücken, daß er die Prädicate des Ersteren auch auf das Letztere und umgekehrt anwendete. So nannte er das Fleisch Christi göttlich, und Christum einen himmlischen Menschen. Aber er wollte damit nicht sagen, daß das Fleisch Christi schon vor seiner Menschwerdung im Himmel existirt habe, daß es mit dem Göttlichen vom Himmel gekommen und durch die Maria nur wie durch einen Canal hindurchgegangen sey; sondern erklärte aufs bestimmteste dabei, „das Fleisch des Erlösers sey nicht vom Himmel, vielmehr sey es im Leibe der Maria gebildet und auch in der Vereinigung fahre der Körper fort Körper und die Gottheit Gottheit zu bleiben." Aus jener Gewohnheit des Apollinaris, die Prädicate des Menschlichen und Göttlichen auf das ganze Wesen Christi anzuwenden, folgte es auch, daß er sagen konnte: Gott sey gebohren, habe gelitten und sey gestorben, ohne daß er damit die Gottheit dem Leiden und Tode unterwerfen wollte. Nur wegen der innigsten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen legte er die Prädicate des Leidens und Sterbens, die eigentlich nur dem letzteren zukamen, uneigentlich auch dem ersteren bei. Aehnliche Redensarten finden wir auch in Schriften orthodoxer Väter und selbst unseres Gregorius in unzählbarer Menge — aber Apollinaris sollte nun einmal ein Ketzer seyn, und da war es nicht genug, daß er einen Irrthum vorgetragen habe, aus diesem einen mußte noch eine Reihe anderer folgen.

Die Behauptung, welche den Apollinaris besonders auszeichnete und um deren willen er, obwohl sonst ein eifriger Anhänger des nicänischen Symbols, von den strengen Orthodoxen als irrgläubig verdammt wurde, ist indeß in jener Stelle auch bestimmt genug und ohne Entstellung angegeben. Es war bekanntlich der Satz: daß Christus seiner menschlichen Natur nach nur den Körper und die niedere Seelenkraft eines Menschen gehabt, die höhere Seelenkraft aber, der Geist, der *νοῦς* oder das *πνεῦμα*, durch

den Logos oder das Göttliche in ihm vertreten worden sey. In der That war diese Lehre theoretisch und practisch verwerflich; theoretisch, weil dadurch, daß man ihm gerade das Edelste und Höchste des Menschen, die Vernunft, absprach, die wahre und vollständige Menschheit Jesu geleugnet wurde; practisch, weil eben dadurch zugleich die Wirkung des sittlichen Vorbildes Jesu vernichtet oder doch sehr geschmälert wurde. In ersterer Beziehung besonders widersetzt sich Gregor dem Apollinarismus mit siegreichen Gründen. Fassen wir seine der apollinaristischen entgegengesetzte Theorie von Christo noch einmal mit seinen eigenen Worten aus dem ersten Briefe an den Cledonius zusammen, so ist es folgende: „Wir trennen den Menschen nicht von der Gottheit, sondern wir setzen ihn als einen und denselben, der vorher nicht Mensch war, sondern Gott und eingeborener Sohn von Ewigkeit, unvermischt mit dem Körper und allem Körperlichen, zuletzt aber auch Mensch wurde, indem er menschliches Wesen annahm für unser Heil, leidensfähig war dem Fleische nach, des Leidens unfähig der Gottheit nach, beschränkt dem Körper, unbeschränkt dem Geiste nach, denselben, der zugleich irdisch und himmlisch, sichtbar und unsichtbar, endlich und unendlich ist, damit durch ihn als vollkommenen Menschen und zugleich Gott der ganze Mensch, wie er in die Sünde verfallen ist, wieder hergestellt würde." Und eben so bestimmt in einer bald darauf folgenden Stelle: „Es sind allerdings zwei Naturen, Gott und Mensch; es ist auch Seele und Körper in ihm; aber nicht zwei Söhne oder Götter;[1]) denn es giebt auch nicht deshalb zwei Menschen (in einem Individuum), weil Paulus vom inneren und äußeren Menschen spricht. Um es mit einem Wort zu sagen: er ist ein anderes und wieder ein anderes, inwiefern er Heiland ist; insofern nämlich das Unsichtbare nicht Eines ist mit dem Sichtbaren, das Ewige mit dem Zeitlichen; aber er ist nicht ein anderer und wieder ein anderer, das sey ferne! — denn beides ist in der Vereinigung, indem Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht ist, oder wie man es ausdrücken möchte."

Die von dieser Ueberzeugung abweichenden einzelnen Lehrsätze, die Gregor den Apollinaristen zuschreibt, verwirft er der

1) Es war dem Gregorius eben so sehr darum zu thun, den Unterschied der beiden Naturen zu behaupten, als die vollkommene Einheit derselben in Christo. Vergl. Carmen de vita sua. V. 632.

Ἴσον τὶ γὰρ πταίουσιν ἐξ ἐναντίας
Τοῖς εἰσάγουσιν ἀσκόπως υἱοὺς δύο,
Τὸν ἐκ θεοῦ τε καὶ τὸν ἐκ τῆς παρθένου,
Οἱ τὴν κάτω τέμνοντες εὐαρμοστίαν·
Οἱ μὲν ξέοντες, οἱ δὲ διπλοῦντες κακῶς. κ. τ. λ.

Reihe nach in den sogenannten 10 Anathematismen, die wir nicht alle einzeln hier anführen wollen. Nur da, wo er mit Gründen streitet, mag er selbst etwas ausführlicher sprechen. Der dem Apollinaris untergeschobenen Behauptung, daß Christus auch dem Fleische nach vom Himmel gekommen, und daß sein Körper nicht irdisch und von unserem Stoff sey (weswegen ihn die Apollinaristen auch ἄνθρωπος κυριακός genannt haben sollen), setzte Gregor die Bemerkung entgegen, daß jene Stellen Joh. III. 13. und 1 Cor. XV. 47. nur von einer Vereinigung des Menschlichen mit dem Himmlischen in Christo zu verstehen seyen, wie auch die Aussprüche, daß durch Christum alles geschaffen sey, daß er in unseren Herzen wohne u. s. w. Man müsse diese Aussprüche nicht auf das Erscheinende des göttlichen Wesens, sondern auf das Unsichtbare beziehen, indem nämlich, wie die Naturen, so auch die Prädicate vermischt und wegen der innigen Verbindung mit einander verwechselt würden (communicatio idiomatum).

Indem Gregor lehrt, daß das Göttliche in Christo sich erst bei der Erzeugung in der Maria mit dem Körperlichen verbunden habe, hält er zugleich den Satz fest, daß dieses Körperliche nach der Auferstehung Jesu zwar verklärt worden, aber doch ewig und unzertrennlich mit dem Göttlichen verbunden sey: „Wenn einer sagt, das Fleisch sey nun von Christo abgelegt und die Gottheit sey vom Fleische entkleidet, und existire nicht jetzt noch mit dem angenommenen Fleische zusammen, und werde so wiederkommen, der möge die Herrlichkeit der Wiederkunft nicht schauen;[1]) denn wo sollte das Fleisch sich jetzt befinden, wenn nicht bei dem, der es angenommen hat? denn es ist doch wohl nicht nach den Träumereien der Manichäer auf der Sonne niedergelegt, oder in die Luft zerstreut und aufgelöst? — Wie verhält es sich denn auch damit, daß er nach der Auferstehung berührt worden ist und von denen, die ihn gestochen haben, gesehen werden soll? Denn die Gottheit ist an und für sich unsichtbar; aber er wird nach meiner Ueberzeugung mit dem Körper wiederkommen; jedoch so, wie er seinen Jüngern auf dem Berge erschien oder sich zeigte, indem die Gottheit vorherrschte vor dem Fleischlichen."

---

1) Bei weitem nicht so entschieden, vielmehr etwas zweifelhaft spricht sich Gregorius über diesen Punct in einer Rede zur Pfingstfeier aus. Orat. XLI. 5. p. 735. „Wir feiern Pfingsten — das Körperliche hat nun bei Christo ein Ende; oder vielmehr das Leben im Körper; denn ich trage Bedenken zu sagen das Körperliche, so lange ich noch nicht durch Gründe überzeugt bin, daß es besser ist, vom Körper ganz befreit zu seyn." (*τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει· μᾶλλον δὲ, τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας. ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν τὰ τοῦ σώματος, ἕως ἂν μηδεὶς πείθῃ με λόγος, ὅτι κάλλιον ἀπεσκευάσθαι τοῦ σώματος.*)

Die beiden Hauptgründe, welche Gregorius gegen die Behauptung der Apollinaristen, daß der göttliche Logos in Jesu die Stelle des menschlichen Geistes vertreten habe, gebraucht, sind: 1. fehlte Christo der menschliche Geist, so kann er nicht im vollen Sinne Mensch genannt werden, so entsprach er dem Begriffe eines menschlichen Wesens nicht. 2. Die göttliche Natur hat sich in Christo darum mit der menschlichen vereinigt, damit die letztere, welche das göttliche Ebenbild verloren hatte, durch diese Verbindung geweiht und geheiligt, und in die Reinheit des göttlichen Ebenbildes wiederhergestellt würde. Ist nun von dieser Verbindung ein Theil der menschlichen Natur (der *νοῦς* oder das *πνεῦμα*) ausgeschlossen, so kann dieser auch der durch die Vereinigung bewirkten Heiligung nicht theilhaftig seyn. Diese beiden Sätze führt Gregorius einzeln und in Verbindung mit einander mehrfach aus, vorzüglich in folgenden Stellen. 1. „Wenn der Mensch (das Menschliche in Christo) ohne Seele ist, so behaupten das auch die Arianer, um der Gottheit das Leiden zuzuschreiben, als ob das, was den Körper bewegt, sofort auch das Leidende wäre. Hat er aber eine Seele, so hat er entweder keine vernünftige (*ψυχὴ νοερὰ, νοῦς*, sondern blos eine animalische, anima, belluina,[1]) wie Augustin sagt), und wie kann er dann ein Mensch seyn? denn der Mensch ist nicht ein lebendes Wesen ohne Geist; und es folgte daraus, daß zwar die Gestalt und äußere Hülle von einem Menschen wäre, die Seele aber von einem Pferd oder Stier oder einem anderen unvernünftigen Wesen — oder er hat eine vernünftige Seele, und ist folglich nicht ein Mensch ohne Geist (*ἄνθρωπος ἄνους*), dann mögen sie aufhören, so sinnlose Dinge zu lehren.“ Hier wandten nun die Apollinaristen ein: „Die Gottheit ersetzte ja in Christo den Geist,“ also bedurfte er des menschlichen Geistes gar nicht, in ihm war der göttliche Logos, die absolute Vernunft, wozu daneben noch eine menschliche? Darauf erwiedert Gregorius: „Was geht mich das an? Die Gottheit mit dem blosen Fleische (vereinigt) macht eben so wenig einen Menschen aus, als mit der blosen Seele, oder mit beiden ohne den Geist, worin noch mehr das eigentlich Menschliche liegt. So behalte denn auch den ganzen Menschen und verbinde damit auch noch die Gottheit, damit du mir eine vollkommene Wohlthat erzeigest.“

2. Zur Begründung des zweiten Satzes, daß in Christo das ganze menschliche Wesen, also auch ein Menschengeist, mit

---

1) Carm. de vit. s. V. 629. *ψυχὴν ἄνουν τε καὶ ἀλόγου ζώου τινός.*

der Gottheit verbunden gewesen seyn müsse, damit die ganze Natur des Menschen geheiligt würde, bemerkt Gregorius besonders Folgendes: „Wenn es der Endzweck der Menschwerdung war, daß Christus den Fluch der Sünde lösen sollte, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligte, so hatte er nicht blos den Körper um des verdammten Körpers willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern auch, wie die Aerzte sagen, zuerst angesteckt war.“ [1]) Und in einer anderen Stelle: „Wenn einer auf einen Menschen ohne Vernunft (Geist, ἄνθρωπος ἄπους) [2]) seine Hoffnung setzt, so ist er selbst der Vernunft beraubt, und nicht würdig, seinem ganzen Wesen nach das Heil zu empfangen; denn was nicht (von Christo) angenommen ist, das wird auch nicht geheilt; was aber mit Gott vereinigt wird, das wird gerettet. Wenn Adam nur zur Hälfte gefallen ist, so mag auch nur die Hälfte (des menschlichen Wesens) angenommen und gerettet werden. Wenn er aber ganz gefallen ist, so muß er auch ganz mit dem, der ins Fleisch gekommen ist, verbunden worden seyn, um ganz gerettet zu werden. So mögen sie uns auch nicht um das ganze Heil beneiden, und nicht blos Knochen und Nerven und das körperliche Bild eines Menschen dem Erlöser zuschreiben.“

Die Apollinaristen hatten indeß auch ihre Gründe, womit sie die Ueberzeugung der Orthodoxen von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo zu widerlegen strebten. Diese Gegenbeweise suchte ihnen Gregor mit der ihm eigenen Dialectik zu entziehen, und seine Theorie von den ihr vorgeworfenen Widersprüchen und Schwierigkeiten zu befreien. Das Wichtigste, was er in dieser Beziehung sagt, muß gleichfalls hier berührt werden. Eine Haupteinwendung der Apollinaristen war: „Zwei vollkommene Wesen (die vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit) konnte Christus in sich nicht zusammenfassen.“ Dawider bemerkt Gregor; „Allerdings nicht, wenn man die

---

1) Carmen de vita sua. V. 624.

Νῷ γὰρ δέδεκτο καὶ παρεῖδε τὸν νόμον.
Ὃ δ᾽ ἦν τὸ παριδὸν, τοῦτο καὶ προσλήψιμον.

2) Gregorius nennt den apollinaristischen Christus nicht blos einen ἄνθρωπος ἄνους, sondern auch, was die Meinung des Apollinaris noch weit mehr entstellte, einen θεὸς ἄνους. Carmen de vita sua. V. 616. ἄνουν τὸν εἰσάγει θεόν.

Sache körperlich betrachtet; denn ein Gefäß von einem Medimnus kann nicht zwei Medimnen fassen, oder der Raum für einen Körper zwei oder drei Körper betrachtest du aber die Sache wie geistige und unkörperliche Verhältnisse, so bedenke, daß auch ich, eine und die nämliche Person, daß ich Seele, Vernunft und Geist, den menschlichen sowohl als den heiligen, in mich fassen kann — denn das ist die Natur geistiger Dinge, daß sie sich unkörperlich und ungetheilt, sowohl unter sich als mit den Körpern verbinden. Wo ist denn nun aber der Geist eines Menschen oder Engels etwas Vollkommenes in Vergleichung mit der Gottheit, so daß nun das Eine durch die Gegenwart des Anderen nothwendig ausgeschlossen würde? Der Strahl ist ja auch nichts gegen die Sonne, oder ein Tropfen gegen einen Fluß . . . oder wissen sie nicht, daß etwas in einer Beziehung vollkommen seyn kann, in der anderen aber nicht, wie ein Hügel im Vergleich mit einem Berge, ein Senfkorn mit einer Bohne, oder, wenn du willst, ein Engel mit Gott, ein Mensch mit einem Engel? So ist auch unser Geist etwas Vollkommenes, und behauptet die Herrschaft, jedoch nur über die Seele und den Leib. Schlechthin betrachtet ist er keineswegs ein vollkommenes Wesen, sondern er ist Gott unterworfen und dienstbar, und keineswegs derselben Würde und Herrschaft theilhaftig." Was Gregorius hier sagt, ist allerdings richtig, allein es paßt nicht auf die Einwendung des Apollinaris; denn dieser wollte mit dem Satze: „zwei vollkommene Wesen konnte Christus nicht in sich zusammenfassen"[1]) aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes sagen, als: es ist undenkbar, wie ein vollständig göttliches und ein vollständig menschliches Wesen, die ihrem Begriffe nach wesentlich verschieden sind, in einem Individuum zusammen bestehen können; und es ist insbesondere unbegreiflich, wie eine göttliche, also unendliche, und eine menschliche, also endliche Vernunft in innigster Verbindung in demselben Einzelwesen neben einander bestehen können, ohne daß eine die andere nothwendig aufhebt.[2])

---

1) Walchs Historie der Ketzereien. III. p. 195. „Der Satz ist an sich ohne nähere Bestimmung der Vollkommenheit und der Vereinigungsart zweideutig. Unterdessen liegt etwas Wahres darin, und wer die Ursache einsieht, warum die rechtgläubigen Theologen mit so großem Rechte behaupten, daß die Menschennatur Christi keine eigene Persönlichkeit habe, der kann gar leicht muthmaßen, daß Apollinaris eben das damit habe sagen wollen, nämlich zwei Personen können nicht eine Person seyn."

2) Carmen de vita sua. V. 616.

— Ἄιουν τιν' εἰσάγει θεόν,
Ὥσπερ δεδοικὼς μὴ θεῷ μάχηϑ' ὁ νοῦς.

Mit anderen Worten, Apollinaris konnte sich die Einheit Christi bei der wesentlichen Verschiedenheit der Naturen nicht erklären, und machte deßwegen den Orthodoxen, die eine vollständige göttliche und eine vollständige menschliche Natur behaupteten, den Vorwurf, daß sie einen doppelten Christus und zwei Söhne Gottes, einen natürlichen und einen angenommenen lehrten. Diese Schwierigkeit ist denn auch von Gregorius keineswegs genügend gelöst. Treffender begegnet er einem anderen Einwurf der Apollinaristen, der mit dem vorhergehenden zusammenhängt. Sollte nämlich göttliche und menschliche Vernunft in vollkommenster Einheit zusammengefaßt seyn, so konnte man daraus schließen, daß die göttliche durch eine solche Vereinigung nothwendig beschränkt, in ihrem reinen Wesen getrübt und ihrer höchsten Vollkommenheit beraubt werden müsse, und zwar um so mehr, je weiter die menschliche Vernunft neben ihrer ohnehin nothwendigen Beschränktheit auch durch angeerbte Sündhaftigkeit von ursprünglicher Reinheit entfernt gedacht wurde. In dieser Beziehung sagten die Apollinaristen: „Unser Geist (der menschliche *νοῦς*) ist ja verdammt und der Strafe anheimgefallen," wie kann sich also der heilige Gottesgeist des Logos mit ihm verbunden haben? Dagegen bemerkt Gregorius ganz richtig: „Wie denn? Ist es der Körper nicht auch? So mußt du also entweder auch diesen verwerfen wegen der Sünde, oder auch jenen hinzunehmen wegen der Rettung. Wenn das Geringere angenommen worden ist, damit es geheiligt werde durch die Fleischwerdung, sollte nicht auch das Höhere angenommen worden seyn, damit es geheiligt werde durch die Menschwerdung? Ich will auch noch das hinzusetzen: wenn der Geist als sündhaft und verdammt ganz verworfen, und deßwegen der Körper zwar angenommen, der Geist aber weggelassen worden wäre, so wäre das die beste Entschuldigung für die, welche im Geiste fehlen (bei Sünden, die blos im Geiste begangen werden, z. B. Ehrgeiz, Hochmuth u. s. w.); denn das Zeugniß Gottes bewiese wider dich hinlänglich die gänzliche Unheilbarkeit des menschlichen Geistes." Dieser letztere Satz folgte bei Gregorius aus der Ueberzeugung, daß alle Theile der menschlichen Natur von Christo angenommen werden mußten, um durch die Verbindung mit dem Göttlichen in ihm geheiligt zu werden. Es blieb den Apollinaristen noch eine Ausflucht übrig: „Es sey Gott doch auch möglich, ohne den menschlichen Geist (ohne Annahme desselben) den Menschen zu retten"; und hierauf entgegnet Gregor: „So ist es ihm wohl auch möglich ohne Annahme des Fleisches, durch den bloßen Willen, wie er auch alles andere wirkt, und auf unkörperliche

Weise gewirkt hat. So nimm denn lieber mit dem Geiste auch noch das Fleisch hinweg, damit deine Tollkühnheit vollkommen werde."

Die Lehre von dem durch Christum erworbenen Heil werden wir dann bestimmter darstellen, wenn zuerst die Ueberzeugungen Gregors über die geistige und physische Beschaffenheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande entwickelt sind.

Dritter Abschnitt.

Anthropologie und Soteriologie.

I. Ueber die physische und sittliche Beschaffenheit der menschlichen Natur.

1. Ursprung der Seele. Göttliches Ebenbild im Menschen. Wir finden bekanntlich im christlichen Alterthum drei verschiedene Theorieen über den Ursprung der menschlichen Seele, die Lehre von einem Vorherdaseyn derselben, ehe sie mit dem Körper verbunden worden (Präexistenz), von einem Gezeugtwerden derselben durch die menschlichen Aeltern zugleich mit der Erzeugung des Körpers (Traducianismus) und von einem Geschaffenwerden derselben durch Gott bei dem Acte der körperlichen Erzeugung (Creatianismus). Diese Theorieen können wieder auf verschiedene Weise ausgebildet werden, was wir hier nicht weiter verfolgen, da wir es ausschließlich mit der Ansicht des Gregorius über diesen Gegenstand zu thun haben. Gregorius erklärt sich, obwohl er ein Verehrer des Origenes war, ganz entschieden gegen die Lehre von der Präexistenz der Seele. „Ich fürchte, sagt er, es möchte sich auch jemand die ungereimte Ansicht beigehen lassen, als ob die Seele anderwärts schon gelebt hätte, und dann in diesen Körper gefesselt worden wäre; und daß ihrem dortigen Wandel gemäß die einen prophetische Gaben empfingen, die andern, welche schlecht gelebt haben, verdammt würden.[1]) Da aber dieses anzunehmen sehr ungereimt und nicht

---

1) Anspielung auf den, unter den christlichen Lehrern, besonders von Origenes ausgeführten Satz, daß unser physischer und sittlicher Zustand in diesem Leben eine Folge und Wirkung unseres Freiheitsgebrauches in einem früheren Leben sey.

auf." (Unsterblichkeit der Seele bei der Sterblichkeit des Leibes.) kirchlich ist, so mögen andere mit solchen Lehrsätzen spielen, mir scheinen diese Spielereien gefährlich." [1])

Eben so bestimmt verwirft er jene Theorie des Traducianismus, und erklärt sich zugleich nicht undeutlich für den Creatianismus, ohne sich jedoch über das Wie der Verbindung des Körpers mit der Seele in genauere Erörterungen einzulassen. „Der sterbliche Vater ist nicht Urheber des ganzen Menschen, wie sie behaupten, sondern blos des Fleisches und Blutes, die beide vergänglich sind; die Seele aber ist ein Hauch [2]) des allmächtigen Gottes, der von außen hineinkommt in das irdische Gebilde. Er, der Urheber dieser Verbindung weiß allein, wie er zuerst (den Geist) einhauchte, und sein Ebenbild vermischte mit dem Staube." Den Hauch Gottes, das Göttliche im Menschen nennt Gregorius gewöhnlich das Bild oder Ebenbild Gottes (*εἰκόνα θεοῦ*). Er versteht darunter die höchste geistige Kraft im Menschen, seine vernünftige Seele (*ψυχὴ νοερά*), welche das eigentlich Unvergängliche in ihm ist, und ihn zugleich zum Beherrscher dieser Welt und zum Bürger einer höheren Welt macht. „Der schöpferische Logos, sagt er in dieser Beziehung, [3]) bildete ein Wesen aus beiden, der unsichtbaren sowohl als sichtbaren Natur, den Menschen, indem er den Körper von der vorher schon existirenden Materie nahm, von sich selbst aber auch einen Hauch ihm eingab (*παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθείς*), wie die Schrift als vernünftige Seele oder Ebenbild Gottes bezeichnet (*ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος*), und ihn als eine zweite Welt, groß im Kleinen, auf die Erde setzte, einen anderen Engel, einen gemischten Anbeter der Gottheit, der die Anschauung der sichtbaren Welt genießt, und zugleich die Weihe für die unsichtbare hat (*ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης*), der die Erde beherrscht und zugleich von oben beherrscht wird, irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich" u. s. w. Gregorius nahm an, dieses göttliche Ebenbild im Menschen sey durch den Sündenfall getrübt, entstellt, verunreinigt worden,

---

1) Orat. XXXVII. 15. p. 655.

2) Carmen in laud. Virg. V. 392 seqq.

Οὐχ ὅλου ἀνθρώποιο πατὴρ βροτὸς, ὡς ἐνέπουσιν,
Ἀλλ' ὅσσον σαρκός τε καὶ αἵματος· ἀμφοτέρων μὲν
Ὁλλυμένων, ψυχὴ δὲ θεοῦ χραισέοντος ἄημα,
Ἔκθεν εἰσπίπτουσα χοὸς πλάσει· οἶδεν ὁ μίξας,
Πῶς τὶ πρῶιον ἔπνευσε, καὶ εἰκόνα μίξαιο γαίῃ.

3) Orat. XXXVIII. 11. p. 669.

keineswegs aber verloren gegangen. Dieß beweisen unzählige Stellen, wo er davon spricht, daß das göttliche Bild durch die Erlösung in Christo nicht etwa erst mitgetheilt, sondern nur gereinigt und wiederhergestellt werde. Auch sprach er ja dem Menschen in seinem natürlichen Zustand, insofern er der Erlösung noch nicht theilhaftig ist, die Seelenkraft, in welche er eigentlich das Ebenbild Gottes setzt, die ψυχὴ νοερά, den λόγος, νοῦς, das πνεῦμα im menschlichen Sinne, nicht ab. Doch war er dabei überzeugt, daß dieses göttliche Bild im Menschen nur durch die in der Erscheinung Christi gegebene Erlösungsanstalt zu seiner vollkommenen ursprünglichen Reinheit zurückgeführt werden könne.

2. Zusammengesetzte Natur des Menschen und daraus hervorgehender Kampf. Aus der Verbindung des Göttlichen mit der Materie mußte ein auf ganz eigene Weise gemischtes, geheimnißvoll und unerklärlich zusammengesetztes, geistigkörperliches Wesen hervorgehen, das, weil es das Unvereinbarscheinende in sich vereinigt, eine Art von innerem Widerspruch in sich tragen, und, weil es entgegengesetzte Elemente in sich verbindet, mit sich selbst, sobald eine Störung des Gleichgewichtes eintritt, in Kampf gerathen muß. Auf die geheimnißvolle Zusammensetzung des menschlichen, geistigkörperlichen Wesens macht Gregor in mehreren Stellen aufmerksam: „Wer hat voll Weisheit den Menschen geschaffen und das Entgegengesetzte zu Einem verbunden, den Geist mit der Erde gemischt, ein sichtbares und unsichtbares Wesen (ζῶον) zusammengefügt, ein vergängliches und unsterbliches, ein irdisches und himmlisches, das zur Gottheit hinstrebt, aber sie nicht umfaßt, das sich ihr nähert, und doch von ihr entfernt ist?“ [1]) In einer anderen Rede, worin Gregor die aus Gott entsprungene Ordnung in allen Verhältnissen der Schöpfung preißt, sagt er: [2]) „Ordnung schuf den Menschen, ein vernünftiges Wesen aus einer Mischung von Vernünftigem und Vernunftlosem, und verband auf eine geheimnißvolle und unaussprechliche Weise den Staub mit dem Geist, und den Geist mit dem Göttlichen, [3]) und, um ein noch größeres Wunder an seinem Gebilde zu thun, so erhält er es zum Theil, zum Theil löst er es wieder

---

1) Orat. II. 75. p. 49. Vergl. Orat. XXXVIII. 11. p. 669.

2) Orat. XXXII. 9. p. 585 seqq.

3) Die letzteren Worte sind dem Sinne nach wiedergegeben; sie heißen griechisch: τὸν χοῦν τῷ νοΐ, καὶ τὸν νοῦν τῷ πνεύματι. Offenbar bezeichnet hier nach der Gradation πνεῦμα den göttlichen Geist, da Gregorius immer unter νοῦς das höchste geistige Vermögen im Menschen versteht; νοῦς war also nicht wohl anders, als durch Geist zu übersetzen.

Es herrschte nun bekanntlich damals, besonders im Morgenlande, über das Körperlichmaterielle, mit welchem der Geist oder das Göttliche im Menschen verbunden ist, eine doppelte Ansicht. Manche sahen darin etwas positiv Böses, hielten den materiellen Leib für den eigentlichen Sitz der Sünde, und erklärten den Menschen für ein vollkommen dualistisches Wesen. Daraus entwickelten sich die verderblichsten Irrthümer. Bessere Lehrer dachten milder und erblickten mit Plato und vielen seiner Nachfolger übereinstimmend in dem materiellen Körper nur eine Beschränkung des Geistigen und Göttlichen im Menschen. Aus der ersten Ansicht mußte consequent ein Streben nach Vernichtung des Körperlichen, aus der letzteren konnte nur ein Streben nach Befreiung und Entfesselung von den störenden Einflüssen desselben auf den Geist folgen. Aber auch bei dieser milderen Theorie fand eine strenge Ascetik, welche durch Schwächung des Körpers die aus ihm entspringenden Begierden abtödten und seinen Einfluß auf den Geist immer mehr beschränken und zuletzt so viel als möglich aufheben will, es fand mit einem Wort eine gewisse Entkörperungsmoral ihren Platz. Es war ein Glück, wenn diese Bemühung um Befreiung des Geistes durch Abtödtung des Körpers von den christlichen Asceten nicht so weit getrieben wurde, daß sie ihren Körper zur Erfüllung der wichtigsten Pflichten untauglich machten, was jedoch von vielen geschah.

Wollen wir Gregors Ueberzeugung über diese Puncte in wenige Sätze zusammenfassen, so sind es folgende: Der Körper ist allerdings eine Beschränkung des Geistes, aber diese Schranke ist dem Geiste durch göttliche Weisheit gesetzt, damit er sich seiner Würde nicht überhebe, und durch Kampf mit der Sinnlichkeit zur höchsten sittlichen Vollendung hinstrebe. Der Einfluß des Körpers auf den Geist muß durch Enthaltsamkeit und mannichfache Uebungen (Fasten, Nachtwachen, Schlafen auf der Erde, Gebet, geistlichen Gesang u. s. w.) beschränkt und möglichst aufgehoben werden, aber man hat sich dabei zu hüten, daß der Körper nicht durch übermäßige Anstrengung für das thätige Leben und die Pflichterfüllung verdorben werde. Er spricht sich darüber sehr bestimmt so aus:[1] „Ich bin mit diesem niedrigen und elenden Körper umgeben; wie ich mit demselben verbunden worden bin, weiß ich nicht; eben so wenig, wie ich zugleich Ebenbild Gottes und mit dem Schlamme vermischt bin,[2] welcher, wenn er sich

1) Orat. XIV. 6 u. 7. p. 261 seqq.

2) τῷ πηλῷ συμφύρομαι. Es drückt zugleich die Befleckung und Besudelung durch den Schlamm der Materie aus.

wohl befindet, Kampf erregt, und, wenn man ihn selbst bekämpft, verdrießlich wird; welchen ich als Mitsclaven liebe und als Feind hasse; welchen ich als Fessel fliehe und als Miterben (wegen der Auferstehung) ehre. Strebe ich ihn zu zerstören (durch entkörpernde Ascetik), so habe ich kein mitwirkendes Organ mehr zu den besten Handlungen, da ich doch weiß, wozu ich geboren bin und daß ich durch Thaten zu Gott emporsteigen muß; schone ich ihn aber als Gehülfen (zur Thätigkeit), so weiß ich nicht, wie ich seiner Widersetzlichkeit steuern soll. ... Wie offenbart sich nun hier die Weisheit in mir und was ist das für ein großes Geheimniß? Will vielleicht Gott, daß wir, die ein Theil von ihm und von oben herab gekommen sind, unserer Würde uns nicht überheben und übermüthig unseren Schöpfer verachten, daß wir im Kämpfen und Ringen mit dem Körper stets zu ihm hinblicken, und daß die mit uns verbundene Schwachheit ein Erziehungsmittel zur (wahren) Würde sey?"

Dadurch nun, daß das menschliche Wesen aus einer Verbindung verschiedenartiger und entgegengesetzter Elemente besteht, ist auch ein beständiger Kampf in ihm gesetzt, der nur durch göttliche Unterstützung in einen höheren Frieden aufgelöst wird. Diesen inneren Streit des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch, diesen Widerspruch zwischen dem Gesetze in den Gliedern und dem Gesetze des Geistes schildert Gregorius auf mehrfache Weise. „Noch spreche ich nicht, sagt er unter andern,[1]) von dem inneren Kampfe der Leidenschaften, der in uns selbst ist, den wir Tag und Nacht theils heimlich, theils öffentlich kämpfen müssen mit diesem niedrigen Körper, mit dem Schwanken, das uns aufwärts und abwärts wellenartig bewegt und herumwirft durch die Sinne und alle Reize dieses Lebens, mit dem Schlamm der Materie, an welchen wir gefesselt sind, und dem Gesetz der Sünde, welches widerstreitet dem Gesetze des Geistes und das königliche Bild in uns (Ebenbild Gottes), so wie das, was in uns von Gott ausgeflossen ist,[2]) zu zerstören droht." Und noch ausführlicher in einer anderen Stelle:[3]) „Unaufhörlich habe ich ein Getümmel des Krieges in mir, indem Fleisch und Seele mit einander im Streite liegen. Ich bin das Ebenbild Gottes und werde doch zur Sünde hingezogen, indem das Schlimmere mit dem Besseren kämpft, entweder auf unheilige Weise (d.

1) Orat. II. 91. p. 54.

2) ὅσον τῆς θείας ἀπορροίας ἡμῖν συγκαταβέβληται.

3) Carm. IV. V. 65 seqq. p. 69.

h. so, daß das Böse siegt), oder auch so, daß ich das Böse fliehe und fest stehe, doch nicht ohne Mühe, sondern nach vielem Kampf mit göttlicher Hülfe. Es wohnet in mir ein zwiefacher Geist; der bessere strebt nach dem Guten; der schlimmere folgt dem Bösen. Der eine ist bereit, Christo zu gehorchen und zu dem Lichte sich zu erheben; der andere verbindet sich mit Fleisch und Blut und ist geneigt, den Satan aufzunehmen und sich zur Finsterniß hinziehen zu lassen."

Wenn nun gefragt wird, welches der letzte Grund dieses inneren Widerspruchs und Zwiespaltes im menschlichen Wesen sey? so weiset uns Gregorius auf die erste Sünde Adams oder der Urältern hin, welche so traurige Folgen für alle Nachkommen gehabt hat, daß nun in keinem mehr das göttliche Ebenbild vollkommen rein und das ganze Wesen durch Vorherrschen dieses Göttlichen in wahrer Harmonie ist. Dieß führt uns auf die

3. Lehre von der Erbsünde. Da nach der Ueberzeugung Gregors die Sünde Adams oder des ersten Aelternpaares überhaupt sehr wichtige nachtheilige Folgen für alle ihre Nachkommen hatte, so muß es uns vorerst interessant seyn, zu erfahren, wie Gregor den Sündenfall selbst ansah. Er faßt die darüber in der Genesis gegebene Erzählung nach seiner Art halb historisch, halb allegorisch auf, indem er den Adam zugleich als Einzelwesen und als allgemeine Person, als Repräsentanten des ganzen Menschengeschlechtes nimmt. Hören wir darüber seine eigenen Worte:[1] „Diesen (den ersten Menschen) setzte Gott in das Paradies, wie nun auch dieses Paradies beschaffen war, indem er ihn mit freiem Willen ausstattete, damit das Gute ebensowohl von ihm dem frei wählenden herrühre, als von dem, der die Keime dazu in ihn gelegt hatte; er machte ihn zum Pfleger unsterblicher Pflanzen, das heißt wahrscheinlich göttlicher Gedanken; er schuf ihn nackt, in Beziehung auf seine Einfalt und sein kunstloses Leben, ohne alle Hülle und Decke. Denn so mußte der erste Mensch seyn. Er gab ihm das Gesetz als Stoff für seine Freiheit (*καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ* — als Gegenstand, woran er seine Freiheit üben konnte). Das Gesetz bestand in der Vorschrift, welche Früchte er genießen, und welche (Frucht) er nicht berühren sollte. Dieß war der Baum der Erkenntniß, welcher jedoch ursprünglich weder böse eingerichtet, noch aus Neid untersagt, sondern gut war, wenn er nur zur rechten Zeit genossen wurde. Denn dieser Baum war die höhere Anschauung, wie ich es anschaue (*θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτὸν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία*), zu

1) Orat. XXXVIII. 12. p. 670.

welcher sich allein die mit Sicherheit erheben können, welche schon in einem vollkommneren Zustande sind. . . . Da er aber durch den Neid des Satans, und durch die Schuld des Weibes, welche sie als die schwächere sich zuzog, und zu welcher sie als die lockendere (πιθανωτέρα) verleitete — o wehe meiner Schwachheit, denn die des Urvaters ist die meine[1]) — des ihm gegebenen Gebotes vergaß und zu dem verderblichen Genuß sich hinreißen ließ, wurde er wegen seiner Verworfenheit von dem Baume des Lebens, vom Paradiese und von Gott entfernt, und hüllte sich nun in Kleider von Fellen, das heißt vielleicht in ein gröberes, sterbliches und widerstrebendes Fleisch (ἀντίτυπον σάρκα). Und jetzt erst erkennt er seine eigene Schande und verbirgt sich vor Gott. Er gewinnt aber auch etwas dabei, den Tod, und daß die Sünde ein Ende nimmt, so daß das Uebel nicht unsterblich ist; und es offenbart sich auch in der Strafe die göttliche Menschenliebe, denn so straft nach meiner Ueberzeugung Gott." Hierauf entwickelt Gregor, wie Gott, um den vielen Sünden, welche aus der Wurzel der Schlechtigkeit hervorwuchsen, vorzubeugen, seine Heilsanstalten in dem Gesetz, den Propheten u. s. w. getroffen, zuletzt aber, um dem immer steigenden Uebel gründlich abzuhelfen, seinen Sohn gesandt habe.[2])

Die Hauptfrage ist aber nun, welche Folgen und Wirkungen hatte die Sünde Adams? Diese können wir in doppelter Hinsicht betrachten, insofern nämlich dadurch Adam selbst und alle seine Nachkommen gewisser Güter verlustig wurden, und dann insofern sich gewisse Uebel allgemein mit der menschlichen Natur verbanden. Die Güter, welche nach Gregors Ueberzeugung durch die Sünde Adams verloren gingen, sind vorzüglich die Unsterblichkeit und der nähere Umgang mit Gott. Dieß erklärt er ausdrücklich in folgender Stelle:[3]) „Wären wir geblieben, was wir waren, und hätten wir das Gebot beobachtet, so wären

---

1) Ein allgemeiner und unbestimmter Ausdruck, der hier nicht mit der Strenge genommen werden kann, wie wenn es z. B. bei Augustin heißt: In Adam haben alle gesündigt, seine Sünde ist auch die unsrige. Von einer Imputation der Sünde Adams bei seinen Nachkommen finden wir bei Gregorius nichts. Der Satz: Adams Schwachheit ist auch die meinige, könnte wohl bei Gregor heißen: „von ihm hat sich die Schwachheit auf alle Menschen fortgepflanzt, und so ist seine Schwachheit auch unsere geworden." Es bedeutet aber noch wahrscheinlicher: „ich glaube, daß ich an Adams Stelle gesündigt hätte, wie er; ich fühle mich so schwach, wie er war, als er Gottes Gebot übertrat; ich sehe in der Sünde Adams nur die allgemeine Schwachheit des menschlichen Geschlechts, als auch die meinige."

2) Die Stelle wird wörtlich wiederholt Orat. XLV. 8. p. 850 seqq.

3) Orat. XLIV. 4. p. 837.

wir geworden, was wir nicht waren, indem wir zum Genuß des Lebensbaumes gekommen wären nach dem Genuß des Erkenntnißbaumes. Was aber wären wir geworden? Unsterblich wären wir gemacht worden und mit Gott verbunden (ἀπαθανατισθέντες καὶ θεῷ πλησιάσαντες). Da nun aber durch den Neid des Argen der Tod in die Welt gekommen ist, und er durch List den Menschen betrogen (ὑφεῖλε, entwendet) hat, so mußte Gott Mensch werden, und auf unsere Weise leiden."

Die Uebel, welche durch die Sünde Adams unter dem menschlichen Geschlechte allgemein wurden, werden von Gregor in mehreren Stellen angedeutet, jedoch leider nicht mit philosophischer Genauigkeit bezeichnet. Es sind nach Gregors Ueberzeugung folgende: a. Es verbreitete sich, nachdem Adams Natur durch die Sünde ins Schlimmere verändert war, auf alle seine Nachkommen eine Neigung zur Sinnlichkeit. Die Harmonie des Wesens, welche nur bestehen kann, wenn das Geistige und Göttliche im Menschen herrschend ist, wurde gestört, es zeigte sich ein Gegensatz zwischen dem Geist und Fleisch, und ein daraus hervorgehender Kampf zwischen dem sinnlichen Menschen, der nach eigenen Trieben und Begierden handelt, und dem geistigen, der den göttlichen Willen anerkennt. Von diesem, in jedem Individuum sich wiederholenden Kampfe ist oben schon die Rede gewesen; daß aber Gregor die Ursache der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Kampfes von der Sünde Adams ableitet, sehen wir ganz bestimmt in einer dort schon berührten Stelle,[1]) wo er unter andern sagt: „So folgt der Geist selbst wider seinen Willen dem Fleische, und beweint zugleich seine unglückliche Knechtschaft, die Verführung des Urvaters, und das verlockende Zureden der Mutter, welches die Quelle unserer Neigung zur Sinnlichkeit wurde."[2])

b. Eine andere Folge der Sünde Adams ist ein allgemeines Mißverhältniß unter den Menschen selbst, vermöge dessen die, welche nach ihrer ursprünglichen Bestimmung in brüderlicher Gleichheit leben sollten, in Freie und Sclaven, Reiche und Arme getheilt sind, und die, welche zu Liebe und Friede berufen waren, in Haß und Krieg mit einander leben. „Armuth und Reichthum, heißt es in der 14ten Rede,[3]) Freiheit,

---

1) Carm. IV. V. 65 seqq. p. 69.

2) Carm. IV. V. 98.

. . . δουλοσύνην μύρεται ἀργαλέην,
Πατρός τ' ἀρχεγόνοιο πλάνην, καὶ μητρὸς ἀλιτρὴν
Πάρφασιν, ἣ μετέρης μητέρα μαργοσύνης.

3) Orat. XIV. 25. p. 275.

was man so nennt, und Sclaverei und alle diese Dinge kamen erst später unter das menschliche Geschlecht, indem sie es wie gemeinsame Krankheiten mit der Sünde überfielen, und aus derselben entsprangen.[1]) Von Anfang aber war es nicht so (Matth. XIX. 8.), sondern der, welcher anfänglich den Menschen schuf, entließ ihn frei und mit Wahlfähigkeit, blos durch das Gesetz seines Gebotes beschränkt und reich durch die Freuden des Paradieses aus seiner Hand, indem er dieselben Güter auch dem übrigen Menschengeschlecht durch Einen, als den ersten Sprößling (*τοῦ πρώτου σπέρματος*), huldvoll zukommen lassen wollte. Freiheit und Reichthum aber lagen allein in der Beobachtung des Gesetzes, wahre Armuth und Sclaverei in der Uebertretung desselben." Auch in einer anderen Stelle[2]) bezeichnet Gregor eben so bestimmt die Ungleichheit unter den Menschen, Reichthum und Armuth, Tyrannei und Sclaverei als eine Strafe unserer ersten Sünde (*τῆς πρώτης ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας ἐπιτίμιον*) und fährt sodann fort: „O daß doch die Sünde gänzlich vertilgt wäre und der erste Grund (*καταβολή*) derselben, und der Arge, der, während wir schlafen, Unkraut säet, so daß der Anfang des Bösen in der Vernachlässigung des Guten bestünde (*ἵν' ἀρχὴ τοῦ κακοῦ γένηται τὸ ἀμελῆσαι τοῦ ἀγαθοῦ*),[3]) wie der Anfang der Finsterniß in dem Zurückweichen des Lichtes. Das macht jener Baum und der bittere Genuß und die neidische Schlange, und der Ungehorsam, der zum Leben im Schweiß des Angesichtes verdammte. Daher bin ich nackt und häßlich, daher habe ich meine Blöße erkannt und mich mit einem Kleid von Fellen umhüllt, bin aus dem Paradiese gefallen und zur Erde zurückgekehrt, von der ich genommen bin, indem ich das Eine, meine Uebel zu

---

1) Eigentlich: „von derselben ersonnen, erfunden wurden" — *ὥσπερ ἀῤῥωστήματα κοινά τινα τῇ κακίᾳ συνεισπεσόντα, κἀκείνης ὄντα ἐπινοήματα.*

2) Orat. XIX. 13. p. 372.

3) Dieses Sätzchen ist etwas unbestimmt. Man weiß nicht recht, ob *ἵνα* die Folge (so daß) oder die Absicht (damit) ausdrücken soll, und ob sich die Worte *ἵν' ἀρχὴ — τοῦ ἀγαθοῦ* auf das unmittelbar Vorhergehende — „der Satan säet Unkraut, (damit)" — oder auf die früher vorhergehenden Ausdrücke — „o daß doch die Sünde und ihr erster Grund vertilgt wären, (so daß)" — beziehen. Ist die letztere Erklärung anzunehmen, so will Gregor sagen: „Wäre doch die Sünde und ihr erster Grund aus unserer Natur vertigt, so daß das Böse in uns erst damit anfinge, daß wir das Gute vernachlässigen und unterlassen; nun ist es aber nicht so, sondern es ist auch ohne Vernachlässigung des Guten schon etwas ursprünglich Böses in unserer Natur, nämlich die durch Adams Fall bewirkte Disposition zur Sinnlichkeit, das Vorherrschen der Begierden und Leidenschaften, wodurch innerer Streit entsteht." u. s. w.

erkennen, für die Lust eintauschte, und zu unendlicher Trauer verdammt bin statt der kurzen Freude, und zum Kriege wider den, der auf so schlimme Weise mein Freund wurde und durch den Genuß mich betrog. Das ist der Lohn meiner Sünde. Daher kommt die Geburt mit Schmerzen, das Leben und Sterben; das ist die Mutter der Bedürftigkeit, und diese der Habsucht, und diese der Kriege; die Kriege sind die Väter der Tribute (φόρων), der schwersten göttlichen Strafe."

c. Auch den Götzendienst insbesondere scheint Gregor als eine Wirkung der ersten Sünde angesehen zu haben, indem durch dieselbe die Menschen so zum Sinnlichen hingewendet wurden, daß sie auch das Göttliche nur im Sichtbaren aufzufassen vermochten. In diesem Sinn sagt er:[1] „Ich glaube, da wir von Anbeginn durch die Sünde gefallen sind, und durch die sinnliche Lust betrogen wurden, so daß wir sogar in Götzendienst verfielen und in gesetzloses Blutvergießen, mußten wir wieder zurückgerufen und in den alten Zustand (der ursprünglich reineren Gottesverehrung) hergestellt werden durch die erbarmende Liebe Gottes unseres Vaters."

d. In den bisher schon angeführten Stellen sind außer den bezeichneten Uebeln noch einige andere angedeutet, die aus dem Sündenfalle hervorgingen, nämlich das Arbeiten im Schweiß des Angesichts, statt des leichten heiteren Genusses der Paradiesesfreuden, die Geburt mit Schmerzen und die mit dem Verlust der Unschuld verknüpfte Schaam.

e Die nachtheiligen Veränderungen, welche durch die Sünde Adams in der menschlichen Natur bewirkt wurden, bezogen sich nach Gregors Ueberzeugung nicht etwa nur auf diesen oder jenen Theil des menschlichen Wesens, sondern auf den ganzen Menschen, selbst auf das göttliche Ebenbild in ihm, die Vernunft, den νοῦς oder die ψυχὴ νοερὰ, welche durch den Sündenfall zwar nicht vertilgt, aber doch getrübt worden ist. Deßwegen hielt Gregor gegen die Apollinaristen so strenge darauf, daß der göttliche Logos bei seiner Vereinigung mit einem Menschen auch die Vernunft, den höheren menschlichen Geist (νοῦς oder πνεῦμα) habe annehmen müssen, damit auch dieser durch die Verbindung mit dem Göttlichen geweiht und gereinigt würde. In dieser Beziehung bemerkt er gegen die Apollinaristen, daß nach ihrer Theorie von Christo nicht der ganze Mensch gerettet würde, „da er doch ganz gefallen und verurtheilt sey vermöge des Ungehorsams des Urvaters und der trügerischen List des Widersachers."[2]

1) Orat. XLV. 12. p. 854.
2) Orat. XXII. 13. p. 422.

4. Freiheit und natürliche Fähigkeit zum Guten. Es wäre sehr wichtig gewesen, noch genauer zu bestimmen, wie die durch die Sünde Adams bewirkte Verderbniß der physischen und sittlichen Natur des Menschen zu denken sey? Was ihm nach dem Sündenfall von sittlichen Kräften übrig blieb oder nicht übrig blieb? — Darüber finden wir nun freilich bei Gregor keine ganz scharfen Bestimmungen, aber doch solche Aeußerungen, die uns deutlich genug zu erkennen geben, daß er dem Menschen auch nach dem Falle, ungeachtet seiner Neigung zur Sinnlichkeit, sittliche Kraft zum Guten, daß er ihm Freiheit als Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen zuschrieb, und die Besserung und Heiligung nicht blos von der göttlichen Gnade, sondern auch von der freien Selbstthätigkeit des Menschen abhängig machte; daß er also weit entfernt war von der strengen Theorie der Erbsünde, welche dem Menschen nach dem Fall keine selbstständige Fähigkeit zum Guten übrig läßt.

Zwar nahm Gregor an, daß kein Mensch frei von Sünde wäre, und daß schon durch die Verbindung mit dem Körper das Bessere, von Gott ausgehende, Geistige in uns bis zu einem gewissen Grade getrübt würde, allein er verlangte zugleich, daß dieses Bessere, Geistige den Körper mit seinen Begierden beherrsche und reinige, und appellirte dabei (ohne die Mitwirkung der Gnade, wie wir nachher sehen werden, zu verkennen) an die ursprüngliche, selbstständige Freiheitskraft im Menschen. „Nicht zu sündigen, sagt er,[1]) ist etwas Uebermenschliches und blos eine Sache Gottes (um von Engeln nicht zu sprechen), aber der Besserung zu widerstreben, ist die Art der verruchten und widerspenstigen Natur (des Satans) und derer, in denen sie wirkt. Von der Sünde umzukehren, das ist die Sache der Menschen, aber der Guten, die zu den Geretteten gehören; denn wenn auch der Körper von Staub etwas von Sünde mit sich führt (ἐπισύρεται) und die irdische Hülle den aufwärts strebenden, oder wenigstens zum Aufstreben geschaffenen Geist niederdrückt, so reinige das (dem Menschen eingepflanzte göttliche) Ebenbild den Schlamm, und erhebe das mit ihm verbundene Fleisch, durch die Schwingen der Vernunft es erleichternd. Wohl wäre es besser,

1) Orat. XVI. 15. p. 310. In einer anderen Stelle erklärt Gregorius eben so bestimmt, daß kein Mensch von Sünde frei wäre, und sieht den Grund dieser allgemeinen Verbreitung der Sünde in der zusammengesetzten Natur des Menschen. Orat. XL. 7. p. 695. „Es ist nur eine Eigenschaft Gottes, des höchsten unzusammengesetzten Wesens, gar nicht zu sündigen (denn das Einfache ist friedlich und ohne Zwiespalt mit sich selbst) — das Sündigen aber ist etwas Menschliches und kommt der irdisch-zusammengesetzten Natur zu, denn in der Zusammensetzung liegt schon der Grund zum Zwiespalt.

wenn wir einer solchen Reinigung gar nicht bedürften, wenn uns nämlich die ursprüngliche Würde geblieben wäre, zu welcher wir wieder durch die irdische Erziehung hinstreben, und wenn wir des Lebensbaumes gar nicht verlustig gegangen wären durch den bitteren Genuß der Sünde. Aber es ist doch besser, daß die Sündigenden umkehren, als daß die Fehlenden sich nicht erziehen lassen." [1])

Weit bestimmter spricht Gregor in folgenden Stellen seine Ansicht über die Freiheit und die sittlichen Kräfte des Menschen aus. In der einzigen ganz exegetischen Predigt, die wir von Gregorius besitzen, macht er über die Stelle Matth. XIX. 11. „Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist," die Bemerkung: [2]) „Wenn du hörst, denen es gegeben ist, so denke dir dabei nichts Ketzerisches, und führe mir nicht verschiedenartige Naturen ein, irdische, geistige und mittlere (*μέσους*, gemischte). Denn manche haben eine so verderbliche Gesinnung, daß sie meinen, einige Menschen hätten eine gänzlich verdorbene Natur, andere eine des Heils theilhaftige, und wieder andere wären eben in dem Zustande, wohin die freie Wahl sie führe, zum Schlimmeren oder Besseren. Daß Einer mehr, der andere weniger Anlage (zum Guten, *ἐπιτηδειότητα*) habe, nehme auch ich an; aber zugleich, daß die bloße Anlage nicht hinreiche zur (sittlichen) Vollendung; sondern daß die Vernunft da sey, dieselbe hervorzurufen, damit die Natur (natürliche Anlage) zur That werde (*λογισμὸν δὲ εἶναι τὸν ταύτην ἐκκαλούμενον, ἵνα ἡ φύσις εἰς ἔργον προέλθῃ*), wie der Feuerstein, wenn er vom Stahl geschlagen wird und so Feuer giebt. Wenn du also hörst, „denen es gegeben ist" so setze hinzu: es ist gegeben denen, die berufen sind und die sich dazu hinneigen. [3]) Denn auch wenn du hörst: „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen," [4]) rathe ich dir dasselbe dabei zu denken.

---

1) Vergl. hiermit Orat. XVII. 9. p. 323.

2) Orat. XXXVII. 13 seqq. p. 654 seqq.

3) Die Worte heißen: *τοῖς καλουμένοις καὶ τοῖς οὕτω νεύουσι.* Zu *καλουμ.* machen die Benedictiner die kritische Bemerkung: Duo Regg. duo Coisl. tres Colb. et orat. I. habent. *βουλομένοις.* Sic etiam legit Billius. Die Lesart *καλουμ.* scheint mir weit vorzüglicher, denn bei *βουλομ.* müßten wir eine Tautologie annehmen, da dasselbe auch im Worte *νεύουσι* liegt; und es ist Zweck der ganzen Stelle, ebensowohl die göttliche Gnade (welche beruft), als die menschliche Freiheit (welche den Ruf annimmt und dazu hinneigt), hervorzuheben und geltend zu machen.

4) Rom. IX. 16. Die Erklärung dieser Stelle ist übrigens, so wie die ganze Entwickelung, die hier Gregorius giebt, origenianisch; und Origenes war in dieser Beziehung Vorläufer des Pelagianismus.

Denn da es einige giebt, die so stolz sind auf ihre guten Handlungen (ἐπὶ τοῖς κατορθώμασιν), daß sie alles sich selbst zuschreiben, und nichts dem Schöpfer, dem Geber der Weisheit, dem Urheber des Guten, so belehrt diese jener Ausspruch, daß man auch bei dem Guteswollen der Unterstützung Gottes bedarf, oder vielmehr, daß selbst die Fähigkeit das Pflichtmäßige zu wählen etwas Göttliches und ein Geschenk der Menschenliebe Gottes ist (ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας· μᾶλλον δὲ, αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα, θεῖόν τι καὶ ἐκ θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίας). Denn es kommt ebensowohl auf uns an, als auf das Heil von Gott[1]) (δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι). Deßwegen sagt der Apostel: es liegt nicht an jemandes Wollen, das heißt, nicht allein an jemandes Wollen, und nicht allein an jemandes Laufen, sondern auch am Erbarmen Gottes; und sodann weil auch das Wollen (τὸ βούλεσθαι, das Willensvermögen) von Gott kommt, schreibt er mit Recht alles Gott zu. Wie sehr du auch laufen, wie sehr du auch kämpfen magst, so bedarfst du immer dessen, der den Siegeskranz giebt. Wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten umsonst die daran bauen."

Noch weiter erklärt sich Gregor in derselben Rede,[2]) indem er die Worte Matth. XIX. 12. „Es giebt Verschnittene, die von Mutterleibe an verschnitten sind ꝛc. ꝛc." erläutert. „Diese sollten nicht stolz seyn, sagt er, denn ihre Keuschheit ist vielleicht nicht freiwillig. Das Gute, was man von Natur hat, verdient kein Lob, aber was aus dem freien Willen hervorgeht, das ist preiswürdig." Und etwas weiter unten: „Einige scheinen von Natur zum Guten geneigt zu seyn; wenn ich sage von Natur, so will ich die Freiheit nicht herabsetzen, sondern ich nehme beides an, die Anlage zum Guten und die Freiheit, welche die natürliche Anlage zur That bewegt (ἀμφότερα τίθημι, τήν τε πρὸς τὸ καλὸν ἐπιτηδειότητα, καὶ τὴν εἰς ἔργον ἄγουσαν τὸ ἐκ φύσεως ἐπιτήδειον προαίρεσιν). Andere giebt es, welche das Wort reinigt und von Leidenschaften frei macht; diese verstehe ich unter den von Menschen Verschnittenen. Und wieder andere, die keine Lehrer hatten, sind auf preiswürdige Art ihre eigenen Lehrer geworden. Nicht deine Mutter hat dich deine Pflicht gelehrt, nicht dein Vater, oder ein Bischof — sondern die dir einwohnende

1) Oder: „denn bei unserer Rettung kommt es ebensowohl auf uns, als auf Gott an."

2) Orat. XXXVII. 20. p. 658.

Vernunft gebrauchend, und den Funken des Guten durch den freien Willen entzündend, hast du dich selbst verschnitten, und die Wurzel ausgerottet, du hast die Werkzeuge der Sünde entfernt, und eine so feste Richtung in der Tugend (τοσαύτην ἕξιν τῆς ἀρετῆς) gewonnen, daß es dir fast unmöglich geworden ist, wieder ins Schlimmere umzukehren."

Würden die angeführten Stellen nicht schon entschieden beweisen, daß Gregor dem Menschen Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem und Fähigkeit zum Guten zuschrieb, so könnte noch folgende kürzere, aber ebenfalls sehr bestimmte Aeußerung hinzugefügt werden. „Die Seele ist aus Gott und göttlich, des höheren Adels (τῆς ἄνωθεν εὐγενείας) theilhaftig und zu demselben hinstrebend, wenn sie auch jetzt an etwas Niedrigeres gefesselt ist. Vielleicht aus manchen anderen Gründen, welche allein Gott, der sie daran gefesselt hat, kennt, oder der, welcher über dergleichen Geheimnisse von Gott belehrt ist; so viel aber ich davon einsehe, aus zwei Ursachen: einmal, damit sie durch Kampf und Ringen mit dem Niedrigen die höhere Würde ererbe, und, wie Gold durchs Feuer, durch irdische Verhältnisse geprüft, das zu Hoffende (die künftige Seligkeit) nicht blos als Geschenk Gottes, sondern auch als Lohn der Tugend (ἀρετῆς ἆθλον) empfange. Und es ist das auch der höchsten Güte Gottes ganz würdig, es so einzurichten, daß das Gute auch zum Theil unser sey (ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον), und nicht blos durch die Natur eingepflanzt, sondern auch durch die Freiheit und die Thätigkeit der zu beidem (dem Guten und Bösen) fähigen Willkühr gepflegt (οὐ φύσει μόνον κατασπειρόμενον, ἀλλὰ καὶ προαιρέσει γεωργούμενον, καὶ τοῖς ἐπ' ἄμφω τοῦ αὐτεξουσίου κινήμασιν)." [1])

Die Hauptsätze, die Gregorius in diesen Stellen klar genug ausspricht, sind in der Kürze folgende:

a. Der Mensch hat natürliche Anlage zum Guten, und zwar der eine mehr, der andere weniger; keiner aber ist von Natur heilig und gut, keiner böse und ganz verdorben.

b. Er hat zugleich Vernunft und Freiheit, welche zwischen Gutem und Bösem wählen, der Anlage zum Guten ihre thätige Richtung geben, sie anwenden und ausbilden.

c. Von dem Gebrauche dieser Freiheit hängt die Besserung und Heiligung des Menschen, so wie seine künftige Seligkeit

---

1) Orat. II. 17. p. 20.

ab; der gute Gebrauch wird von Gott belohnt, der schlimme bestraft. [1])

d. Aber zugleich hängt auch die Heiligung und Beseligung des Menschen von der göttlichen Unterstützung und Gnade ab; also Heiligung und Beseligung sind das Resultat des Zusammenwirkens der menschlichen Freiheit und göttlichen Gnade.

e. Ja auch die Anlage zum Guten, die Wahlfähigkeit und Freiheitskraft, so wie alle besseren sittlichen Vermögen, sind dem Menschen von Gott gegeben. Ihm als dem Urheber aller sittlichen Kräfte im Menschen ist also zuletzt auch alles Gute zuzuschreiben. Alles Gute kommt von Gott.

5. Gnade. Es läßt sich schon aus dem zuletzt Mitgetheilten schließen, welchen Begriff Gregorius von der göttlichen Gnade und ihren Wirkungen haben mußte. Er erkannte zwar Gott als den Urheber alles Guten im Menschen an, insofern er der Schöpfer seiner sittlichen Anlagen ist, aber er schrieb zugleich der Freiheit so vielen Antheil bei der Besserung und Heiligung des Menschen zu, daß für die Gnade nur das Geschäft des Mitwirkens und Unterstützens übrig bleiben konnte; doch erkannte er diese Unterstützung Gottes bei der Heiligung des Menschen als nothwendig an: *ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας.*

Wie alles Gute von Gott komme, spricht Gregor ganz vorzüglich schön in folgender, dem Plato nachgebildeten, Stelle [2]) aus: „Indem ich die Tugend preise, preise ich Gott, von welchem den Menschen die Tugend und der Antrieb kommt, durch die eingeborene Erleuchtung (*διὰ τῆς συγγενοῦς ἐλλάμψεως*) zu ihm hin oder zu ihm zurück zu streben; denn indem wir Vieles und Großes, mehr als einer auszusprechen vermöchte, von Gott schon empfangen haben und noch empfangen werden, so ist doch das das Größte und das schönste Zeugniß seiner Menschenliebe, daß wir uns zu ihm hingezogen und mit ihm verwandt fühlen (*ἡ πρὸς αὐτὸν νεῦσις τε καὶ οἰκειωσις*). Denn was für die sinnlichen Dinge die Sonne ist, das ist Gott für die geistigen. Die Sonne erleuchtet die sichtbare Welt, Gott die unsichtbare; die Sonne macht das sinnliche Auge sonnenartig, Gott macht die geistigen Naturen gottesartig (*καὶ*

---

1) Orat. II. 28. p. 26. „Unsere Sorge gilt dem Heil der Seele, welche selig und unsterblich ist und entweder ewig gestraft oder verherrlicht wird um des schlechten oder tugendhaften Wandels willen."

2) Orat. XXI. 1. p. 386.

ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται); und wie jene (die Sonne) dem, was sieht, die Sehkraft, und dem, was gesehen wird, die Eigenschaft, gesehen zu werden, verleiht, und selbst das Schönste unter allem Sichtbaren ist, ebenso gewährt dieser (Gott) dem Erkennenden die Kraft des Erkennens, und dem, was erkannt wird, die Fähigkeit, erkannt zu werden, und ist selbst das Höchste von allem, was erkannt werden mag, worauf alles Streben gerichtet ist, und worüber sich nichts erhebt." In einer anderen Stelle macht Gregorius darauf aufmerksam, daß wir Gott nichts darbringen könnten, was wir nicht von ihm empfangen hätten. Er spricht nämlich von der Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Kirche und sagt in dieser Beziehung:[1] „Der Herr hat sie gegründet und nicht ein Mensch; sie wird durch verschiedene Schönheiten der Tugend erbaut, der eine trägt mehr, der andere weniger, aber es tragen doch alle bei zum vollendeten Werk, zur Wohnung Christi, zum heiligen Tempel, indem sie selbst hinzugefügt und damit verbunden sind durch die Baukunst des Geistes; aber keineswegs werden wir so viel beitragen können, als wir empfangen haben, auch wenn wir alles darbringen; denn wir haben ja auch das Daseyn von Gott und die Erkenntniß Gottes, und überhaupt den Besitz dessen, was wir darbringen; und das Schönste und Liebevollste ist, daß Gott die Gabe nicht nach dem Werth des Gegebenen, sondern nach der Kraft und Gesinnung des Darbringenden mißt." Hier sehen wir immer, daß Gregorius ebensowohl die Mittheilung alles Guten von Seiten Gottes, als den Gebrauch des Mitgetheilten von Seiten des Menschen in Anschlag bringt. Ebenso in folgender Stelle:[2] „Erscheine nicht leer vor mir, spricht der Herr (Deuteron. XVI. 16.); sondern wenn du etwas Gutes hast, so bringe es mit. Jetzt aber erscheine neu, ein anderer in deinem Leben, ganz umgewandelt. Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu worden. Dieß bringe als Gabe am Feste dar, lasse eine gute Umwandlung in dir vorgehen, aber werde dann auch nicht stolz, sondern sprich mit David: „Diese Umwandlung ist von der rechten Hand des Höchsten (Anspielung auf Ps. 77. 11.), von welchem dem Menschen alles Gute kommt" (παρ' οὗ πᾶν ἀνθρώποις τὸ κατορθούμενον). Denn das Wort Gottes

1) Orat. XIX. 8. p. 368.

2) Orat. XLIV. 8. p. 840.

will nicht, daß du immer in demselben Zustande bleibest, sondern du sollst immer beweglich, zum Guten beweglich, überhaupt ein neues Geschöpf werden; wenn du gesündigt hast, zurückkehren, wenn du tugendhaft wandelst, dich noch mehr anstrengen."

Alle diese Stellen sind ganz allgemein gehalten, so daß sich genauere Bestimmungen über den Umfang und Wirkungskreis, so wie über die Wirkungsart der göttlichen Gnade daraus nicht entwickeln lassen. Solche bestimmtere Erörterungen finden sich auch bei Gregor nicht. Doch muß hier noch eine Stelle berührt werden, wo er noch deutlicher, als in den angeführten, von der unmittelbaren Unterstützung zum Guten spricht, welche Gott dem Menschen zukommen läßt. Nachdem Gregor von dem inneren Kampfe zwischen Geist und Fleisch gesprochen, fährt er fort:[1] „Indem nun diese mit einander kämpfen, kommt von oben fürsorgend (ἐπίσκοπον) der Geist des großen Gottes, und giebt dem Geiste (νοΐ, der Vernunft, dem Besseren im Menschen) die Hand (d. h. verhilft ihm durch seine Unterstützung zum Siege), löst das Getümmel des lästigen Körpers (den inneren Kampf) auf, und schläfert den sich erhebenden Sturm finsterer Leidenschaften ein."

6. Prädestination. Alles bisher Angeführte deutet schon aufs bestimmteste an, daß Gregorius nur eine durch das Vorherwissen Gottes von der sittlichen Würdigkeit des Menschen bedingte Vorherbestimmung desselben zur Seligkeit annehmen konnte. Die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl vertrug sich nicht mit seinen Begriffen von Freiheit und moralischer Imputation, und er erklärt sich daher auch ganz entschieden gegen dieselbe.[2] Dieß thut er in einer Bemerkung über die Worte (Matth. XX. 23.): „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, stehet mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater." Er wirft dabei die Frage auf: „Also gilt die Herrschaft der Vernunft, Anstrengung, Weisheit, Fasten, Wachen, Thränenvergießen nichts, sondern nach einer Art Loos (κατά τινα ἀποκλήρωσιν d. h. nach einer von der sittlichen Würdigkeit ganz unabhängigen, für uns aus vernünftigen Gründen nicht erkennbaren Bestimmung) wird Jeremias geheiligt (Jerem. I. 5.) und andere sind von der Geburt an verworfen?" Auch in dieser Stelle magst du also, antwortet Gregor, zu den Worten: „denen es gegeben ist," hinzusetzen, denen die würdig

1) Carm. IV. V. 89. p. 69.

2) Orat. XXXVII. 14. 15. p. 655.

sind, und welche würdig zu seyn (ihre Würdigkeit) nicht allein vom Vater empfangen, sondern auch sich selbst gegeben haben.

7. Verhältniß der bisher ausgeführten Sätze zur Augustinischen Lehre. Eine Parallele zwischen Augustins Lehre von der Erbsünde, Gnade und Prädestination und Gregors Ueberzeugung, wie sie mit seinen eigenen Worten gegeben worden ist, bietet sich dem kundigen Leser von selbst dar. Doch sind wir bestimmt veranlaßt, beide in gedrängter Kürze zu vergleichen, da sich Augustin mehrmals zur Bestätigung seiner Sätze auf das Ansehen des Gregorius beruft, und der Zustimmung dieses verehrten morgenländischen Lehrers ein großes Gewicht beilegt. Die Stellen, wo Augustin dieß thut, finden sich in mehreren während des pelagianischen Streites verfaßten Schriften. Wir setzen sie mit Beifügung des griechischen Textes hierher, damit man sich von der Richtigkeit und Unrichtigkeit der augustinischen Uebersetzung augenscheinlich überzeuge.

Contra Julian. Pelag. lib. I. cap. 15. pag. 332. Sed tibi non deerit magni nominis et fama illustris episcopus etiam de partibus Orientis, cujus eloquia ingentis merito gratiae, etiam in linguam Latinam translata [1]) usquequaque claruerunt. Sedeat ergo cum istis patribus etiam sanctus *Gregorius*, et cum eis tuae criminationis inanem patiatur invidiam: dum tamen cum eis contra novitiam pestem vestram, medicinalem proferat et ipse sententiam. Audi ergo, quid dicat:

Ἡ εἰκὼν ἀναχαθαιρέτο τὴν ἰλὺν, καὶ ἄνω τιθέτω τὴν ὁμόζυγον σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα·

„Imago, inquit, [2]) Dei labem corporeae inundationis expurget, et conjunctam sibi carnem verbi Dei sublevet pennis. Et

---

1) Der Presbyter Ruffinus, ein großer Verehrer unseres Gregorius, hatte mehrere Schriften desselben ins Lateinische übersetzt. Hieronym. advers. Ruffin. lib. 1. tom. II. pag. 486. (siehe oben p. 134.) Man könnte vermuthen, daß sich Augustin dieser Ruffinischen Uebersetzung bedient hätte; und allerdings sind die Stellen nicht streng nach dem griechischen Original, sondern frei und bisweilen verändert wiedergegeben. Allein gerade diese Veränderungen sind von der Art, wie sie Ruffinus nicht leicht gemacht haben würde, wie sie vielmehr Augustin, wenn er den Gregorius zur Bestätigung seiner Lehren gebrauchen wollte, machen mußte.

2) Orat. XVI. 15. p. 310. Die Worte „et conjunctam sibi carnem *verbi Dei* sublevet pennis" sind dem Sinne und Worte des Originals nicht gemäß, wo es heißt: *ἡ εἰκὼν — ἄνω τιθέτω τὴν ὁμόζυγον σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα*, denn hier ist unter *λόγος* dem Zusammenhang und der ganzen Denkweise Gregors gemäß nicht das Wort Gottes, sondern die dem Menschen eingeborene Vernunft, welche das göttliche Ebenbild in ihm ist, zu verstehen.

καὶ κρεῖττον μὲν, μήτε δεηθῆναι τοιαύτης καθάρσεως, μήτε καθαρθῆναι, τοῦ πρώτου μένοντος ἡμῖν ἀξιώματος, εἰς ὃ καὶ σπεύδομεν ἐκ τῆς ἐνταῦθα παιδαγωγίας, μηδὲ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἐκπεσεῖν τῇ πικρᾷ γεύσει τῆς ἁμαρτίας· κρεῖττον δὲ, τοῦ μὴ παιδεύεσθαι πταίοντας, τὸ ἁμαρτάνοντας ἐπιστρέφεσθαι.

quamvis melius fuisset, ne egere quidem hujuscemodi expurgatione, sed in illa prima dignitate permansisse, ad quam et refestianmus, post praesentem emendationem, et melius fuisset non excidere a ligno vitae gustu amarissimo peccati: tamen in secundo loco expedit emendari et corrigi post lapsum, quam in nequitiis permanere."

Itemque idem ipse:

— καὶ ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν, Χριστῷ καὶ συγγεννώμενοι, καὶ συσταυρούμενοι, καὶ συνθαπτόμενοι, καὶ συνανιστάμενοι· δεῖ γάρ με παθεῖν τὴν καλὴν ἀντιστροφὴν· καὶ ὥσπερ ἐκ τῶν χρηστοτέρων, ἦλθε τὰ λυπηρὰ, οὕτως ἐκ τῶν λυπηρῶν, ἐπανελθεῖν τὰ χρηστότερα. οὗ γὰρ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις· καὶ εἰ ἡ γεῦσις κατέκρινε, πόσῳ μᾶλλον τὸ Χριστὸν παθεῖν ἐδικαίωσεν;

„Sicut in Adam omnes, inquit, [1]) mortui sumus, ita in Christo omnes vivificemur. Cum Christo ergo nascamur, et cum Christo crucifigamur, et consepeliamur ei in mortem, ut cum ipso etiam resurgamus ad vitam. Necesse enim est nos perpeti utilem hanc et necessariam vicissitudinem: ut sicut ex bonis ad tristia devoluti sumus, ita ex tristibus ad meliora reparemur. Ubi enim abundavit peccatum, superabundavit gratia: ut quos gustus ligni vetiti condemnavit, Christi crux gratia largiori justificet."

Idem rursus:

Τὴν γέννησιν σεβάσθητι, δι' ἣν ἐλύθης τῶν δεσμῶν τῆν γεννήσεως. καὶ τὴν Βηθλεὲμ τίμησον τὴν μικρὰν, ἥ σε πρὸς τὸν παράδεισον ἐπανήγαγε.

„Venerare, inquit, [2]) nativitatem, per quam terrenae nativitatis vinculis liberatus es. Honora Bethleem pusillam et minimam, per quam tibi regressus ad paradisum patefactus est."

---

1) Orat. XXXVIII. 4. p. 665.

2) Orat. XXVIII. 17. p. 674. Zum beſſeren Verſtändniß dieſer Stelle vergleiche man Orat. XL. 2. p. 692. „Das Wort Gottes kennt eine dreifache Geburt" u. ſ. w.

Itemque alibi de baptismo loquens:[1])

„Persuadeat, inquit, de hoc quoque sermo Christi dicentis, neminem posse introire in regnum coelorum, nisi renatus fuerit ex aqua et spiritu. Per hunc primae nativitatis maculae purgantur, per quas in iniquitatibus concipimur et in delictis genuerunt nos matres nostrae.“ Numquid et istum Manichaei sapere vel jacere venena dicturus es? Audis omnes uno corde, uno ore, una fide id ipsum dicere, et hanc esse catholicam fidem non dissonante contestatione firmatam. An tibi parva *in uno Gregorio* episcoporum orientalium videtur auctoritas? *Est quidem tanta persona*, ut neque ille hoc nisi ex fide Christiana omnibus notissima diceret, nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent.

Hier beruft sich Augustinus auf den Gregorius zur Bestätigung der strengen Lehre von der Erbsünde. In zwei anderen Stellen gebraucht er ihn für die Lehre von den Gnadenwirkungen.

Contra Julianum Pelag. lib. II. cap. 7. pag. 349 seqq. His et sanctus Gregorius adtestatur dicens,[2]) „Anima namque cum in laboribus fuerit et in angustiis, cum hostiliter urgetur a carne, tunc ad Deum refugit, et cognoscit unde debeat auxilium poscere.“ Ac ne quisquam in his verbis episcopi Gregorii hostiliter urgentem carnem, tamquam ex contraria natura mali, secundum Manichaeorum insaniam suspicetur; etiam ipse vide quemadmodum suis fratribus et condoctoribus concinat, docens non ob aliud adversus carnem spiritum concupiscere, nisi ut suo utrumque revocetur auctori post gravissimum in hac vita rei utriusque conflictum, in quo laborat omnium vita sanctorum. In libro quippe apologetico.

Καὶ οὔπω λέγω τὸν ἔνδον καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, τὸν ἐν „Illorum vero, inquit,[3]) verborum nondum facio men-

---

1) Diese Stelle kann ich bei Gregorius nicht finden. Sie scheint entweder aus einer verloren gegangenen Schrift Gregors zu seyn, oder Augustin den Autor verwechselt zu haben. Ueber die Richtigkeit der Uebersetzung läßt sich also nicht urtheilen.

2) Auch diese Stelle ist, wenigstens in dieser Form, nicht bei Gregor zu lesen. Die Benedictiner haben sie daher in eine für uns verlorene Schrift desselben verlegt. Vielleicht ist es eine Reminiscenz aus Carmen IV. V. 89. p. 69., in welchem Fall es denn freilich nichts weniger als ein genaues Citat wäre.

3) Orat. II. 91. p. 54 seqq. Auch hier hat sich Augustin erweiternde Umschreibungen und Verstärkungen der Worte des Gregorius erlaubt, wie

τοῖς πάθεσι πόλεμον, ὃν πολεμούμεθα νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως σώματος, τὰ μὲν κρύβδην, τὰ δὲ φανερῶς· καὶ τῆς ἄνω καὶ κάτω κυμαινούσης ἡμᾶς καὶ στροβούσης, διά τε αἰσθήσεως καὶ τῶν ἄλλων τερπνῶν τοῦ βίου τούτου περιφορᾶς, τοῦ τε πηλοῦ τῆς ἰλύος, ᾧ ἐμπεπήγμεθα, καὶ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας ἀντιστρατευομένου τῷ νόμῳ τοῦ πνεύματος, καὶ διαφθείρειν ἐπιχειροῦντος τὴν βασιλικὴν ἐν ἡμῖν εἰκόνα, καὶ ὅσον τῆς θείας ἀποῤῥοίας ἡμῖν συγκαταβέβληται· ὡς μόλις ἄν τις ἑαυτὸν, ἢ μακρᾷ φιλοσοφίᾳ παιδαγωγήσας, καὶ ἀποῤῥηγνὺς καιὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φωτοειδὲς τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότει συνεζευγμένου, ἢ θεοῦ τυχὼν ἵλεω, ἢ καὶ ἄμφω ταῦτα, καὶ μελέτην ὅτι μάλιστα ποιούμενος ἄνω βλέπειν τῆς κατασπώσης ὕλης ἐπικρατησειε.

tionem, quibus intra nosmet ipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis hujus et corporis mortis urgemur, nunc latenter, nunc etiam palam, provocantibus ubique et irritantibus rerum visibilium illecebris, luto hoc faecis cui inhaesimus, coeni sui foetorem venis capacioribus exhalante; sed et lege peccati, quae est in membris nostris, legi spiritus repugnante; dum imaginem regiam, quae intra nos est, captivam ducere studet: ut spoliis ejus cedat, quidquid illud est quod in nos beneficio divinae ac primae illius conditionis influxit: unde vix aliquis fortasse longa se et districta regens philosophia, et paulatim nobilitatem animae suae recolens, naturam lucis quae in se est humili huic et tenebroso luto conjuncta, revocet et reflectat ad Deum: vel si certe propitio Deo agat, utrumque pariter revocabit; si tamen longa et assidua meditatione insuescat sursum semper adspicere, et deorsum male trahentem ac degravantem materiam sibimet adstrictam frenis artioribus sublevare."

---

jeden eine genauere Vergleichung der griechischen Stelle mit der lateinischen Uebersetzung lehren kann. Aber was die Hauptsache ist, so liegt in der Stelle Gregors durchaus kein Beweis für die augustinische Lehre von der Gnade, sondern vielmehr das Gegentheil, denn Gregorius schreibt offenbar bei dem Kampfe des Bösen und Guten oder ursprünglich Göttlichen im Menschen (der *βασιλικὴ ἐν ἡμῖν εἰκὼν, καὶ ὅσον τῆς θείας ἀποῤῥοίας*

Agnosce fili Juliane consonas catholicas voces, et ab eis desine dissonare. Cum dicit beatus Gregorius, „Intra nosmet ipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis hujus et corporis mortis urgemur“; baptizatus loquitur, de baptizatis loquitur. Cum dicit, „lege peccati, quae est in membris nostris, legi spiritus repugnante“: baptizatus loquitur, de baptizatis loquitur. Christianorum est ista pugna fidelium, non infidelium Judaeorum. Crede, si non pugnas; agnosce, si pugnas, et ista pugna rebellem quoque superbiam Pelagiani erroris expugna. Jamne discernis, jamne resipiscis, et in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? —

De dono perseverantiae cap. 49. pag. 561. — His duobus sanctum Gregorium addamus et tertium, qui et credere in Deum, et quod credimus confiteri, Dei donum esse testatur, dicens: [1])

Μιᾶς θεότητος, ὦ οὗτοι, τὴν τριάδα ὁμολογήσατε, εἰ δὲ βούλεσθε, μιᾶς φύσεως· καὶ τὴν θεὸς φωνὴν παρὰ τοῦ πνεύματος ὑμῖν αἰτήσομεν. δώσει γὰρ, εὖ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δοὺς, καὶ τὸ δεύτερον.

„Unius deitatis, quaeso vos, confitemini Trinitatem: si vero aliter vultis, dicite unius esse naturae, et Deus vocem dari vobis a sancto spiritu deprecabitur: id est rogabitur Deus, ut permittat, vobis dari vocem, qua quod creditis, confiteri possitis. Dabit enim, certus sum; qui dedit, quod primum est, dabit et quod secundum est;“ qui dedit credere, dabit et confiteri.

ἡμῖν συγκαταβέβληται) und bei dem Siege des letzteren sehr vieles der eigenen geistigen Anstrengung und Uebung des Menschen, der *φιλοσοφια*, zu. Man erwäge nur die Worte: *ὡς μόλις ἄν τις ἑαυτὸν, ἢ μακρᾷ φιλοσοφίᾳ παιδαγωγήσας, καὶ ἀποῤῥηγνὺς κατὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φωτοειδὲς τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότει συνεζευγμένου, ἢ θεοῦ τυχὼν ἵλεω, ἢ καὶ ἄμφω ταῦτα. κ. τ. λ.* Diese Worte hat Augustin ganz unrichtig und offenbar sinnentstellend übersetzt. Aber sie waren auch seiner Theorie gar zu sehr entgegen.

1) Orat. XLI. 8. p. 737. Gregorius ermahnt dort, nicht über Worte zu disputiren, sondern auf die Sache zu sehen und gegen Häretiker brüderliche Liebe zu beweisen. Er redet dann die Macedonianer an: *μιᾶς θεότητος, ὦ οὗτοι, τὴν τριάδα ὁμολογήσατε, εἰ δὲ βούλεσθε, μιᾶς φύσεως· καὶ τὴν θεὸς φωνὴν παρὰ τοῦ πνεύματος ὑμῖν αἰτήσομεν. δώσει γὰρ, εὖ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δοὺς, καὶ τὸ δεύτερον.* — Auch diese Stelle hat Augustin unrichtig wiedergegeben, was selbst die Benedictiner nicht verhehlen. Er wird damit entschuldigt, daß er kein griechisches Exemplar der Rede vor sich gehabt habe. Hätte er aber auch besser übersetzt, so

Außer diesen Stellen erwähnt es Augustin auch noch einmal vorübergehend, daß alle ausgezeichneten Kirchenlehrer, und namentlich auch Gregorius, seine Ueberzeugung von der sündlichen Natur des Menschen theilten. Contra Julian. Pelag. lib. VI. cap. 70. pag. 464.

So zuversichtlich sich auch Augustin auf die Uebereinstimmung der Ueberzeugung des Gregorius mit seiner Lehre beruft, so kann doch eine genauere Betrachtung ganz klar zeigen, daß er darin Unrecht hatte, und daß er die Stellen Gregors nicht nur unrichtig anwendete, sondern auch das Ganze der Ansicht dieses griechischen Kirchenlehrers zu berücksichtigen vernachlässigte und ihn also sehr einseitig auffaßte. Gregorius sprach zwar keineswegs dieselben Lehrsätze aus, die späterhin Pelagius und seine Freunde vortrugen, aber er war doch, wenn man alle seine Aeußerungen erwägt, weit mehr Pelagianer, als Augustinianer. Wir haben gesehen, daß er alles Gute im Menschen von Gott ableitet, aber dieß thut er keineswegs im Sinne Augustins d. h. so, daß er die ganze Besserung und Heiligung des Menschen einzig und allein von einer unmittelbaren Wirkung der göttlichen Gnade abhängig machte, sondern so, daß er auch der dem Menschen angeborenen Kraft zum Guten und der Freiheit einen Theil der Besserung zuschreibt, welche sittliche Kräfte er jedoch auch als eine Gabe Gottes ansieht, und also auch darin mittelbar die göttliche Gnade erblickt. Diesen Unterschied übersah Augustin, indem er die Stellen, wo Gregor von der menschlichen Freiheit spricht, ganz zur Seite liegen ließ. Die Ueberzeugung des Gregorius unterscheidet sich also von der des Augustinus in zwei sehr wesentlichen Puncten, aus welchen noch mehrere untergeordnete Divergenzen hervorgehen:

1. Gregorius dehnte die nachtheiligen Folgen des Sündenfalls keineswegs so weit aus, daß dadurch dem Menschen alle Fähigkeit zum Guten (unabhängig von den unmittelbaren Einwirkungen der göttlichen Gnade) geraubt worden wäre; vielmehr läßt er dem Menschen auch nach dem Fall (und unabhängig von der Wiedergeburt) Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem und selbstständige Kraft zum Guten übrig; er schreibt ihm eine eingeborene Erleuchtung, eine freie Vernunftkraft, etwas ursprünglich Göttliches zu, welches er das göttliche Ebenbild nennt. Dieß beweisen die oben ausgezogenen Stellen zur Genüge. Er konnte

---

hat er doch darin gefehlt, daß er aus einer rednerischen Aeußerung des Gregorius, die er mit philosophischer Strenge urgirte, einen Lehrsatz zog, der Gregors sonstigen Ueberzeugungen nicht entsprach.

also die augustinische Lehre von einer vollkommenen Corruption der sittlichen Natur des Menschen nicht anerkennen.

2. Gregorius weiß nichts von einer Imputation der Sünde Adams bei allen seinen Nachkommen; er kennt die Lehre nicht, daß alle Menschen in Adam als dem Urvater und Repräsentanten des Menschengeschlechts gesündigt hätten, und deßwegen (auch ohne eigene Sünde) schuldig und verdammungswürdig wären; er hat also den strengen Begriff von Erbsünde, welcher auch eine Schuld mit einschließt, keineswegs. Dieß beweißt ganz vorzüglich eine Stelle in der 40sten Rede,[1]) wo er von dem künftigen Schicksal der vor der Taufe verstorbenen Kinder spricht und sagt: „Ich glaube, daß sie weder beseligt, noch bestraft werden (*μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι*) von dem gerechten Richter, indem sie zwar ungetauft, aber auch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten, als gethan haben (*ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν, ἢ δράσαντας*). Denn der, welcher nicht strafbar ist, ist nicht sofort auch der Herrlichkeit würdig; und ebenso, wer nicht der Herrlichkeit würdig ist, sofort der Strafe.“ Hier neigt sich Gregorius offenbar zu der pelagianischen Vorstellung hin, daß die ungetauften Kinder weder der eigenthümlich christlichen Seligkeit (des regni coelorum) theilhaftig, noch auch der ewigen Verdammung und Strafe anheim gegeben seyn, sondern in einem Mittelzustand (den die Pelagianer vita aeterna nannten) sich befinden würden; ohne daß er jedoch diese Vorstellung gerade so ausspricht, wie sie die Pelagianer später ausbildeten.

Daß Gregorius die augustinische Lehre von der unbedingten Gnadenwahl verwerfen mußte, geht aus dem oben Bemerkten deutlich genug hervor. Indem er die Bestimmung zu künftiger Seligkeit zum Theil von der sittlichen, durch Freiheitsgebrauch bedingten, Würdigkeit des Menschen abhängig machte, und dem Menschen dabei ein Verdienst zuschrieb, wich er natürlich von Augustin gänzlich ab.

So wenig nun Gregorius ein Augustinianer war, eben so wenig war er auch ein Pelagianer. Dieß weiter auszuführen, gehört nicht hierher. Ich begnüge mich, folgendes zu bemerken: 1. Gregorius war überzeugt, daß die Sünde Adams nicht blos ihm, sondern dem ganzen menschlichen Geschlecht geschadet habe; 2. daß vermöge der nachtheiligen Folgen, welche eben diese Sünde Adams für alle seine Nachkommen gehabt, die Menschen nicht in demselben Zustande geboren würden, in welchem sich Adam vor

1) Orat. XL. 23. p. 708.

dem Falle befand; 3. daß schon vermöge der aus Geist und Körper zusammengesetzten Natur des Menschen etwas Sündiges in jedem Menschen liege, welches vorzugsweise im Körper wohnt, das Göttliche im Geiste (das Ebenbild Gottes) trübt, und einen inneren Zwiespalt und Kampf in jedem Menschen nothwendig erzeugt; 4. daß dieser innere Widerstreit, eine Folge der Sünde Adams, nur durch göttlichen Beistand, welcher die Freithätigkeit des Menschen zum Guten unterstützt, in vollkommenen Frieden aufgelößt werden kann, und daß die Erlösung durch Christum nothwendig ist, um alle nachtheiligen Folgen der Sünde Adams wieder aufzuheben.

Gregorius war weder so consequent, wie Augustinus, noch wie Pelagius; er stand zwischen dem strengen System der Freiheit, wie es Origenes gegeben hatte, und dem noch strengeren System der Gnade, wie es etwas später Augustin gab, in der Mitte. Seine Theorie, die er nirgends zusammenhängend vorträgt, scheint in ihm selbst nicht vollkommen durchgebildet gewesen zu seyn; hätte er sie aber ganz folgerichtig entwickelt, so möchte er, der Verehrer des Origenes, wohl eher zum Pelagianismus hingetrieben worden seyn, als zum Augustinianismus. So aber verblieb er bei einem die Mitte zwischen beiden, damals noch nicht in ihrer Schärfe ausgesprochenen, Systemen haltenden Synergismus.

II. Soteriologie. Lehre von der Erlösung durch Christum.

Die Lehre von dem durch Christum zu erlangenden Heil steht in jedem System in Verbindung mit den Ueberzeugungen, welche über den geistigen und physischen Zustand des Menschen aufgestellt werden. Anthropologie und Soteriologie bedingen sich immer wechselseitig und müssen sich entsprechen. So finden wir auch, daß Gregor die durch Christum gestiftete Erlösung immer in Beziehung stellt zu dem durch die Sünde Adams bewirkten Verfall des menschlichen Geschlechtes, so daß die Wohlthaten der Erlösungsanstalt vorzüglich darin bestehen, dem Menschen das wiederherzustellen, was durch den Ungehorsam Adams verloren gegangen ist. In einer Lobrede auf den Märtyrer Cyprian stellt Gregorius Christum als den ersten Märtyrer dar und sagt von ihm: „Er ist an das Kreuz hinaufgegangen und hat mich mit

sich genommen, um meine Sünde anzuheften, und über die Schlange zu triumphiren, und das Holz zu heiligen, und die Lust zu überwinden, und den Adam wieder zum Heil zurückzuführen, und das gefallene Ebenbild wiederherzustellen." [1]) Den ganzen Gang der göttlichen Oekonomie entwickelt Gregorius vorzüglich in folgender Stelle: „Wir sind geschaffen, um glücklich zu seyn; wir waren glücklich, nachdem wir geschaffen waren; das Paradies wurde uns anvertraut, um in Wonne zu leben. Wir empfingen ein Gebot, um durch Bewahrung desselben verherrlicht zu werden; nicht als ob Gott den Erfolg nicht vorher gewußt hätte, sondern weil er dem freien Willen ein Gesetz geben wollte; wir ließen uns verführen, da wir beneidet wurden; wir fielen, da wir das Gesetz übertraten. . . . So ward es für uns Bedürfniß, daß Gott Mensch wurde und starb, damit wir lebten; wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden; mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind." [2]) In der zuerst angeführten Stelle giebt Gregorius ganz allgemein, ohne nähere Bestimmungen, als Wirkungen des Todes Jesu an unsere Entsündigung, die Besiegung des Satans und die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen [3]) (denn was er von der Heiligung des durch den Ungehorsam Adams entweihten Holzes sagt, ist eine bloße Spielerei) — aus der anderen leuchtet zwar seine Ansicht über die göttliche Führung des Menschengeschlechtes auch wieder im Allgemeinen hervor, allein es möchte schwer seyn, das, was er über die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu unserer Beseligung in rednerischem Schwunge sagt, auf ganz klare Begriffe zurückzuführen.

Als der allgemeine Zweck der Menschwerdung Gottes in Christo wird von Gregorius die sittliche Rettung des Menschengeschlechtes angegeben. „Was ist der Grund der Menschwerdung, sagt er, die Gott um unsertwillen übernahm? Was anders, als uns vollkommen zu retten?" [4]) Diese Rettung setzte er in die

---

1) Orat. XXIV. 4. p. 439.

2) Orat. XLV. 28. p. 867.

3) In einer anderen ähnlichen Stelle Orat. XXXVIII. 13. p. 671. sagt Gregorius: „Ich (er versteht darunter den Menschen im Allgemeinen) habe das Ebenbild (Gottes) empfangen, und habe es nicht bewahrt; er (Christus) nimmt das Fleisch an, um das Ebenbild zu retten und das Fleisch unsterblich zu machen."

4) Orat. XXX. 2. p. 541. τὸ σωθῆναι πάντως ἡμᾶς. Die Lesart πάντως haben die Benedictiner mit der Bemerkung: Sic duo Regg. tres Colb. et Coisl. 1. In Edit. πάντας. — Wirklich scheint auch πάν-

Heiligung, Beseligung und Vergöttlichung des Menschen und verband damit die Idee, daß sich Gott darum in Christo mit allen Theilen der menschlichen Natur vereinigt habe, damit sie alle durch diese Verbindung geweiht und geheiligt würden und damit das Göttliche, mit der menschlichen Natur verbunden, dieselbe, wie der Sauerteig die Masse, stärkend und verbessernd durchdringe. „Er vereinigte mit sich, was verdammt war, um alles von der Verdammung zu befreien, indem er für Alle Alles wurde, was wir sind, ausgenommen die Sünde, Leib, Seele, Geist, so weit der Tod reicht.“ [1]) Deßwegen mußte Christus auch alle irdischen Zustände durchmachen und in alle menschlichen Verhältnisse bis zur tiefsten Schmach und Erniedrigung eintreten, damit alles Menschliche, auch das Geringste, durch diese Herablassung der Gottheit geehrt und gereinigt, und unter allen Beschränkungen das Bild eines göttlichen Lebens verklärt und als ewiges Vorbild der Menschheit dargestellt werde. [2]) Ueberhaupt bezeichnet Gregorius die Menschwerdung in Christo als den eigentlichen allgemeinen Vereinigungspunct für Gottheit und Menschheit, durch welchen die Gottheit zur Beglückung der ihr entfremdeten Menschen sich herabgelassen hat, und die Menschheit zu göttlicher Beseligung emporgehoben werden soll. Wir finden bei ihm, wie bei vielen Kirchenlehrern dieser Zeit, den Gedanken häufig wiederkehren: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde; womit er ohne Zweifel nicht eine eigentliche Erhebung zu göttlichem Wesen, eine Verschmelzung mit Gott, sondern, wie er es in Umschreibungen häufig selbst erklärt, eine Annäherung zu göttlicher Heiligkeit und Seligkeit, eine immer reinere Wiederherstellung und Verklärung des göttlichen Ebenbildes im Menschen bezeichnen will. [3]) Um nun das, was die Menschheit im Allgemeinen an der innigsten Verbindung mit der Gottheit hindert, hinwegzuräumen, dazu mußte die Gottheit selbst voll Menschenliebe in die irdische Beschränkung herabkommen: „Die Gottheit

---

τως den Vorzug zu verdienen, da πάντας weit leichter als eine Emendation angesehen werden kann. Durch πάντως soll der über die ganze menschliche Natur sich erstreckende Umfang und die keinen Wunsch mehr übrig lassende Vollständigkeit der Erlösungsanstalt ausgedrückt werden.

1) Orat. XXX. 21. p. 555.

2) Orat. II. 23 u. 24. p. 24 u. 25.

3) Wenn z. B. Gregor Orat. II. 22 u. 23. p. 23. sagt, darauf zwecke die Erniedrigung der Gottheit und jede Heilsanstalt ab, den Menschen zu Gott zu machen, so erklärt er es durch den Zusatz: und ihn, der zu einer höheren Weltordnung gehört, auch der himmlischen Seligkeit theilhaftig zu machen (Θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως).

muß zu uns herab, wir müssen zu ihr hinansteigen, damit eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bewirkt wird, indem die Würde (der Gottheit mit einem menschlichen Wesen) sich vereinigt; so lange aber jedes für sich bleibt, das Göttliche in seiner Erhabenheit, das Menschliche in seiner Erniedrigung, findet keine Mittheilung der Güte, keine Herablassung der Menschenliebe Statt, sondern es bleibt ein großer und unübersteiglicher Schlund in der Mitte, der nicht blos den Reichen vom Lazarus und von dem ersehnten Schooße Abrahams trennt, sondern auch die geschaffene und vergängliche Natur von der ungeschaffenen und ewig bleibenden." [1])

Gregorius hatte dabei zugleich die Ueberzeugung, daß die Gottheit, indem sie durch Verbindung mit einem Menschen in eine gewisse Beschränkung eintrat, für den menschlichen Geist erst recht erkennbar geworden sey. „Die reine Gottheit zu ertragen (d. h. anzuschauen, aufzufassen und zu erkennen), dessen ist die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig." [2]) Der endliche Menschengeist kann den unendlichen Gottesgeist nicht unmittelbar und vollkommen fassen, der Unbeschränkte muß in die Begränzung des menschlichen Redens und Handelns eintreten, und in der Beschränkung eines Menschenlebens die Fülle seiner unsichtbaren göttlichen Eigenschaften offenbaren, damit er von der beschränkten Vernunft des Menschen richtig erfaßt und erkannt werde. Dieß lag in dem Ausspruche, den wir bei Gregorius häufig finden, Gott sey Mensch geworden, ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος, damit der Unendliche durch diese Vereinigung mit dem Endlichen für den endlichen Geist begreiflich werde.

Die wichtigste und schwierigste Frage ist indeß, wie Christus bei seiner erlösenden Thätigkeit gewirkt habe, um die Sünden und ihre Folgen, die Strafen von uns zu entfernen, und in welchem Verhältniß insbesondere die Sündenvergebung zum Tode Christi stehe? Gregor erklärt sich zwar über diesen Punct nicht sehr bestimmt und folgerichtig, aber wir finden doch zerstreute Aeußerungen bei ihm, woraus wir ungefähr auf seine Vorstellungen schließen können. Vorerst sagt er ganz allgemein in einer Rede auf das Weihnachtsfest: „Wir feiern heute die Herabkunft Gottes zu den Menschen, damit wir zu ihm hinaufkommen oder hinansteigen; damit wir den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen; und wie wir in Adam gestorben sind, so in Christo leben, indem wir mit Christo geboren, gekreuzigt, begraben werden und auferstehen. Wenn die Sünde mächtig ist, so ist die

1) Orat. XLI. 12. p. 740 u. 741.
2) Orat. XXXIX. 13. p. 685.

Gnade noch viel mächtiger (Rom. V. 20.), und wenn der Genuß der Speise verdammte, wie viel mehr wird das Leiden Christi gerecht machen." [1] Hier deutet Gregorius darauf hin, daß durch das Leiden Christi ein Uebel von uns entfernt werden soll, welches durch den Ungehorsam des ersten Menschenpaares auf uns gekommen ist. Wie wir durch Adam gewisser Güter verlustig geworden sind, so werden wir in Christo höhere Lebensgüter erhalten, wenn wir die ganze Erscheinung Christi so in uns aufnehmen, sie so uns aneignen, als ob wir mit ihm gekreuzigt, begraben, auferstanden wären. Diese Ausdrücke sind nun allerdings dunkel und unbestimmt und bedürfen genauerer Erläuterung, die wir auch bis zu einem gewissen Grade in einer anderen Stelle finden, worin Gregorius die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi nicht undeutlich als die seinige vorträgt. Der Redner will nämlich erklären, inwiefern der Apostel sagen könne, daß der Sohn sich dem Vater unterwerfe (1 Cor. XV. 28.), als ob er ihm nicht jetzt schon unterworfen wäre, und thut dieß so: „Wie er (Christus) um meinetwillen ein Fluch genannt ward (Gal. III. 13.), weil er meinen Fluch löste, und Sünde (2 Cor. V. 21.), weil er die Sünde der Welt hinwegnahm (Joh. I. 29.), und statt des alten Adams ein neuer wurde, so macht er auch meinen Ungehorsam (meine Widersetzlichkeit) zu dem seinigen, als das Haupt des ganzen Körpers; so lange nun ich ungehorsam und widersetzlich bin, durch Verleugnung Gottes und Leidenschaften, wird auch Christus in Beziehung auf mich ungehorsam genannt; wenn ihm aber alles unterworfen ist (es wird ihm aber alles unterworfen durch Erkenntniß sowohl als Umwandlung), dann hat auch er sich vollkommen unterworfen; indem er mich den Geretteten (Gott) zuführt." [2] In dieser Stelle ist es wohl ziemlich bestimmt ausgedrückt, daß Christus auch dadurch der Retter des menschlichen Geschlechtes von der Sünde und ihrem Fluche wurde, daß er den Ungehorsam der Menschen zu dem seinigen gemacht, das heißt, daß er die unseligen Folgen, welche der Ungehorsam für einen jeden Einzelnen hätte haben müssen, zu erdulden übernahm. Indeß war Gregorius hierin nicht vollkommen im Reinen, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

Durch eine zu buchstäbliche und äußerliche Erklärung der neutestamentlichen Worte *λύτρον* und *λυτροῦν* war schon seit

---

1) Orat. XXXVIII. 4. p. 665.

2) Orat. XXX. 5. p. 542.

früherer Zeit (seit Irenäus und vornehmlich Origenes) die Vorstellung herrschend geworden, daß Christus die Menschen dadurch von der Gewalt und Herrschaft des Satans, unter welche sie durch die Sünde gefallen seyen, befreit habe, daß er seine Seele für sie als Lösegeld hingab. Dieser der Erlösungsanstalt eines heiligen Gottes so wenig würdige Gedanke wurde auf verschiedene Weise modificirt; die meisten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts nahmen (nach dem Vorgange des Origenes) an, Christus habe mit dem Satan einen Tausch eingegangen, bei welchem er (Christus) sich selbst als Kaufpreis für die Befreiung der Menschen anbot; der Satan sey den Vertrag eingegangen, habe sich aber nachher getäuscht gesehen, weil er die Herrschaft über Jesum wegen dessen göttlicher Heiligkeit und Macht nicht behaupten konnte. Gregorius verwirft eine solche Vorstellungsart von Erlösung ganz entschieden. „Wem und um wessen willen, sagt er, wurde denn das Blut, ich meine jenes kostbare und herrliche Blut des Gottes, der Hoherpiester und Opfer zugleich war, zu unserem Besten vergossen? Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren, und die Lust für Schlechtigkeit eintauschten. Wenn nun das Lösegeld keinem anderen gegeben wird, als dem Gewalt habenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen (dem Satan) selbst? Pfui des tollkühnen Gedankens! Dann hätte ja der Räuber nicht blos von Gott, sondern Gott selbst (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei empfangen .... Oder dem Vater? Aber hier fragt es sich erstlich, wie so? Denn er hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Sodann, welchen Grund kann man angeben, daß der Vater sich an dem Blute des Eingeborenen ergötzt haben sollte, während er nicht einmal den Isaak annahm, der ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer eines vernünftigen Wesens in das eines Widders verwandelte? Oder ist es nicht offenbar, daß es (das Lösegeld) der Vater annahm, indem er dasselbe weder verlangte, noch dessen bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung (*δι' οἰκονομίαν*) willen, und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden mußte; damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie, und durch Vermittelung des Sohnes zu sich zurückführe?“ [1]) Wir sehen aus dieser Stelle, daß Gregorius jene Vorstellung von der Erlösung als einer eigentlichen Loskaufung aus der Gewalt des

1) Orat. XLV. 22. p. 862 u. 863.

Teufels nicht billigen konnte;[1]) eben so wenig scheint er einen eigentlichen Versöhnungsopfertod, durch welchen Gott bewogen worden wäre, die Sünden zu vergeben und ihre Strafen zu erlassen, anzunehmen, sondern er behauptet ganz einfach, um der Ordnung des göttlichen Reiches und seiner Heiligungsanstalten willen (*δι' οἰκονομίαν*) sey die Menschwerdung und das Leiden, die freie Selbstaufopferung Jesu nothwendig gewesen.

Daß Gregor die Erlösungsanstalt als eine allgemeine, für das ganze menschliche Geschlecht bestimmte Wohlthat ansah, geht schon aus der Parallele hervor, die er so häufig zwischen den durch Christum mitgetheilten Gütern, und den durch Adam allgemein verbreiteten Uebeln zieht. Er behauptet aber auch den Universalismus der Erlösung ganz bestimmt. „Durch Christi Leiden sind wir, nicht etwa nur dieser, jener aber nicht, sondern alle, die an demselben Adam Theil nahmen, wiederhergestellt worden, wir alle, die durch die Schlange irre geführt, durch die Sünde dem Tode überliefert, durch den himmlischen Adam gerettet, und zu dem Baume des Lebens, von welchem wir getrennt waren, wieder hingeführt worden sind durch das Holz der Schmach (das Kreuz)."[2])

Zum Erlösungswerke Christi gehörte es nach Gregors Ueberzeugung auch, daß er nach seinem Tode in die Unterwelt hinabstieg, um die dort befindlichen Seelen zu befreien;[3]) allein Gregor ließ es dabei unbestimmt, ob Christus alle jene Seelen gerettet habe, oder nur die glaubenden.[4])

---

1) Obwohl nun Gregor jenen Gedanken einer gerechten Ueberlistung des Satans durch ein Lösegeld, das er nicht behaupten konnte, verwarf, so war er doch nicht so abgeneigt, bei dem Kampfe, in welchem Christus den Satan überwand, auch einige List gelten zu lassen. Die List bestand darin, daß Christus in menschlicher Gestalt erschien, so daß der Teufel meinte, er habe es nur mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch die Kraft und Heiligkeit der Gottheit in ihm wohnte. „Weil jener Sophist der Sünde unüberwindlich zu seyn vermeinte, nachdem er uns durch die Hoffnung, Gott gleich zu werden, verlockt hatte, wird er verlockt durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches (*σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται*), damit er, in der Meinung, den Adam (einen Menschen) anzufallen, Gott angreife, und so der neue Adam den alten rette, und der Fluch des Fleisches gelöst werde, indem der Tod durch das Fleisch (den Erlösungstod Christi) getödtet werde." Orat. XXXIX. 13. p. 685.

2) Orat. XXXIII. 9. p. 609.

3) Orat. XXIX. 18. p. 537. . . . *εἰς ᾅδου κάτεισιν, ἀλλ' ἀνάγει ψυχάς.*

4) Orat. XLV. 24. p. 864. . . . *ἂν εἰς ᾅδου κατίῃ, συγκάτελθε. γνῶθι καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια, τίς ἡ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως, τίς ὁ λόγος· ἁπλῶς σώζει πάντας ἐπιφανεὶς, ἢ κἀκεῖ τοὺς πιστεύοντας;*

III. Von den kirchlichen Heilsmitteln.

1. Taufe. Bestreitung falscher Vorstellungen und Misbräuche des vierten Jahrhunderts.

An die Betrachtung über das in Christo mitgetheilte Heil im Allgemeinen schließen wir sogleich einige Bemerkungen über die Lehre von den kirchlichen Gnadenmitteln an; und hier befinden wir uns namentlich in Beziehung auf die Taufe im Stande, die Ueberzeugungen Gregors ausführlicher zu entwickeln, da wir von ihm eine eigene Rede über die Taufe [1]) von bedeutendem Umfang besitzen.

1. Namen und Wirkungen der Taufe. Gregor unterscheidet die christliche Taufe von der Taufe des Johannes, und glaubt, daß Gott, der Erzieher des Menschengeschlechtes, auch bei der Anordnung der verschiedenen Lustrationen und Taufen auf den religiösen Entwickelungsgang der Menschheit Rücksicht genommen habe. [2]) Die christliche Taufe, die uns hier allein beschäftigt, bezeichnet Gregor mit den mannichfaltigsten bildlichen Namen, [3]) um den Reichthum der geistigen Güter, welche den

---

1) Es ist die 40ste Rede p. 691—729. bei den Benedictinern; sie hat die Ueberschrift *εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα.*

2) In dieser Beziehung sagt er: „Da dieß ein Tauffest ist, so müssen wir auch über die verschiedenen Taufen (*περὶ διαφορᾶς βαπτισμάτων*) sprechen. Moses taufte, aber im Wasser; vorher auch in der Wolke und im Meere 1 Cor. X. 2.; dieses war aber vorbildlich, wie es auch dem Paulus scheint; das Meer bedeutete das Wasser, die Wolke den Geist; das Manna das Brod des Lebens, der Trank den Trank Gottes. Johannes taufte, nicht mehr auf jüdische Weise; denn er taufte nicht mehr blos im Wasser, sondern auf Sinnesänderung; aber auch noch nicht vollkommen geistig, denn er setzt noch nicht hinzu, im Geiste. Auch Jesus tauft, aber im Geiste; das ist die Vollendung. Ich weiß noch eine vierte Taufe, die durch das Märtyrerthum und durch Blut, womit auch Christus getauft wurde, und welche um so viel herrlicher ist, als die anderen Arten, je weniger sie wieder durch Sünden befleckt wird. Ja ich weiß noch eine fünfte, die durch Thränen (*τὸ τῶν δακρύων*), aber sie ist noch schwerer, weil man jede Nacht sein Lager mit Thränen benetzen muß." Orat. XXXIX. 17. p. 688.

3) Die meisten dieser bildlichen Ausdrücke, die in jener Zeit gewöhnlich waren, finden wir in folgender Stelle (Orat. XL. 3. p. 692.) von Gregor zusammengestellt: „Die Taufe ist also Erleuchtung der Seelen, Umwandlung des Lebens, Gelöbniß eines guten Gewissens gegen Gott (*ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως* 1 Petr. III. 21.), die Taufe ist Unterstützung unserer Schwachheit, Ablegen des Fleisches, Anziehen des Geistes (des fleischlichen und geistigen Menschen), Theilnahme am Logos, Wiederherstellung des Geschöpfes, Abspülung der Sünde (*κατακλυσμὸς ἁμαρτίας*, eigentlich die Ueberfluthung, wodurch die Sünde weggeschafft wird, im

Christen durch die Taufe zu Theil werden, anzudeuten. Der wesentliche Gedanke aber, der dieser ganzen reichen Namengebung zum Grunde liegt, ist der: daß alle Wohlthaten des Christenthums in der Taufe gleichsam in einen Punct concentrirt, in einen Moment zusammengefaßt mitgetheilt würden; wobei jedoch die Beschränkung nicht zu vergessen ist, daß die Taufe nur insofern mit Grund alle diese Namen trägt, als der Täufling die rechte, beim Eintritt in das von Christus gestiftete Gottesreich erforderliche, Gesinnung mitbringt. Eine deutlichere Entwickelung über das Wesen der Taufe erhalten wir in folgender Stelle,[1]) worin Gregorius auch das Aeußerlich-symbolische und das Innerlich-geistige als die beiden nothwendigen Elemente des Sacramentes unterscheidet: „Da wir aus zwei Theilen, der Seele und dem Körper, der sichtbaren und unsichtbaren Natur bestehen, so findet auch eine doppelte Reinigung Statt, durch das Wasser nämlich und den Geist, wovon das erstere sichtbar und körperlich empfangen wird, das andere, der Geist nämlich, unkörperlich und unsichtbar hinzukommt, das eine bildlich, das andere wahrhaftig und die Tiefen der Seele reinigend, so daß es der ersten Geburt (dem ἄνθρωπος σαρκικός) Hülfe gewährt, neue Menschen statt der alten, göttliche (θεοειδεῖς, großartige) statt derer, wie sie jetzt

Gegensatz gegen die Fluth, als Strafe der Sünde und mit Anspielung auf 1 Petr. III. 21.), Mittheilung des Lichtes, Entfernung der Finsterniß. Die Taufe ist ein Fahrzeug (ὄχημα, Fuhrwerk) zu Gott, ein Sterben mit Christo (eig. ein Auswandern mit Christo), eine Befestigung des Glaubens, eine Vollendung des Geistes, ein Schlüssel des Himmelreichs, eine Veränderung des Lebens, eine Befreiung von der Sclaverei, eine Lösung von Fesseln, eine Umwendung in einen besseren Zustand. Die Taufe — was soll ich noch mehreres aufzählen? — ist das schönste und herrlichste Geschenk Gottes; denn wie man das Heiligste des Heiligen und das Lied der Lieder (das Allerheiligste und das Hohelied) sagt, so nennt man auch die Taufe Erleuchtung, weil sie heiliger als jede andere Art von Erleuchtung ist." In einer anderen Stelle (Orat. XL. 4. p. 693.) bringt Gregorius noch mehrere Namen der Taufe bei und erklärt sich über die Bedeutung derselben etwas bestimmter: „Wie Christus, der Geber, mit vielen und verschiedenen Namen bezeichnet wird, so auch seine Gabe; wir nennen sie das Geschenk, die Gnade, die Taufe, die Salbung, die Erleuchtung, das Gewand der Unvergänglichkeit, das Bad der Wiedergeburt, das Siegel, und überhaupt alles Herrliche. Geschenk, weil es auch denen gegeben wird, die nichts vorher dargebracht haben; Gnade, weil sie auch Schuldigen mitgetheilt wird; Taufe, weil die Sünde im Wasser mitbegraben wird; Salbung, als etwas Priesterliches und Königliches (weil Priester und Könige gesalbt werden); Erleuchtung, als (geistige) Aufhellung (φώτισμα ὡς λαμπρότητα); Gewand, als Umhüllung der Schande; Bad, als Abwaschung; Siegel, als Bewahrung und Bezeichnung der Herrschaft (welcher die Christen als Unterthanen des Gottesreiches unterworfen sind).

1) Orat. XL. p. 695.

sind, hervorbringt, ohne Feuer umschmilzt, und ohne Zerstörung neu schafft. Um es mit einem Wort zu sagen, die Kraft der Taufe ist keine andere, als die eines Bundes mit Gott zu einem neuen Leben und einem reineren Wandel;[1]) deßwegen müssen wir auch im hohen Grade fürchten, und jeder mit aller Wachsamkeit seine Seele bewahren, daß wir nicht als Treulose bei diesem Gelöbniß erscheinen." Gregorius stellt es deßwegen als besonders gefährlich dar, nach der Taufe zu sündigen, weil eine ähnliche Reinigung durch eine zweite Taufe nicht Statt finden könne.

Die Wirkungen der Taufe sind in dem Gesagten schon angedeutet; sie bestehen in der Mittheilung aller Wohlthaten des Christenthums durch einen Act. Alles, was die Erlösungsanstalt des Christenthums im Ganzen am Menschen bewirken soll, das sieht Gregorius auch als eine Wirkung der Taufe an, nämlich besonders Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in seinen ursprünglichen ungetrübten Zustand, Reinigung der Seele des Menschen von allem Sündhaften, durch welche er fähig wird, in das innigste Verhältniß mit Gott zu treten, Aufnahme in das von Christo gestiftete Gottesreich und Anfang eines neuen Lebens nach den Gesetzen dieses Reiches und dem Willen seines Oberhauptes. Als eine besonders wichtige Wohlthat, welche durch die Taufe ertheilt wird, betrachtet Gregor natürlich die Vergebung der Sünden, worunter er jedoch nur die schon begangenen Sünden versteht. „So erstrecke sich die Reinigung in der Taufe, sagt er,[2]) nicht blos auf den Körper, sondern auch auf das Ebenbild (Gottes, den Geist), und sey nicht blos eine Abwaschung der Sünden, sondern auch eine Besserung des Wandels, sie spüle nicht blos den alten Schmutz hinweg, sondern reinige auch die Quelle . . . Die Taufe gewährt Vergebung für die Sünden, die wir begangen haben, nicht für die, welche wir noch begehen."[3]) Auf die practische Anerkennung dieses Satzes glaubte Gregorius, der das Christenthum nie als Sündenpolster mißbraucht wissen wollte, besonders deßwegen dringen zu müssen, damit der Getaufte sich nicht einer falschen Sicherheit überlasse, sondern mit steter Wachsamkeit die in der Taufe ihm gewordenen geistigen Güter bewahre und rastlos an seinem Heil arbeite.

---

1) *συνθήκας πρὸς θεὸν δευτέρου βίου καὶ πολιτείας καθαρωτέρας ὑπολητέον τὴν τοῦ βαπτίσματος δύναμιν.*

2) Orat. XL. 32. p. 716.

3) *τῶν γὰρ ἡμαρτημένων, οἱ τῶν ἁμαρτανομένων τὸ λουτρὸν ἔχει συγχώρησιν.*

2. Nothwendigkeit der Taufe. Da Gregorius in der Taufe eine Mittheilung aller Wohlthaten der Erlösungsanstalt in einem Act sah, so mußte er dieselbe für etwas sehr Wesentliches und Nothwendiges halten. So gewiß der Mensch einer Wiederherstellung oder Umwandlung in einen besseren sittlichen Zustand bedarf, eben so gewiß bedarf er auch der Taufe, welche das, was durch den Sündenfall verdorben worden ist, wieder gut macht, und die dem Menschen von seiner ersten leiblichen Geburt her anhängenden Unvollkommenheiten und Mängel durch eine geistige Wiedergeburt ausbessert. „Das Wort Gottes, sagt er [1] in diesem Sinn, kennt eine dreifache Geburt, die körperliche (*τὴν ἐκ σωμάτων*), die durch die Taufe, und die durch die Auferstehung; unter diesen ist die erste nächtlich und sclavisch und mit Begierden verbunden, die andere lichtvoll, frei und von Begierden erlösend, [2] indem sie alles Umhüllende (das göttliche Ebenbild Trübende), was wir von der (ersten) Geburt haben, hinwegnimmt und zum höheren Leben hinführt." Noch bestimmter erklärt sich Gregorius hierüber in einer anderen Stelle: [3] „Da es nur eine Eigenschaft Gottes und des höchsten unzusammengesetzten Wesens ist, gar nicht zu sündigen — denn das Einfache ist friedlich und ohne Zwiespalt mit sich selbst — das Sündigen aber etwas Menschliches ist und der irdisch zusammengesetzten Natur zukommt — denn in der Zusammensetzung liegt schon der Grund zum Zwiespalt — so glaubte der Herr sein Gebilde nicht ohne Hülfe lassen, noch etwas versäumen zu dürfen, da es Gefahr lief, von ihm abzufallen. Vielmehr, wie er die, welche nicht waren, schuf, so stellte er auch die Geschaffenen wieder her (*ἀνέπλασε*), ein göttlicheres Geschöpf und höher als das erste; und dieß ist für die Unmündigen die Versiegelung (in der Taufe), für die Vollkommneren dem Alter nach zugleich die Gnadengabe und die Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Ebenbildes. [4] Das ist also die Gnade und Kraft der Taufe, daß sie nicht wie vor Alters eine Ueberfluthung der Welt, [5] sondern Reinigung von Sünden für jeden Menschen bringt, und überhaupt Befreiung

---

1) Orat. XL. 2. p. 692.

2) *ἡ μὲν νυκτερινή τέ ἐστι, καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής, ἡ δὲ ἡμερινὴ, καὶ ἐλευθέρα, καὶ λυτικὴ παθῶν.*

3) Orat. XL. 7. p. 695.

4) *ἣ τοῖς μὲν ἀρχομένοις ἐστὶ σφραγὶς, τοῖς δὲ τελειοτέροις τὴν ἡλικίαν καὶ χάρισμα, καὶ τῆς πεσούσης εἰκόνος, διὰ τὴν κακίαν, ἐπανόρθωσις.*

5) Anspielung auf 1 Petr. III. 21.

von allem Unrath und aller Befleckung, welche durch die Sünde eingedrungen ist." Gregorius, welcher die Sünde als etwas über alle Menschen Ausgebreitetes betrachtete, mußte demnach auch die Ueberzeugung hegen, daß die Taufe, welche Befreiung von der Sünde verschafft, Bedürfniß für alle sey.

Er nahm indessen diesen Satz nicht so streng, daß er jeden, auch den, der ohne sein Verschulden von der Taufe ausgeschlossen blieb, also auch die ungetauften Kinder für Sündige und deßhalb Schuldige und einer ewigen Verdammung Würdige erklärt hätte; vielmehr sprach er die ungetauften Kinder von künftiger Strafe frei, erkannte ihnen jedoch auch die ewige Seligkeit nicht bestimmt zu; ein klarer Beweis, daß er die Taufe als nothwendige Bedingung ansah, um an der Seligkeit des Gottesreiches Theil zu nehmen. Nur konnte er sich dabei nicht zur consequenten Härte eines Augustinus verstehen, welche alle Nichtgetauften (gleichviel ob mit oder ohne ihre Schuld) nicht blos vom Himmelreich ausschließt, sondern auch ewiger Verdammung und Strafe anheimgiebt. Auch finde ich nicht, daß Gregorius die so oft gebrauchte Stelle Joh. III. 5. anwendete, um die Unerläßlichkeit der Taufe zu künftiger Seligkeit zu beweisen. [1])

3. Gesinnung und Lebenswandel, welche bei dem Täufling vor, bei und nach der Taufe Statt finden sollen. So sehr Gregorius die Wirkungen der göttlichen Gnade in der Taufe zur Vergebung der Sünden, zur Reinigung und Heiligung des Menschen preist, so war er doch weit entfernt, die göttliche Gnade als etwas magisch wirkendes anzusehen, welches ganz unabhängig vom Seelenzustand des Menschen seinen Einfluß äußere. Vielmehr dringt er, dem es so sehr um Pflanzung des thätigen Christenthums in den Gemüthern zu thun war, mit aller Strenge eines Sittenlehrers darauf, daß der Mensch mit der rechten gottgeweihten Gesinnung zur Taufe komme, daß er sich mit Ernst vorbereite, und nach empfangener Taufe noch mehr alle Kraft aufbiete, um der Gnade Gottes nicht unwürdig zu werden. „So eilet denn zu diesem Gute hin, [2]) und kämpfet einen doppelten Kampf, den ersten, daß ihr euch reiniget vor der Taufe, den anderen, daß ihr die Taufe (das

1) Aus einer oben schon berührten Stelle geht hervor, daß Gregorius auch den Märtyrertod als eine Bluttaufe und als Ersatzmittel für die Wassertaufe ansah; ja daß er dieser Taufe durch das Märtyrerthum einen noch höheren Werth zuschrieb, weil der Mensch nach Empfang derselben nicht mehr sündigen könne, seinen Taufbund also auch nicht mehr entweihe. Orat. XXXIX. 17. p. 688.

2) Orat. XL. 31. p. 715.

heißt, die darin mitgetheilten Güter) bewahret . . . Vortreffliche Hülfsmittel, um das zu erlangen, wornach du begehrest, sind Nachtwachen, Fasten, hartes Lager, Gebet, Thränen, Erbarmen gegen Dürftige und Almosengeben. Dieß alles kannst du auch als Dank für das, was du empfangen, und als Bewahrungsmittel ansehen." Ganz besonders warnt Gregorius zugleich davor, daß man sich nach der Taufe nicht im Vertrauen auf empfangene Sündenvergebung einer falschen Sicherheit überlasse, sondern alle Kraft anwende, um sich in der Gnade zu erhalten, und seine Seligkeit zu bewirken. „Verkenne nur nicht das Maas der Gnade; sorge nur, daß du nicht schlafest und sorglos werdest, und der Feind dir Unkraut dazwischen säe. Siehe nur zu, daß du nicht in zu großer Freude über das Gute, und übermäßig dich erhebend, durch Uebermuth fallest; arbeite nur immer fleißig an deiner Reinigung, und bewahre die Gnade der Sündenvergebung, deren du theilhaftig geworden, mit Sorgfalt; so daß das Empfangen derselben dir zwar von Gott komme, das Bewahren aber von dir selbst." [1])

4. Ueber das Verschieben der Taufe, die Kindertaufe und einiges andere damit Zusammenhängende. Es ist bekannt, daß man, obwohl die Kindertaufe früher schon Sitte war, im Verlaufe des vierten Jahrhunderts die Annahme der Taufe oft bis ins höhere Alter, ja bis zum Augenblick des herannahenden Todes zu verschieben pflegte, theils aus falsch verstandener Ehrerbietung gegen das Sacrament, theils aus verwerflicheren Gründen, die aus einer Neigung zu unsittlichem Leben entsprangen. Die meisten Gründe, womit man damals das Verschieben der Taufe zu entschuldigen und zu beschönigen pflegte, werden wir kennen lernen, wenn wir sehen, wie Gregorius den entgegengesetzten Grundsatz der Beschleunigung der Taufe vertheidigt. Dieser Kirchenlehrer nämlich, obwohl er selbst nicht als Kind, sondern vermuthlich erst nach seinem dreißigsten Lebensjahre getauft worden war, hatte sich doch überzeugt, daß das Verschieben der Taufe bis zu reiferen Jahren oder gar bis zu einem höheren Alter mit zu vielen nachtheiligen Folgen verknüpft sey und großentheils aus zu unreinen Motiven entspringe, als daß es in der Kirche geduldet werden könne, und reihte sich daher den Männern an, welche gegen das Ende des vierten Jahrhunderts mit Ernst und Nachdruck diesen Mißbrauch bekämpften und eine frühere Taufe schon im zarten Kindesalter empfahlen.

---

1) Orat. XL. 32. p. 717. . . . ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῆναί σοι παρὰ θεοῦ, τὸ δὲ συνιηρηθῆναι καὶ παρά σου γένηται.

Der verwerflichste Grund, den man für das Verschieben der Taufe gebrauchen konnte, lag in folgendem Gedanken: die Taufe gewährt Vergebung der begangenen Sünden; begeht man nun nach empfangener Taufe wieder Sünden, so macht man sich der erhaltenen Vergebung und Gnade wieder verlustig; es ist also vortheilhafter, die Taufe erst dann zu nehmen, wenn man schon alle Sünden begangen hat und keine mehr zu begehen im Stande ist, das heißt am Ende des Lebens, so daß dann alle früheren Sünden mit einemmale vergeben werden. Gegen so verderbliche Folgerungen mußte jeder Lehrer angehen, dem es um thätiges Christenthum Ernst war, und Gregorius thut es mit redlichem Eifer, indem er besonders hervorhebt, wie schändlich es sey, auf solche Weise mit der göttlichen Gnade Wucher zu treiben, und wie gefährlich, den Zeitpunct des Todes abzuwarten, da kein Mensch auch nur einen Augenblick seines Lebens vollkommen sicher sey. „Jeden Augenblick, sagt er [1]) in letzterer Beziehung, ist Zeit zur Abwaschung, denn jeden Augenblick steht der Tod bevor. Mit Paulus rufe ich dir zu: siehe jetzt ist die angenehme Zeit." (2 Cor. VI. 2.) Aber weitläuftiger erklärt er sich gegen die, welche beim Verschieben der Taufe mit der göttlichen Gnade markten zu können glaubten, in folgender Stelle: [2]) „Lassen wir uns heute taufen, damit wir es nicht morgen aus Zwang thun, und lasset uns die Wohlthat nicht verschieben, als sollte uns dabei ein Unrecht geschehen; lasset uns nicht abwarten, daß wir noch tiefer in die Schlechtigkeit versinken, damit uns desto mehr vergeben werde; lasset uns nicht mit Christus wuchern und markten (*μηδὲ γενώμεθα Χριστοκάπηλοι καὶ Χριστέμποροι*). Eile zu der Gnadengabe (Taufe), so lange du noch deiner Besinnung mächtig bist; so lange du noch nicht schwach bist an Körper und Geist, oder es wenigstens den Anwesenden scheinest, wenn du auch noch bei Vernunft bist — so lange deine Zunge noch nicht lallt, oder kalt wird, oder, um nichts weiter zu sagen, die Kraft noch nicht verloren hat, die Worte der heiligen Handlung auszusprechen; so lange du noch gläubig werden kannst, nicht blos dem Vermuthen nach, sondern nach sicheren Kennzeichen." Gregorius verlangt, daß der Mensch, wo möglich, nach erhaltener Taufe noch so lange lebe, um auch thätige Beweise seiner wirklichen Sinnesänderung ablegen zu können: „Es muß zwischen der Gnade (der Taufe) und dem Tode ein Zwischenraum mitten inne liegen, damit nicht blos die

1) Orat. XL. 13. p. 700.
2) Orat. XL. 11. p. 698.

Rechnung der Sünden getilgt, sondern auch in die Rechnung des Guten noch etwas eingetragen werde; damit du nicht blos die Gnade empfangest, sondern auch eine Belohnung; damit du nicht allein dem Feuer entgehest, sondern auch die Herrlichkeit ererbest, welche die zu der Gnadengabe hinzukommende Selbstthätigkeit verschafft (*ἵν τὸ ἐπεργάσασθαι τῷ δώρῳ χαρίζεται*). Den Niedriggesinnten ist es schon etwas Großes, der Strafe zu entgehen; den Hochgesinnten aber, zugleich einer Belohnung theilhaftig zu werden."[1]) Bei manchen besser Denkenden wirkte die Idee von einer durch die Taufe ein für allemal ertheilten Sündenvergebung anders, aber doch so, daß sie gleichfalls daraus einen Grund für das Verschieben der Taufe entnahmen; sie fürchteten die in der Taufe übernommenen strengen Pflichten nicht ganz erfüllen zu können, und glaubten dann die Gnade gänzlich zu verlieren und kein Mittel mehr zu haben, um diesen furchtbaren Verlust zu ersetzen. „Du fürchtest, sagt Gregor zu einem solchen,[2]) der Gnade verlustig zu werden, und verschiebst deßhalb die Reinigung, weil du keine zweite hast. Aber wie? Fürchtest du nicht, du möchtest zur Zeit der Verfolgung in Gefahr kommen und das größte Gut, Christum, verlieren? Wirst du es deßwegen etwa auch meiden, ein Christ zu werden?" Jede Verzögerung der Taufe aus diesen und ähnlichen Gründen erklärt Gregor aus Einflüsterung und Verführung des Satans, ermahnt muthvoll dagegen zu kämpfen, und sucht Begierde nach den Segnungen der Taufe zu erwecken: „So lange du noch Katechumene bist, verweilst du nur in den Vorhallen der Frömmigkeit. Du mußt hineintreten, durch die Hallen hindurchgehen, das Heiligthum anschauen, zu dem Allerheiligsten hinblicken, mit dem dreieinigen Gott dich verbinden." Zu demselben Zweck führt er es auch weitläuftiger aus, wie für jedes Alter und Geschlecht, und für jeden Stand die Taufe nützlich und nothwendig sey: „Du bist ein Jüngling? so stehe fest wider die Leidenschaften mit göttlicher Unterstützung, und lasse dich unter die Gottesschaar aufnehmen; du bist schon ein Greis und nicht ferne von dem dir bestimmten Schicksalstage? so ehre selbst deine hohen Jahre; komme noch den wenigen Tagen zu Hülfe und gewähre deinem Alter die Reinigung; du hast ein Kind? so laß der Sünde keinen Spielraum; vom zarten Alter an werde es geheiligt und dem Geiste geweiht."[3])

---

1) Orat. XL. 12. p. 699.
2) Orat. XL. 16. p. 701.
3) Orat. XL. 17. p. 702.

Von den oben bezeichneten ernsteren, aber freilich im Irrthum über das Wesen der Taufe befangenen, Christen sind die natürlich zu unterscheiden, welche die Taufe deßhalb hinausschoben, weil sie sich fürchteten, mit dem Ablegen des Taufgelübdes ein strengeres Leben beginnen und ihrer bisherigen Genußsucht entsagen zu müssen; einen von diesen Letzteren läßt Gregorius sagen: „Was hilft es mir, wenn ich durch die Taufe beschränkt bin, und mir die Annehmlichkeiten des Lebens durch meine Eilfertigkeit selbst verschlossen habe, da es mir frei stand, mich dem Vergnügen zu ergeben und hernach doch der Gnade theilhaftig zu werden? Denn auch denen, die früher im Weinberge arbeiteten, wurde kein größerer Lohn,[1]) indem gleicher Lohn auch den Letzten gegeben wurde." Auf diese Ausflucht erwiedert Gregorius: „Erstens ist hier (in der bezeichneten Parabel) von der Taufe gar nicht die Rede, sondern von denen, die zu verschiedenen Zeiten gläubig und mit dem schönen Weinstock, der Kirche, vereinigt werden. Sodann haben die, welche vorher eingegangen sind, zwar nach dem Maas der Arbeit mehr dargebracht, aber nicht nach dem Maas des guten Willens . . . Aber gesetzt auch die Parabel bezöge sich auf die Taufe, nach deiner (des Gegners) Auslegung; was hindert dich wohl, früher einzugehen, und des Tages Hitze zu ertragen, und doch die Letzten (die Spätkommenden) nicht zu beneiden, damit du eben dadurch einen Vorzug habest in der Liebe, und die Belohnung nicht als Gnade, sondern als Schuldigkeit empfangest (*καὶ χρέος, ἀλλὰ μὴ χάριν λαβεῖν τὴν ἀντίδοσιν*). Dazu kommt, daß in der Parabel von Arbeitern die Rede ist, die wirklich hineingehen in den Weinberg, und den Eingang nicht verfehlen; und dieß Letztere droht dir doch (indem du die Taufe verschiebst)."

Lächerlich war die Entschuldigung, welche Andere vorbrachten: es sey einerlei, ob man sich früher oder später taufen lasse, wenn man nur den Entschluß dazu gefaßt habe, weil vor Gott der gute Wille für die That gelte. „Wie? sagten solche,[2]) ist Gott nicht voll Menschenliebe? Kennt er nicht die Gesinnung, prüft er nicht den guten Willen, und wird er nicht den Entschluß zur Taufe wie die Taufe selbst ansehen?" — „Du sprichst in Räthseln, erwiedert Gregor, wenn vor Gott wegen seiner Menschenliebe der Unerleuchtete so gut ist wie der Erleuchtete (der Ungetaufte wie der Getaufte) oder wenn der, welcher zur Theilnahme am Himmelreich Lust hat, schon in demselben

1) Matth. XX. 1.
2) Orat. XL. 22. p. 707.

ist, ohne das zu thun, was das Himmelreich fordert." Und in einer anderen Stelle: [1] „Wenn du einen des Mordes beschuldigst nach dem bloßen Willen, auch ohne die wirkliche That, so gelte dir der auch für einen Getauften, der, ohne die Taufe empfangen zu haben, nach derselben verlangt; wenn aber jenes nicht zugegeben werden kann, so sehe ich nicht ein, wie dieses Statt finden soll. Oder betrachte es einmal so: Wenn dir zur vollen Kraft der Taufe die bloße Lust hinreicht, und du deßhalb schon um deine Seligkeit eiferst, so mag dir auch zur Seligkeit die bloße Lust darnach hinreichen; denn was kann es dir schaden, wenn du auch derselben verlustig gehst, wenn du nur darnach strebst?"

Dieß waren vorzüglich die Gründe, womit man das Verschieben der Taufe bis in ein höheres Alter oder bis zur Todesstunde zu vertheidigen pflegte; allein es gab auch manche, welche nur auf kürzere Zeit damit zögerten, und nur einen nach ihrer Meinung gelegeneren Zeitpunct abwarteten, um diese heilige Handlung an sich vollziehen zu lassen. Auch diese bekämpft Gregorius, indem er nachdrücklich darauf dringt, so bald als möglich ohne allen Verzug durch die Taufe in die Christengemeinschaft sich aufnehmen zu lassen. Er sah in jeder Verzögerung nur Gefahr, in der Beschleunigung aber den gewissen Vortheil. Es ist nicht uninteressant, zu sehen, wie man damals schon besonders festliche Tage, eine vorzüglich gute Gesellschaft u. dergl. wählte, wie man überhaupt auf eine Menge Aeußerlichkeiten sah, um dem, was an und für sich in seiner ganzen Einfachheit wichtig genug war, durch solche Außendinge mehr Würde und Feierlichkeit zu geben. Wir lernen diese Verhältnisse am besten aus Gregors lebendiger Darstellung kennen. Manche wollten sich gerne an einem der feierlichen allgemeinen Tauftage, um Weihnachten, Ostern oder Pfingsten taufen lassen. Sie sprachen: [2] „Ich warte das Weihnachtsfest ab, Ostern ist mir lieber, ich verschiebe es bis auf Pfingsten; es ist besser, an einem Tage mit Christo (am Epiphanienfeste, welches ursprünglich dem Andenken der Taufe Jesu im Jordan geweiht war) getauft zu werden, mit Christo zu einem neuen Leben einzugehen am Tage der Auferstehung, die Erscheinung des Geistes zu ehren .... Aber dann? dann kommt plötzlich das Ende an einem Tage, da du es nicht erwartest, und in einer Stunde, die du nicht weißt; dann tritt als ein schlimmer Begleiter die Armuth an Gnade zu dir, und du mußt Hunger leiden zwischen solchen Reichthümern der Güte."

---

1) Orat. XL. 23. p. 708 u. 709.
2) Orat. XL. 24. p. 709.

Andere wollten gerne am Tauftage ihre nächsten Verwandten bei sich sehen, und alles recht festlich vorbereiten, um dieselben aufs beste zu empfangen; sie sagten:[1] „Mein Vater, meine Mutter sollen bei mir seyn, meine Brüder, mein Weib, meine Kinder, meine Freunde, Alles, was mir theuer ist, sollen Theil nehmen; dann will ich das Heil empfangen; jetzt ist die Zeit noch nicht, mich erleuchten zu lassen .... Aber es ist zu befürchten, daß die, von denen du hofftest, daß sie sich mit dir freuen würden, mit dir trauern müssen. Sind sie da, so ist es erfreulich, sind sie entfernt, so warte deßhalb nicht. Denn es ist eine Schande zu sagen: Wo ist die Gabe, die ich bei der Taufe darbringe (*ποῦ δέ μοι τὸ καρποφορούμενον ἐπὶ τῷ βαπτίσματι*;)? Wo ist das Taufgewand, in dem ich glänzen kann? Wo ist das, was ich zum Empfangen meiner Täufer bedarf, damit ich auch hierin das Schickliche thue? Sey doch nicht kleinlich in wichtigen Dingen. Das Geheimniß ist erhaben über alles Sichtbare. Bringe dich selbst als Gabe dar, ziehe Christum an, bewirthe mich durch deinen Wandel, so freue nicht blos ich mich deiner Aufnahme, sondern auch Gott, der die höchsten Gnadengaben mittheilt."

Wieder Andere sahen entweder auf die äußere kirchliche oder innere sittliche Würde des Geistlichen, der die Taufhandlung vollziehen sollte, und wollten sich nur von dem oder jenem, besonders vornehmen oder allgemein geschätzten Priester taufen lassen. Zu diesen spricht Gregorius:[2] „Sage nicht: ein Bischof soll mich taufen, oder ein Metropolit, oder der von Jerusalem — denn bei der Gnade kommt es nicht auf den Ort, sondern auf den Geist an — oder er soll von vornehmer Geburt seyn; denn es wäre ja unerträglich, wenn mein edles Geschlecht durch meinen Täufer beschimpft würde — oder wenn er nur ein Presbyter ist, so darf er wenigstens nicht verheirathet seyn; denn es wäre entsetzlich, wenn ich gerade bei der Reinigung beschmutzt würde. Siehe nicht auf die Würdigkeit (*ἀξιοπιστίαν*) des Predigenden oder Taufenden; darüber richtet ein Anderer, der das Verborgene prüft; dir sey jeder würdig genug zur Reinigung, nur gehöre er zu den ächten Mitgliedern der Kirche und nicht zu den offenbar Verworfenen, und er sey der Kirche nicht fremd[3] ... Einer ist wohl besser als der andere,

---

1) Orat. XL. 25. p. 710.

2) Orat. XL. 26. p. 711.

3) ... *μόνον ἔστω τὶς τῶν ἐγκρίτων, καὶ μὴ τῶν προδήλως κατεγνωσμένων, μηδὲ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριος.* Also, mit anderen Worten: er sey kein entschiedener und offenbarer Häretiker. Hiermit erklärt

aber jeder steht doch höher als du. Denke dir die Sache so: Es sollen zwei Ringe seyn, der eine von Gold, der andere von Erz, aber in beide ist das Bild des Kaisers eingegraben, und beide werden dem Wachs aufgedrückt. Welcher Unterschied ist nun zwischen diesem und jenem Siegel? Keiner. Nur in der Masse ist ein Unterschied, nicht im Gepräge. So sey dir auch jeder Täufer recht. Wohl hat einer vor dem anderen einen Vorzug im Wandel, aber die Kraft der Taufe ist gleich, und jeder Einweihende sey dir gleich erwünscht, wenn er nur nach demselben Glauben gebildet ist."

Schlimmer war die Gesinnung derer, welche sich zu vornehm dünkten, um sich mit dem gemeinen Volke, mit Armen und Sclaven taufen zu lassen, welche zu stolz wären, ein öffentliches Sündenbekenntniß abzulegen, oder zu bequem, sich der etwas langwierigen Cärimonie des Exorcismus zu unterwerfen. Diese ermahnt Gregorius mit folgenden Worten:[1] „Halte es nicht für erniedrigend, dich mit einem Armen taufen zu lassen, wenn du reich bist, oder mit einem Geringen, wenn du von vornehmer Familie bist, oder mit dem, der bis jetzt ein Sclave gewesen, wenn du ein Herr bist. Du erniedrigst dich noch nicht so sehr, als Christus, dem du heute durch die Taufe einverleibt wirst, welcher um deinetwillen Knechtsgestalt angenommen hat. Halte es auch nicht für unwürdig, deine Sünden zu bekennen, da du weißt, auf welche Weise Johannes getauft hat, damit du durch die Schmach in diesem Leben der zukünftigen entgehest. Verwirf auch nicht das Heilmittel des Exorcismus, und laß dich durch seine Länge nicht ermüden; auch das ist ein Prüfstein der ächten Gesinnung, mit der man zur Taufe kommt."

Dieß alles konnte nun von denen, gegen welche Gregorius kämpfte, zugegeben werden, und es blieb doch noch die Frage übrig, wie soll man es mit den Kindern halten? Gregorius läßt sich daher von einem Gegner die Einwendung machen: „Was sagst du von den noch Unmündigen, die weder den Verlust noch die Gnadengabe fühlen können? Sollen wir auch diese taufen?" und antwortet darauf:[2] „Allerdings, wenn die Gefahr dringend ist, denn es ist besser, daß sie ohne Bewußtseyn

---

also Gregor die von Ketzern ertheilte Taufe für ungültig; doch scheint er durch den Zusatz προδήλως zu κατεγν. einen Unterschied zwischen solchen Häretikern zu machen, welche wirklich die öffentliche kirchliche Verwerfung erfahren hatten, und solchen Partheien, die blos im Verdacht der Ketzerei standen, und nur die Taufe der ersteren zu verwerfen.

1) Orat. XL. 27. p. 712.

2) Orat. XL. 28. p. 713.

geheiligt werden, als daß sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden (ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα). Zum Beweis dafür dient uns die Beschneidung nach acht Tagen, welche ein Vorbild der Taufe ist, und an noch Unvernünftigen vorgenommen werden soll; eben so das Bestreichen der Thürpfosten, welches an fühllosen Dingen geschah, und doch die Erstgeborenen rettete. In Beziehung auf die anderen Kinder (d. h. die welche nicht in Lebensgefahr kommen) ist meine Meinung, daß man das dritte Jahr abwarte, oder etwas darüber oder darunter, weil sie dann auch etwas von den Worten des Sacramentes (μυστικόν τι) vernehmen oder aussprechen können, wenn sie es auch nicht vollkommen verstehen, sondern es ihnen blos eingeprägt wird (εἰ καὶ μὴ συνιέντα τελέως, ἀλλ' οὖν τυπούμενα) — und ihnen dann Seele und Leib heilige durch das große Geheimniß der Taufe. Denn die Sache verhält sich so. Von ihrem Leben haben sie erst dann Rechenschaft abzulegen, wenn die Vernunft zur Reife gelangt ist und sie das Geheimniß einsehen — denn die aus Unwissenheit begangenen Sünden können ihnen wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden — aber es ist doch wegen plötzlicher Unglücksfälle, die oft durch keine Hülfe abgewendet werden können, in jeder Beziehung besser, durch die Taufe gesichert zu seyn." [1])

5. Künftiges Schicksal der Nichtgetauften. Aus mehreren bisher schon bemerkten Stellen geht deutlich genug hervor, daß Gregorius wohl unterschied zwischen denen, die durch ihre Schuld, und denen, die ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen haben, und daß er über den Zustand der letzteren im künftigen Leben milder dachte, als man in späterer Zeit zu denken pflegte. Er spricht sich darüber sehr bestimmt aus: [2]) „Unter denen, welche der Taufe nicht theilhaftig werden, sind die Einen ganz thierisch (κτηνώδεις) oder viehischwild (θηριώδεις), je

---

1) Hie und da berief sich auch wohl einer gegen die Kindertaufe auf das Beispiel Christi, der ja doch in allem unser Vorbild und auch nicht als Kind getauft worden sey. Auch auf diese, obwohl sehr unbedeutende Einwendung nimmt Gregor Rücksicht: „Du sagst, Christus wurde erst in seinem 30sten Jahre getauft, obwohl er Gott war, und doch gebietest du mir, die Taufe zu beschleunigen? — Indem du ihn Gott nennest, hast du schon die Einwendung gelöst. Denn er war selbst die Reinigung (αὐτοκάθαρσις ἦν) und bedurfte der Reinigung (von außen) nicht; bei ihm war auch keine Gefahr, wenn er die Taufe verschob." Hierauf zeigt Gregor, wie wir Christum (insofern die Handlungen seines Lebens bloß äußerlich aufgefaßt werden) weder überall nachahmen können noch sollen. Orat. XL. 29. p. 714.

2) Orat. XL. 23. p. 708.

nachdem sie von Dummheit oder Bosheit erfüllt sind; ihnen ist auch die Taufe nicht ehrwürdig; wenn sie dieselbe empfangen, sind sie zufrieden; wenn sie dieselbe aber nicht empfangen, machen sie sich auch nichts daraus. Die Anderen erkennen und ehren die Gnadengabe, verschieben aber die Annahme derselben, theils aus Nachlässigkeit, theils aus Genußsucht. Wieder Andere sind nicht im Stande, sie zu empfangen, entweder wegen ihrer Unmündigkeit oder wegen des unwillkührlich sie überraschenden Todes. Unter allen diesen sind nun die entschiedenen Verächter schlimmer, als die Nachlässigen und Genußsüchtigen; diese aber wieder schlimmer, als diejenigen, welche aus Unkunde (wie die Kinder) oder aus Noth (τυραννίδος, wie die schnell Sterbenden) der Gnade verlustig gehen. Ich glaube nun, daß die ersteren, wie um anderer Schlechtigkeit willen, so auch wegen Verachtung der Taufe, Strafe erdulden werden; die anderen zwar auch Strafe leiden müssen, aber geringere, weil sie nicht sowohl durch Bosheit als durch Unwissenheit ihren Verlust bewirkt haben; die letzteren aber weder beseligt noch bestraft werden (μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι) von dem gerechten Richter, indem sie zwar ungetauft, aber auch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten als gethan haben.[1]) Denn der, welcher nicht strafbar ist, ist nicht sofort auch der Herrlichkeit würdig, und eben so, wer nicht der Herrlichkeit würdig ist, sofort der Strafe." Freilich sieht man nun nicht ganz klar ein, was denn nach Gregors Ueberzeugung aus den ungetauften Kindern werden sollte? Sie sollen weder selig noch unselig werden. Was denn? — Offenbar mußte er sich hier einen Mittelzustand denken, der für sie eine Vorbereitungs- oder Reinigungsanstalt wäre, um doch zu künftiger, in irgend einem Zeitpunct eintretender, Seligkeit befähigt zu werden. Indessen spricht er sich hierüber nicht bestimmt aus.[2]) Auch erklärt er sich nicht darüber, warum denn doch die Kinder, die ohne ihre Schuld nicht getauft worden sind, von der Seligkeit ausgeschlossen bleiben sollen, während die Anderen, die ohne ihr Verdienst die Taufe empfangen haben, zur Seligkeit eingehen. Und das hätte er thun müssen, da er nach seiner Ansicht den Grund eines solchen ungleichen Schicksals nicht in den unbedingten göttlichen Rathschluß verlegen konnte. Es ist daher um

---

1) ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν, ἢ δράσαντας.

2) Er hätte vielleicht mit Pelagius, der bekanntlich den ungetauften Kindern auch einen locum secundae felicitatis (nach Augustins Ausdruck) anwies, nämlich die vita aeterna — er hätte mit Pelagius sagen müssen: Quo *non* eant, scio; *quo* eant, nescio.

so wahrscheinlicher, daß er stillschweigend eine irgendwann zu bewirkende Beseligung auch der ungetauften Kinder annahm.[1])

6. Von der Buße, und dem Schicksal derer, die nach der Taufe sündigen. Bestreitung novatianischer Härte. Wir haben gesehen, wie strenge Gregorius nach seiner ganzen praktischen Richtung darauf hält, daß durch die Taufe eine wahre Umwandlung des inneren Lebens, eine Reinigung des Menschen von Grund aus bewirkt werde; die Taufe ist ihm ein Bund mit Gott, auf ein neues, besseres, Gott ausschließlich geweihtes Leben. Wer nach der Taufe sich der Sünde wieder ergiebt, der bricht den mit Gott geschlossenen Bund, erscheint als treulos, und macht sich der in der Taufe nur unter der Bedingung der Sinnesänderung erhaltenen Gnade und Sündenvergebung unwürdig und wieder verlustig. Es fragt sich nun, wie von der Seligkeit eines solchen Menschen zu urtheilen sey, ob er sein Heil auf immer verscherzt habe, oder ob er es unter gewissen Bedingungen und unter welchen er es wieder erlangen könne? Hierüber nun spricht sich Gregorius eben sowohl mit einer Strenge, die von verderblicher Schlaffheit, als mit einer Milde, die von novatianischer Härte entfernt ist, aus. Seinen Ernst und seine Strenge sehen wir besonders in folgender Stelle vorwalten; nachdem er die Taufe als einen Bund zwischen Gott und dem Täufling dargestellt, sagt er:[2]) „So müssen wir denn auch in steter Furcht seyn, und mit aller Wachsamkeit jeder seine Seele bewahren, daß wir nicht als Treulose in diesem Bündniß erscheinen; denn wenn Gott schon bei unseren Verträgen mit Menschen als Mittler zugezogen wird und denselben Kraft giebt, wie groß ist die Gefahr erst, wenn wir als Uebertreter der Bündnisse erfunden werden, die wir mit Gott selbst eingegangen haben, und nicht blos anderer Sünden, sondern auch der Lüge (Treulosigkeit) schuldig sind im Angesichte der Wahrheit! Und wenn dieß alles geschieht, während doch keine zweite Wiedergeburt, keine Neugestaltung, keine Wiederherstellung in den alten Zustand (d. h. keine zweite Taufe) Statt finden kann, mögen wir dieselbe auch mit vielen Seufzern und Thränen suchen, wodurch nach meiner Ueberzeugung kaum eine Vernarbung (συνούλωσις) bewirkt werden kann . . . Es ist schmerzlich, statt des leichteren Heilmittels ein härteres anwenden zu müssen, die Gnade wegzu-

1) In der Folge erklärt Gregor seinen Zuhörern noch einige Taufgebräuche. Orat. XL. 46. p. 728. Siehe hierüber Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 7. S. 94.

2) Orat. XL. 8 u. 9. p. 695 u. 696.

werfen und sich wieder der Strafe schuldig zu machen, und dann die Sünde wieder durch Besserung auszugleichen. Denn wie viele Thränen müssen wir darbringen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen? Und wer ist uns Bürge, daß nicht das Ende des Lebens der Heilung (vollendeten Besserung) zuvorkommt, daß wir nicht vor das Gericht treten müssen, während wir noch Vieles abzutragen hätten, und noch des Feuers (der Feuerläuterung) in jener Welt bedürfen (*τῆς ἐκεῖσε δεομένους πυρώσεως*)? Du wirst vielleicht den Herrn bitten, du guter menschenliebender Gärtner (*γεωργὸς*), daß er des Feigenbaumes noch verschone, und ihn nicht abhaue, obwohl er als unfruchtbar bezeichnet ist, sondern daß er ihn ringsumher mit Dünger umgeben lasse, nämlich mit Thränen, Seufzern, Gebeten, Nachtwachen, hartem Lager, Abtödtung der Seele und des Körpers, und der Besserung, welche im Sündenbekenntniß und einem niedrigen Leben besteht. Aber es ist doch noch ungewiß, ob der Herr desselben schonen wird, weil er den Raum unnütz einnimmt, während ein anderer (Baum) der theilnehmenden Sorgfalt bedarf und verdorben werden könnte durch die an jenem bewiesene Langmuth."

In dieser Stelle also erklärt es Gregor für möglich, daß ein Mensch, der nach der Taufe sich einem sündhaften Leben ergeben, durch ernste Buße doch wieder sein Heil erwirken könne, aber er läßt es doch dabei in Beziehung auf das einzelne Individuum zweifelhaft, ob dieser Fall wirklich eintrete. Die einzige Bedingung aber, unter der es geschehen kann, ist ihm eine strenge innere und äußere Buße, wozu er ohne Zweifel auch Unterwerfung unter die Regeln rechnete, welche die Kirche dem gefallenen Sünder vorschrieb.[1]) Er eifert deßhalb gegen die übertrieben rigoristische Ansicht derer, welche keinen gefallenen Sünder, auch nach ernster und vollständig durchgeführter Buße, in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen wollten; im Gefühl allgemein menschlicher Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit redet er einen solchen Rigoristen, der voll Stolz auf seine eingebildete

---

1) Aehnliche Grundsätze äußert Gregor Carm. adv. Episc. V. 486. p. 47 seqq., wo er auch noch die Hoffnung auf einen künftigen Reinigungszustand für den nach der Taufe Gefallenen ausspricht. Er sagt hier unter andern:

Οὐδὲν γάρ ἐστι δεύτερον καθάρσιον·
Ἅπαξ γεγέννημαι· εἰ δ' ἀνεπλάσθην θεῷ.
Τιχόν τι ἄλλην ὕστερον πλασθήσομαι
Ἱλάσιν, καθαρθεὶς τῷ φιλοτρόπῳ (φιλανθρώπῳ) πυρί.
Νῦν δ' οὐδὲν οἶδα φάρμακον, πλὴν δακρύων. κ. τ. λ.

Reinheit die gefallenen Brüder verstößt, auf folgende Weise an:[1] „Was sagst du aber? Was giebst du für ein Gesetz, du neuer Pharisäer, der du rein bist dem Namen, aber nicht dem Sinne nach, der du dich aufbläheſt mit den Lehren des Novatus, und doch eben so schwach bist? Wirst du keine Buße (*μετάνοιαν*) gelten lassen? Wirst du keine Betrübniß zulassen? Wirst du keine Thräne weinen? O daß nicht auch über dich ein solcher Richter einst richte. Macht die milde Menschenliebe Jesu keinen Eindruck auf dich, der unsere Krankheit trug und unsere Schmerzen auf sich lud, der gekommen ist, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten? O wie selig wäre deine Erhabenheit, wenn es wirklich Reinheit wäre, und nicht Stolz, der Uebermenschliches verlangt, und durch Verzweiflung alle Besserung hindert. Denn es ist eben so schlimm, so viel Nachsicht zu beweisen, daß man nicht bessert, als so viel Strenge, daß man nichts vergiebt[2] . . . Oder wie? nimmst du auch den David nicht an, nachdem er Buße gethan, dem die Buße doch auch die prophetische Gabe bewahrte? Oder auch den großen Petrus nicht, dem doch auch bei dem heilsamen Leiden (des Herrn) etwas Menschliches begegnete? Nahm ihn doch Jesus auf, und vergab ihm seine dreifache Verleugnung durch jene dreifache Frage und das darauf erfolgte Bekenntniß . . . Aber du sagst, das alles kann nicht nach der Taufe Statt finden. Womit ist das zu beweisen? Beweise es, oder verdamme nicht. Wenn es aber zweifelhaft ist, so behalte die Menschenliebe die Oberhand. Aber du sagst, Novatus nahm die in der Verfolgung Abgefallenen nicht wieder an. Was heißt das? Wenn sie sich nicht besserten, so geschah es mit Recht; wenn sie sich aber in Thränen verzehrten, werde ich sein Verfahren nicht nachahmen. Oder ist mir der Menschenhaß des Novatus ein Gesetz, der den Geiz, eine andere Art von Abgötterei, nicht bestrafte, Hurerei aber so hart verdammte, als wenn er selbst ohne Fleisch und Blut wäre?“

---

2. Abendmahl.

Leider finden wir über das Abendmahl bei Gregorius nicht eben so bestimmte und ausführliche Erklärungen, wie über die Taufe. Nur aus einigen Andeutungen können wir auf seine Vorstellungen hierüber schließen.

---

1) Orat. XXXIX. 18. p. 689.

2) *ὁμοίως γάρ ἐστι κακὸν, καὶ ἄνεσις ἀσωφρόνιστος, καὶ κατάγνωσις ἀσυγχώρητος.*

Gregorius spricht sich überall mit der höchsten Ehrfurcht über diese heilige Handlung aus und verlangt insbesondere von dem Priester, der sie verrichtet, einen heiligen, gottgeweihten Sinn, innere und äußere Reinheit. Er scheut sich sogar, weil er sich diese Eigenschaften nicht im vollen Maaße zutraut, ein geistliches Amt zu übernehmen. „Da ich weiß, sagt er,[1]) daß keiner des großen Gottes und Opfers und Hohenpriesters würdig ist, der sich nicht vorher selbst Gott dargestellt hat als ein lebendiges und heiliges Opfer, der nicht einen vernünftigen, Gott wohlgefälligen Gottesdienst bewiesen, und Gott das Opfer des Lebens und eines zerknirschten Geistes, welches derjenige, der Alles giebt, allein von uns verlangt, dargebracht hat, — wie sollte ich wohl wagen, ihm das äußere Opfer, welches ein Bild der großen Geheimnisse ist, darzubringen?" In die Ehrfurcht Gregors gegen dieses Sacrament mischten sich indeß auch falsche Vorstellungen von der geheimnißvollen magischen Wunderkraft des geweihten Brodes und Weines, von deren Genuß er für den glaubensvoll genießenden Kranken zuverlässig Wiederherstellung der Gesundheit erwartete. In diesem Sinne erzählt er folgendes:[2]) Als seine Schwester Gorgonia einst an einer schweren und verzweifelten Krankheit darnieder lag und alle Mittel fehlschlugen, raffte sie sich in der Nacht auf, lief in die Kirche und warf sich flehend vor dem Altare nieder. „Was thut sie? fährt er fort. Sie legt ihr Haupt auf den Altar mit ähnlichem Rufen und so reichlichen Thränen, als jenes Weib, welches die Füße Christi benetzte, mit der Drohung (ἀπειλοῦσα), sie würde nicht eher weichen, bis sie ihre Gesundheit erhalten hätte; dann salbte sie ihren ganzen Körper mit dem Heilmittel, das sie bei sich hatte, und was ihre Hand etwa von den Zeichen des kostbaren Körpers und Blutes aufbewahrt hatte, das mischte sie mit ihren Thränen — und o des Wunders! sie ging sogleich mit dem Gefühl der Genesung von dannen."[3])

Wollen wir genauer auf die Vorstellung Gregors von der Gegenwart Christi im Abendmahl eingehen, so wird es sich schwerlich bestimmen lassen, wie er sich dieselbe dachte, da er sich nirgends ganz klar darüber ausspricht. Indeß ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Gregor Brod und Wein im Abendmahl

---

1) Orat. II. 95. p. 56.

2) Orat. VIII. 17. 18. p. 228 u. 229.

3) Vergl. hiermit Gregors 240sten Brief, in welchem dieselbe Vorstellung von einer wundervollen heilenden Kraft des Abendmahls ausgesprochen ist.

Zeichen und Bilder (*τύπους καὶ ἀντίτυπα*), und zwar Zeichen und Bilder der großen Geheimnisse, sodann unseres Heiles, und selbst des Leibes und Blutes Christi nennt. Dieß geschieht in beiden oben schon angeführten Stellen, welchen ich hier noch eine dritte beifügen will. Gregorius beschwört einen Mann bei allem, was ihm heilig ist, und sagt:[1] „Ich führe dir Christum ins Gedächtniß, seine Erniedrigung, sein Kreuz, diesen Tisch, zu welchem wir gemeinsam hinzutreten, und die Zeichen (Bilder) unseres Heiles, welche ich mit demselben Munde weihe, womit ich dieses von dir erflehe, das heilige und zum Himmel uns erhebende Weihegeheimniß.“[2] Gregorius gebraucht zur Bezeichnung derselben Vorstellung bald den Ausdruck *τύποι*, bald *ἀντίτυπα*; beide Worte sind ihm also gleichbedeutend.[3] Eine unbefangene Auslegung kann wohl unter diesen Ausdrücken nichts anderes verstehen, als sichtbare Zeichen unsichtbarer Güter und Wahrheiten; Brod und Wein sind *τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας* heißt nichts anderes, als: sie bezeichnen und versichern mir auf eine sinnlich-anschauliche Weise mein Heil, meine Beseligung durch die christliche Erlösungsanstalt; das Opfer des Abendmahls ist ein *ἀντίτυπον τῶν μεγάλων μυστηρίων* will nichts anderes sagen, als: es werden im Abendmahl die tiefen und geheimnißvollen Plane und Anstalten Gottes zur Beseligung des Menschengeschlechts, welche sich vorzüglich in dem Tode Jesu offenbarten, in einem sinnlich wahrnehmbaren, der Sache vollkommen entsprechenden, Bilde vorgestellt; das Abendmahl ist ein sichtbares Abbild, eine Copie (*ἀντίτυπον*) der höchsten, göttlichen Heilswahrheiten. Die Worte: Brod und Wein sind *ἀντίτυπα τοῦ τιμίου σώματος ἢ τοῦ αἵματος*, können nichts anderes bedeuten, als: Brod und Wein bilden uns den für uns gekreuzigten Leib, das für uns vergossene Blut Christi ab, sie bezeichnen, repräsentiren Leib und Blut Christi. Es ist offenbar eine blose Ausflucht, wenn Elias Cretensis[4]

---

1) Orat. XVII. 12. p. 325.

2) *καὶ τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας, οὓς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τελῶ στόματος, ἀφ' οὗ ταῦτα πρός σε πρεσβεύω, τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν.*

3) Man sehe über die Bedeutung von *ἀντίτυπον* Suiceri thesaur. ecclesiast. tom. 1. pag. 383 seqq. und die dort angeführten Stellen griechischer Kirchenväter.

4) In der Erklärung von Gregors Worten Orat. II. 95. p. 56. *τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον* sagt Elias, nachdem er vorher die Lehre von der Transsubstantiation vertheidigt: „Per antitypum autem isotypum intelliges, si quidem de magnis illis mysteriis, hoc est de sanctissimo Christi corpore ac precioso sanguine istud accipias (sie

bei der Erklärung einer dieser Stellen sagt, antitypum sey soviel als isotypum, oder wenn Johannes Damascenus und eine ganze Reihe von Nachtretern behaupten: [1]) die älteren griechischen Väter, welche Brod und Wein ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi nennen, wollten damit die Abendmahlselemente nicht nach, sondern nur vor der Consecration bezeichnen. Einer solchen Behauptung widersprechen nicht blos die Stellen des Gregorius ganz klar, in welchen offenbar von dem geweihten Brode und Weine die Rede ist, sondern auch die Sache selbst; denn vor der Consecration sind Brod und Wein eben gar nichts als Brod und Wein, ohne alle weitere Bedeutung; und nur durch die Consecration können sie ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi werden, mag man darunter verstehen, was man will.

Auf der anderen Seite ist aber auch nicht zu übersehen, daß Gregorius vom Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl spricht, ohne irgend einen erklärenden Beisatz. In einer Stelle, [2]) wo er über die Stäbe, welche die Israeliten (nach Exod. XII. 11.) tragen sollten, allegorisirt, sagt er: „den einen Stab schreibt dir das Gesetz als Stütze vor, damit du in deinen Gedanken nicht wankest, wenn du vom Blute Gottes, von seinem Leiden und Tode hörst; vielmehr ohne Anstoß und ohne Zweifel iß den Leib, trinke das Blut, wenn du nach dem Leben dich sehnest, weder der Lehre vom Fleische (d. h. der Menschwerdung) Gottes mistrauend, noch an der von dem Leiden Aergerniß nehmend.“ Es ist indeß hier, in einer so rednerischen Stelle, wo der Verfasser offenbar mehrmals in uneigentlichen Ausdrücken spricht, schwer zu bestimmen, was Gregorius unter dem Essen des Leibes und dem Trinken des Blutes Christi ver-

---

enim magnus quoque Basilius hoc appellavit: praepositio enim haec ἀντὶ nonnunquam aequalitatem etiam significat), si autem ad futura mysteria haec referantur (nec enim desunt, qui haec verba ad hunc modum acceperint), non tanquam Christi corpus ac sanguis non vere sint, antitypa dicuntur, sed quia nunc quidem per ea divinitatis Christi participes efficimur, nostris videlicet corporibus commixti ac contemperati, tunc autem spiritualiter per solam contemplationem.“ etc. Siehe Gregors Werke in der Leipziger Ausg. tom. II. p. 201.

1) Johannes Damascenus Orthod. fid. lib. IV. cap. 14. *Εἰ δὲ καὶ τινες* (es sind aber vorzüglich unser Gregorius und sein Freund Basilius) *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι αὐτὴν προσφοράν.* Andere siehe bei Suicerus. tom. 1. p. 384.

2) Orat. XLV. 19. p. 860.

stand,[1]) und auf keinen Fall kann daraus ein eigentliches Dogma Gregors abgeleitet werden.

Nach der ganzen Denkweise Gregors hat es nicht blos die höchste Wahrscheinlichkeit, daß er im Abendmahl eine wahrhaftige und reale Gegenwart des erhöhten Erlösers annahm, sondern es scheint dieß auch durch folgende, obwohl etwas dunkle, Stelle zur Gewißheit zu werden. Er schreibt nämlich an einen Freund, den Bischof Amphilochius:[2]) „Kaum von Krankheit etwas frei, nehme ich zu dir, dem Beförderer der Genesung, meine Zuflucht. Denn die Zunge des Priesters, die Göttliches spricht, hilft den Kranken. . . . So lasse denn nicht nach, du frommer Mann, für mich zu beten und zu flehen, wenn du durch dein Wort den Logos (das ewige, göttliche Wort) herabziehst, wenn du auf eine unblutige Weise den Leib und das Blut des Herrn opferst, indem du des Wortes als Opfermessers dich bedienest."[3]) Offenbar liegt den Worten „wenn du durch dein Wort den Logos herabziehst" die Vorstellung zum Grunde, daß durch das weihende Wort des Priesters eine Verbindung des göttlichen Logos mit den Elementen des Abendmahls bewirkt werde; ein Gedanke, den wir auch bei anderen Kirchenlehrern dieser Zeit finden.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß Gregor das Abendmahl häufig als Opfer und zwar als unblutiges Opfer bezeichnet, ohne jedoch von dieser Vorstellung genauere Erklärungen zu geben. Dieß hing damit zusammen, daß er auch den christlichen Geistlichen als einen Priester ansah, und zwar auf eine Weise, wie es der neutestamentlichen Idee von einem allgemeinen Priesterthum nicht angemessen ist.[4])

---

1) Sollte er nicht das Nämliche damit gemeint haben, was Macarius in folgenden Worten ausspricht? (Macar. Homil. XXVII.) *Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ αἵματος· καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου, πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν.*

2) Epist. 240.

3) *ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.*

4) Außer den schon mitgetheilten Stellen, in welchen das Abendmahl Opfer genannt wird, können dafür noch folgende angeführt werden. In seiner ersten Invective gegen Julian (Orat. IV. 52. p. 101.) erzählt Gregor von diesem Kaiser: „er entweihte seine Hände, um sie von dem unblutigen Opfer zu reinigen, durch welches wir an Christo, an seinen Leiden und an seiner Gottheit Theil nehmen." Und Carm. XI. V. 1. sagt er:

Ὦ θύσιας πέμποντες ἀναιμάκτους ἱερῆες.

Vierter Abschnitt.

Kosmologie. Pneumatologie. Eschatologie.

I. Weltschöpfung und Welterhaltung.

Daß Gott (nämlich der höchste Gott, und nicht etwa ein mächtiger, aber untergeordneter Geist) die Welt geschaffen habe, war ein Satz, der sich für unseren Gregorius von selbst verstand, und den er auch zu seiner Zeit und in seinen Verhältnissen gegen keine Bestreiter zu vertheidigen brauchte. Nur einige genauere Bestimmungen dieses Satzes können wir von ihm erwarten, und diese giebt er denn auch, großentheils von platonischen Lehren geleitet. Der Grund, wodurch Gott bewogen wurde, die Welt hervorzubringen, war seine Liebe; weil sich die höchste Güte nicht damit begnügen konnte, sich ewig selbst anzuschauen, sondern auch sich mittheilen und wirken mußte, darum brachte sie Gegenstände, über welche sie ihre Wohlthaten verbreiten konnte, hervor, und schuf die geistige und sinnliche Welt.[1])

Der schöpferische Gedanke Gottes war auch schon die That; und vollzogen wurde die That durch den Sohn oder Logos, vollendet durch den heil. Geist.[2]) Zuerst schuf Gott

---

1) Orat. XXXVIII. 9. p. 668. *Ἐπεὶ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις. κ. τ. λ.*

2) . . . *καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ πνεύματι τελειούμενον.* Die erste Bestimmung bezieht sich ohne Zweifel auf die neutestamentliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch den Logos, die andere wahrscheinlich auf die Erzählung der Genesis vom Schweben des Geistes Gottes über den Wassern. Das, was Gregor hier von Gott sagt,

die höheren Geister, die ihn zunächst umgeben, die Engel — und in ihnen die intelligible oder Geisterwelt (κόσμος νοητός), sodann die materielle, aus dem sichtbaren Himmel und der Erde bestehende Welt (κόσμος ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος), deren wunderbare, aus der richtigsten Beziehung aller Theile unter sich und zum Ganzen hervorgehende Wohlordnung allenthalben Zeugniß für die Weisheit ihres Urhebers ablegt.[1]) Zuletzt schuf Gott (oder der Logos, ὁ τεχνίτης λόγος) den Menschen, welcher ein Mischling aus beiden Welten, von den Elementen der sichtbaren seinen materiellen Körper, von den Elementen der unsichtbaren seine unsterbliche Seele empfing.[2]) Eine Art von Schilderung der Schöpfung giebt Gregor seiner Ansicht gemäß in einer anderen Stelle.[3]) Er beginnt damit, daß Gott, das ewige Urlicht, zuerst höhere geistige Lichtnaturen des zweiten Ranges hervorgebracht habe, geht dann zur Schöpfung der Welt über, wobei er auch die Erschaffung des Lichtes (noch vor der Bildung der materiellen Sonne, an welche die Kraft zu leuchten erst später geknüpft wurde) als das Erste setzt, und läßt dann die Erschaffung des Menschen folgen, welche darum zuletzt Statt fand, damit der Mensch, als König der sichtbaren Welt, in sein schon zubereitetes Königreich eingeführt werden könnte.

Die Welterhaltung ist eine fortgesetzte Weltschöpfung, und so gewiß Gott Schöpfer der Welt ist, eben so gewiß ist er auch ihr Erhalter und Lenker.[4]) So sieht es Gregor an, wenn er die Erhaltung und Regierung der Welt als eine Wirkung der nämlichen göttlichen Thätigkeit, durch welche dieselbe zuerst ins Daseyn gerufen wurde, darstellt. „Wie das Weltall von Anbeginn nach Vernunft und Ordnung geschaffen, gemischt, verbunden und in Bewegung gesetzt worden ist, auf eine Art, die dem Urheber der Bewegung allein bekannt ist, so wird es auch verändert und anders angeordnet, gelenkt von den Zügeln der Vorsehung.“[5])

---

daß seine Gedanken schöpferisch, oder daß sein Denken Thun sey, wendet er in einer anderen Stelle Orat. XLIV. 4. p. 837. auch auf den Logos an: . . . τῷ πάντα δυνατῷ λόγῳ, καὶ ᾧ τὸ νοῆσαι μόνον, ἢ εἰπεῖν, ἔργον ἔστι παριστάμενον.

1) Orat. XXXVIII. 10. p. 668 seqq.

2) Orat. XXXVIII. 11. p. 669. Auch diese Stelle findet sich fast wörtlich in ihrer ganzen Ausdehnung wieder Orat. XLV. 5. 6. 7. p. 848 seqq.

3) Orat. XLIV. 3. 4. p. 836 u. 837.

4) Orat. XIV. 33. p. 281. . . . ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων, ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαίον.

5) Orat. XVI. 5. p. 302. Im Original ist der Satz als Frage gestellt. Aber da Gregors Antwort darauf nicht zweifelhaft seyn kann, so habe ich keinen Anstand genommen, ihn als positive Behauptung zu geben.

Bei Behauptung der Lehre von der göttlichen Vorsehung hatte Gregor nicht blos gegen solche zu kämpfen, welche die Weltereignisse und Menschenschicksale als ein Product des Zufalls oder des unabwendbaren Einflusses der Gestirne ansahen, sondern hauptsächlich auch gegen solche, die zwar die Vorsehung selbst nicht leugneten, aber doch ihre Einwirkungen auf die niedrigen Schicksale des Menschenlebens. „Es giebt auch Menschen, sagt er,[1]) welche die Vorsehung einer großen Armuth beschuldigen, indem sie zwar annehmen, daß das, was über uns ist (τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς), von derselben gelenkt werde, aber doch leugnen, daß sie sich auch bis auf uns, die dessen doch am meisten bedürfen, erstrecke, wie wenn sie befürchteten, sie möchten dadurch, daß sie die Wohlthaten sich über mehrere erstrecken lassen, den Wohlthäter als zu gut darstellen, oder Gott möchte ihnen ermüden; wenn er mehreren wohl thäte.“ Einer solchen der Vernunft eben so sehr als dem Christenthum widersprechenden Annahme konnte Gregor natürlich nicht beistimmen. „Vielmehr laßt uns glauben, sagt er,[2]) daß Gott der Schöpfer und Ordner von Allem sey; denn wie sollte das All entstanden seyn, wenn es nicht jemand ins Daseyn gerufen und geordnet hätte; und laßt uns eine Vorsehung annehmen, die dieses All zusammenhält und verbindet; denn für das, was Gott geschaffen hat, muß er ja nothwendig auch Fürsorge tragen; wenn nicht das Weltall, dem Zufall überlassen, wie ein vom Sturm getriebenes Schiff, wieder aufgelöst und zertrümmert werden und in die alte Unordnung zurückkehren soll. Ferner laßt uns glauben, daß unser Schöpfer, oder, wenn man lieber will, unser Bildner, vornehmlich unseren Schicksalen vorstehe (τοῖς ἡμετέροις μάλιστα ἐπιστατεῖν); wenn auch unser Leben durch widrige Verhältnisse hindurchgelenkt wird, deren Ursache uns darum vielleicht unbekannt ist,[3]) damit wir, weil hier unsere Erkenntniß nicht leicht eindringt, die über alles erhabene Vernunft desto mehr bewundern.“

Wie, trotz der Erschaffung und Leitung der Welt durch göttliche Weisheit, physisches und moralisches Uebel in derselben möglich sey? auf diese Frage, oder eine sogenannte Theodicee läßt sich Gregor nirgends weitläuftig ein; er hält nur folgende beide, hauptsächlich praktisch wichtige, Sätze fest. Erstlich: die Ursache des moralischen Uebels kann durchaus nicht in Gott liegen (eben

1) Orat. XIV. 32. p. 281.
2) Orat. XIV. 33. p. 281.
3) Vergl. Orat. IV. 12. p. 83.

so wenig als es ein Urböses giebt), sondern sie liegt theils in uns, theils in dem, der den Menschen zuerst zum Bösen verführte, im Satan.[1]) Sodann: alles physische Uebel, alles Widerwärtige im Leben wird von der Vorsehung so gebraucht, daß es zur sittlichen Erziehung und Heiligung dienen muß; es wird also dadurch, daß es den reinsten sittlichen Zweck dienen muß, in ein moralisches Gut verwandelt. Alle Leiden sollen (abgesehen davon, daß sie auch zum Theil Strafen für begangene Sünden seyn können) dazu dienen, den Menschen zu läutern und zu Gott zu führen. Vollkommen erkennbar aber wird dem Menschen das Verhältniß seiner von Gott verhängten Schicksale zu seiner höheren Erziehung und Heiligung erst im künftigen Leben.[2])

II. Höhere Geister.

1. Engel.

Die Engel sind nach Gregors Begriff übermenschliche, reinere, von Gott geschaffene Geister, Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, in unmittelbarer Anschauung der Gottheit befindlich, und stets zum Dienste Gottes bereit, durch beides auch der reinsten Seligkeit theilhaftig. Er liebt die Engel als Lichtwesen zu bezeichnen, welche, zuerst aus dem göttlich-schöpferischen Urlicht hervorgegangen, selbst wieder Licht und Abstrahlungen des vollkommenen Lichtes sind.[3]) Wie es bisher schon vielfach von Kirchenlehrern geschehen war, so nimmt auch Gregor verschiedene Ordnungen von Engeln an,[4]) ohne jedoch das, wodurch sich dieselben unterscheiden, genau anzugeben, indem er diese inneren Verhältnisse der Geisterwelt für etwas der menschlichen Erkenntniß unzugängliches hält. Die bestimmtesten Erörterungen Gregors über die Engel finden sich in einer Stelle der 28sten Rede,[5]) wo der

---

1) Orat. XL. 45. p. 727. *Πίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναι τινα τοῦ κακοῦ, μήτε βασιλείαν, ἢ ἄναρχον, ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν, ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ γινομένην, ἀλλ' ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ, ἐκ τῆς ἀπροσεξίας ἐπεισελθὸν ἡμῖν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ κτίσαντος.*

2) Orat. XIV. 30 u. 31. p. 279 seqq. Orat. XVI. 5. p. 303.

3) Orat. VI. 12. p. 187. . . . *φῶς εἰσὶ καὶ αὐταὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα* — und Orät. XL. 5. p. 693.

4) Orat. XXVIII. 31. p. 521. nennt er: *ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας.*

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521 seqq.

Begriff eines Engels so angegeben wird: „Sie sind Diener des göttlichen Willens, mächtig durch ursprüngliche und verliehene Kraft, Alles durchstreifend, Allen überall leicht gegenwärtig, theils vermöge ihres Diensteifers, theils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben diesen, die andern einen andern Theil der Welt (als Wirkungskreis) erhalten, oder sind entweder diesem oder jenem Theile vorgesetzt,[1]) wie es dem bekannt ist, der es so angeordnet und vertheilt hat; sie lenken alles zu einem Ziel,[2]) nach dem einen Willen des Weltschöpfers; sie preisen die göttliche Größe und schauen ewig die ewige Herrlichkeit an; nicht damit Gott verherrlicht werde, sondern damit ununterbrochen auch auf die Gott zunächst stehenden Wesen Wohlthaten ausfließen."

Was Gregor sonst noch über die Natur der Engel genauer bestimmt, besteht hauptsächlich in folgendem. Durch ihre innige Verbindung mit der Gottheit sind sie sowohl mit einer höheren Einsicht begabt, als auch in ein Verhältniß gestellt, worin ihnen das Beharren im Guten leicht, die Wahl des Bösen schwer wird; obwohl Gregor dabei nicht behauptet, daß die Engel ihrer Natur nach nothwendig gut seyen, wie Gott, sondern immer die Möglichkeit des Bösen bei ihnen annimmt, ohne welche ja auch kein Abfall Lucifers und keine Verwandlung desselben in den Satan möglich gewesen wäre. Zwar sagt Gregor, daß die Engel der vollkommenen und nothwendigen Sündlosigkeit ganz nahe stünden,[3]) aber er wagt doch nicht, ihnen unveränderliche Güte zuzuschreiben,[4]) und bezeichnet sie nicht als unbewegbar zum Bösen (*ἀκίνητοι πρὸς τὸ χεῖρον*), sondern als schwer bewegbar (*δυσκίνητοι*).[5]) „Ich wollte wohl behaupten, sagt er,[6]) daß die Engel unbewegbar zum Bösen wären und allein Trieb zum Guten hätten, weil sie sich in der Nähe Gottes befinden und zunächst von ihm erleuchtet sind; aber es bestimmt mich das Beispiel

---

1) . . . *ἄλλας ἄλλό τι τῆς οἰκουμένης μέρος διειληφυίας, ἢ ἄλλῳ τινι τοῦ παντὸς ἐπιτεταγμένας.* Die Vorstellung, daß gewisse Orte, z. B. Kirchen, unter dem vorzüglichen Schutze besonderer Engel stünden, findet sich auch sonst bei Gregor. Orat. XLII. 9. p. 755. u. 27. p. 768.

2) Gregor schildert auch sonst mit Wohlgefallen die zusammenwirkende Harmonie, den inneren Frieden und die gottähnliche Liebe dieser reinen Geisterwesen. Orat. VI. 12. p. 187.

3) Orat. XL. 7. p. 695.

4) Orat. XXXI. 16. p. 566. . . . *κἂν ἁπλοῖ τινες ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι, τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι.*

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521.

6) Orat. XXXVIII. 9. p. 668. u. Orat. XLV. 5. p. 849.

dessen, der wegen seines Lichtes Lucifer hieß, dann aber wegen seines Uebermuthes zur Finsterniß wurde, und der ihm unterworfenen empörerischen Mächte, sie nicht für unbewegbar, sondern nur für schwerbewegbar zum Bösen zu halten."

Ihre höhere Kraft zum Guten und ihre reinere Heiligkeit empfangen die Engel, nach Gregors Ueberzeugung, so gut wie alle andere geschaffene Wesen, durch die Einwirkungen des heiligen Geistes. „Der Geist wirkt zuerst in den Engeln und himmlischen Mächten, und den Wesen, die zunächst nach Gott folgen, und in seiner Nähe sich befinden. Denn nirgend anderswoher haben sie ihre Vollkommenheit, und ihre für das Böse schwer zugängliche oder unzugängliche Natur, als vom heil. Geiste." [1]) Auch in der Beziehung bilden sie Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, daß sie im Stande sind, die Menschen zum Guten zu stärken und zu erleuchten, wie sie selbst von der Gottheit in noch höherem Grade erleuchtet sind. [2]) Gregor behauptet es ganz klar, daß die Engel uns zum Besseren unterstützen, [3]) so wie die Dämonen uns zum Bösen reizen; so daß also seiner Ansicht gemäß die Seele des Menschen der Einwirkung einer doppelten Geisterwelt offen steht. Ueber das körperliche Organ, wodurch die Engel wirken, spricht sich Gregor nicht vollkommen klar aus. Er schreibt ihnen, wie es scheint, einen unendlich feinen, immateriellen, ätherischen Körper zu, so daß sie, zwar nicht schlechthin, aber doch in Vergleichung mit uns, unkörperlich zu nennen sind. „Die Engel werden Geist und Feuer genannt; Geist, als übersinnliche Wesen, Feuer, als reinigend (ὡς καθάρσιος), denn auch das höchste Wesen trägt diese Namen. [4]) Zudem mögen sie für uns unkörperlich seyn, oder doch der Unkörperlichkeit möglichst nahe kommen." [5])

Die Erschaffung der Engel, deren Complex er als κόσμος νοητὸς bezeichnet, setzt Gregor vor die Erschaffung der sichtbaren Welt, des κόσμος αἰσθητος oder ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος. „Zuerst wurden die Engel geschaffen, die Lichtwesen zweiter Ordnung (λαμπρότητες δεύτεραι), Diener des höchsten

---

1) Orat. XLI. 11. p. 739.

2) Orat. XXVIII. 31. p. 521. sagt er von den Engeln: τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥστε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα, καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιῤῥοαῖς τε καὶ διαδόσεσιν.

3) Orat. XL. 36. p. 720. . . . συνεργοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὰ κρείττονα.

4) Gott heißt πῦρ καταναλίσκον. s. oben p. 225. Anmerk. 3.

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521. . . . πλὴν ἡμῖν γε (das heißt hier ὅσον πρὸς ἡμᾶς, wie ich glaube) ἀσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύτατα.

Lichtes, mag man sie nun als übersinnliche Geister (νοεραὶ πνεύματα) oder als eine Art von immateriellem oder unkörperlichem Feuer ansehen, oder als andere, den bezeichneten ähnliche Naturen.“ [1])

So sieht also Gregor die Engel in jeder Beziehung als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen an: sie stehen unter Gott, schon als Geschöpfe und als verführbar zum Bösen, über dem Menschen als Gottes erste, reinste, zum Bösen schwerer verführbare Geschöpfe; sie haben nicht die absolut immaterielle Geistigkeit Gottes, aber auch nicht die grobmaterielle Körperlichkeit des Menschen; sie sind eben deßhalb nicht wie Gott allgegenwärtig, aber doch überall leichter gegenwärtig, als der Mensch; sie vermitteln die göttlichen Wohlthaten für den Menschen, und pflanzen, als erstes Glied in der Kette der Wesen, das ihnen von der Gottheit in höherer Fülle zuströmende Gute weiter fort.

---

2. Satan.

Der Begriff, welcher den wenigen (nur gelegentlich mitgetheilten) Aeußerungen Gregors über den Satan zum Grunde liegt, ist der gewöhnliche, nämlich der eines von Gott geschaffenen, ursprünglich guten, vorzüglich begabten, dann aber durch Uebermuth abgefallenen und verfinsterten Geistwesens. Die Namen, womit ihn Gregor zu bezeichnen pflegt, sind: ὁ κοσμοκράτωρ, ὁ ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὁ πικρὸς τύραννος, ὁ ἀόρατος ἐχθρὸς καὶ πολέμιος. [2]) Daß Gregor den Satan für ein ursprünglich gut geschaffenes Wesen hielt, geht schon daraus hervor, daß er wegen seines Abfalls die Möglichkeit des Bösen bei den Engeln statuirte. Durch Abfall wurde Lucifer, ein Geist des Lichts, zum Satan, einem Geiste der Finsterniß. „Derjenige unter den Engeln, welcher sich zu empören, wider den allmächtigen Herrn zu trotzen, und über seine Würde sich zu erheben wagte, der seinen Sitz über den Wolken nehmen wollte (Jesai. XIV. 14.), hat eine seines Unsinnes würdige Strafe erduldet, indem er verurtheilt wurde, Finsterniß zu seyn statt Licht, oder, um es richtiger zu sagen, durch sich selbst wurde. [3]) Daß der ursprünglich gute Geist durch Stolz und Neid zum Satan wurde,

---

1) Orat. XXXVIII. 9. p. 668.

2) Orat. XVII. 9. p. 323. XIX. 5. p. 366. 6. p. 367.

3) Orat. VI. 13. p. 187.

wird eben so bestimmt in einer anderen Stelle gesagt:[1]) „Der Neid verfinsterte auch den Lucifer, der um seines Uebermuthes willen fiel; denn er konnte es nicht ertragen, da er göttlich war, nicht auch für Gott gehalten zu werden." Wie das Wesen der Engel reine Harmonie mit Gott und innerer Friede ist, so befindet sich der Satan im Gegensatz gegen Gott und im inneren Zwiespalt mit sich selbst, er ist ein in sich zerrissenes, leidenschaftliches Wesen.[2])

Selbst abgefallen, wird sodann der Satan auch Veranlassung zum Abfall der Menschen von Gott, indem er die Urältern zum Ungehorsam verführt. „Er war der Menschenmörder von Anfang; er hat den ersten Menschen durch den Ungehorsam (Reizung zum Ungehorsam) verwundet, und hat das Leben voll Mühe veranlaßt, und das strafen und gestraft werden um der Sünde willen zum nothwendigen Gesetz gemacht."[3])

Wie es sich von selbst erwarten läßt, nimmt Gregor eine fortdauernde Einwirkung des Satans und seiner Dämonen auf die Menschen an, jedoch unter der wichtigen Beschränkung, daß die Macht des Satans durch Christum überwunden ist, und daß jeder, der in Verbindung mit Christo steht, sich vollkommen im Besitz der Mittel befindet, allen Verführungen böser Geister zu widerstehen. „Wenn nach der Taufe, sagt er,[4]) der Feind des Lichtes und Versucher einen Anfall auf dich macht — und er wird es gewiß thun, denn er hat auch auf meinen Gottessohn einen Anfall gemacht, verführt durch die Verhüllung (des Göttlichen in Menschengestalt), auf das verborgene Licht, getäuscht durch die äußere Erscheinung[5]) — so hast du die Mittel

---

1) Orat. XXXVI. 5. p. 637.

2) Orat. VI. 13. p. 187. . . . *ἐπεὶ κἀκεῖνος αὐτός τε στασιάζει πρὸς ἑαυτὸν, καὶ τῷ πολυειδεῖ, καὶ τοῖς πάθεσι, κἂν τοῖς ἄλλοις ταὐτὸ τοῦτο ἐνεργεῖ, ὡς ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς καὶ μισόκαλος.*

3) Orat. XVII. 9. p. 323. In einer anderen Stelle Orat. XXXVIII. 9. p. 668. werden der Satan und seine Geister bezeichnet als *δημιουργοὶ τῆς κακίας τῇ τοῦ καλοῦ φυγῇ, καὶ ἡμῖν πρόξενοι.*

4) Orat. XL. 10. p. 697.

5) . . . . *καὶ γὰρ καὶ τῷ λόγῳ προσέβαλε διὰ τὸ κάλυμμα, τῷ κρυπτῷ φωτὶ διὰ τὸ φαινόμενον.* Gregor nimmt nämlich an, daß der Satan, als er Jesum versuchte, in dummer Verblendung ihn um seiner menschlichen Aeußerlichkeit willen für einen bloßen Menschen gehalten habe, und, dadurch getäuscht, von dem verborgenen Göttlichen überwunden worden sey. Orat. XXIV. 9. p. 442. . . . *ἐπειδὴ δεύτερον Ἀδὰμ εἶδε τοῦ θεοῦ τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ τοῦτον καταπαλαίσων· ἠγνόει γὰρ ὅτι περιπεσεῖται θεότητι, προσδραμὼν ἀνθρωπότητι.* Womit zu vergleichen Orat. XXXIX. 13. p. 685. und das über diese Stelle oben bemerkte.

zum Sieg, und brauchst den Kampf nicht zu scheuen. Setze ihm entgegen das Taufwasser, setze ihm entgegen den Geist, womit man auslöschen kann alle feurigen Pfeile des Bösewichts." Zugleich behauptet Gregor natürlich, daß, je reiner und gottähnlicher die Seele sey, desto geeigneter auch, um alle listigen Anfälle des Bösen zu verrichten." [1])

III. Von den letzten Dingen.

1. Unsterblichkeit und ewige Seligkeit.

Den Glauben an Unsterblichkeit gründet Gregorius hauptsächlich darauf, daß der Mensch, als Geist betrachtet, göttlichen Geschlechtes, mithin ewiger Natur ist. Nur das Vergängliche an ihm, der Körper, wird von sterblichen Menschen erzeugt, aber die Seele ist ein Hauch des Allmächtigen, ein Bild Gottes, göttlichen Ursprungs, also an und für sich unsterblich. [2]) Es giebt nur einen wirklichen Tod, die Sünde; [3]) der Tod des Körpers hat blos etwas sinnlich Schreckbares; in der That ist er der Eingang ins wahre Leben. Außerdem weißt Gregor auch darauf hin, daß man, weil in diesem Leben Glückseligkeit und sittliche Würdigkeit nicht im rechten Verhältnisse stehen, nothwendig ein künftiges Leben annehmen müsse, wo dieselben ausgeglichen werden. „Ich trage zwar Bedenken, das irdische Leiden der Sünde, und das Glück der Frömmigkeit zuzuschreiben; aber bisweilen verhält es sich doch so, und zwar zu den guten Zwecken, entweder um das Laster zurückzuhalten durch das Unglück der Bösen, oder um die Tugend zu fördern durch das Glück der Guten; allein nicht immer, und nicht im Allgemeinen, sondern dies ist für die Zukunft aufgespart, in welcher die einen den

---

1) Orat. XXIV. 10. p. 443. . . . *παχύτεραι γὰρ αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ θεοειδεῖς πρὸς θήραν τοῦ ἐνεργοῦντος, κἂν ὅτι μάλισια σοφιστικὸς ᾖ καὶ ποικίλος τὴν ἐπιχείρησιν.*

2) Orat. II. 17. p. 20. „Die Seele ist aus Gott und göttlich, einer höheren Würde theilhaftig und zu derselben hinstrebend, wenn sie auch jetzt an das Niedrigere gefesselt ist." Carm. IV. V. 9 u. 10. „Wahrlich der Mensch ist ein Geschöpf und Bild des großen Gottes, von Gott zu Gott kommend." (worunter Gregor jedoch keine Emanation und Remanation verstand.) Als das Gottverwandte oder Göttliche im Menschen bezeichnet Gregor den *νοῦς* oder *λόγος*. Orat. XXVIII. 17. p. 508.

3) Orat. XVIII. 62. p. 361.

Lohn der Tugend, die andern die Strafe des Lasters empfangen werden; denn die einen werden auferstehen zum Leben, die andern zum Gericht.“ [1])

Die künftige Seligkeit der Frommen oder, wie er es gewöhnlich bezeichnet, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* setzt Gregor in die vollkommene Erkenntniß Gottes, welche aus der näheren Verbindung mit Gott folgt. „Die Gerechten empfängt ein unaussprechliches Licht, und das Anschauen der heiligen und königlichen Dreieinigkeit, die jetzt heller und reiner in ihre Seele leuchtet, und sich ganz mit dem ganzen Geiste vermischt, worein ich allein vorzugsweise das Himmelreich setze.“ [2]) Indeß schränkt doch Gregor die ewige Seligkeit nicht einzig auf die Anschauung und Erkenntniß Gottes ein, obwohl er dieselbe für das Wesentlichste hält, sondern rechnet dazu auch die Befreiung von den Fesseln des Körpers, den inneren und äußeren Frieden, den Umgang mit seligen Geistern, und erhöhte Erkenntniß alles Guten und Schönen. [3]) Gregor nimmt dabei verschiedene Grade und Arten der Seligkeit an, welche jedem nach Maaßgabe seiner sittlichen Lebensweise zugewiesen werden; eine Ansicht, die er hauptsächlich auf die Stelle Joh. XIV. 2 gründet. Wenn in Gottes Haus viele Wohnungen sind, sagt er, so müssen sie auch bewohnt werden. Wohnung aber bezeichnet die künftige Ruhe und Seligkeit der Verklärten. So giebt es also verschiedene Arten der Seligkeit, zu welchen auch verschiedene Wege, d. h. verschiedene Arten des Lebens führen. [4]) Dieß ist besonders klar auch in folgender Stelle [5]) ausgesprochen: „Sowohl das beschauliche als das thätige Leben ist ein Weg des Heils, und führt zu einer der ewigen und seligen Wohnungen; denn so wie es verschiedene Arten des Lebens (*διάφοροι βίων αἱρέσεις*) giebt, so giebt es auch viele Wohnungen bei Gott, die nach der Würdigkeit eines jeden abgetheilt sind und zugetheilt werden.

---

1) Orat. XIV. 31. p. 279.

2) Orat. XVI. 9. p. 306. . . . *θεωρία τριάδος . . . ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι.* Orat. XX. 12. p. 384. . . . *ἡγοῦμαι δὲ μὴ ἄλλο τι τοῦτο* (sc. *βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) *εἶναι, ἢ τὸ τυχεῖν τοῦ καθαρωτάτου τε καὶ τελεωτάτου· τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γνώσις θεοῦ.*

3) Orat. VIII. 23. p. 232. Rednerische Schilderungen der ewigen Seligkeit liest man bei Gregor Orat. VII. 17. p. 209. u. Orat. VII. 21. p. 213.

4) Orat. XXVII. 8. p. 493.

5) Orat. XIV. 5. p. 260. Vergl. außerdem Orat. XIX. 7. p. 367. und XXXII. 33. p. 601.

2. Strafe der Gottlosen. Dauer derselben. Reinigungsfeuer.

Die Strafen, welche den Gottlosen durch das göttliche Gericht[1]) zuerkannt werden, bestehen hauptsächlich in der Entbehrung der innigeren Verbindung mit Gott, welche die Seligkeit der Frommen ausmacht. So wie diese durch die vollkommenste Erkenntniß Gottes beseligt werden, so liegt die Unseligkeit der Lasterhaften, außer anderen Qualen, am meisten darin, daß sie von Gott verworfen und getrennt sind, und das Gefühl ewiger Schmach in ihrem Bewußtseyn tragen.[2])

Wie nun Gregor hierin offenbar als Origenianer erscheint, so muß man erwarten, daß er es auch in zwei anderen damit zusammenhängenden Lehrsätzen seyn werde, nämlich in der Annahme eines Reinigungsfeuers und eines endlichen Aufhörens der Höllenstrafen. Und wirklich scheint dieß auch der Fall zu seyn, obwohl Gregor hierüber nicht bestimmte Aussprüche, sondern (wahrscheinlich aus Lehrweisheit) nur Andeutungen giebt. Die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer (welche, wenn gleich nicht biblisch, doch auch nicht geradezu verwerflich ist, sobald man sie nur geistig von einem vorbereitenden Mittelzustande zwischen dem unvollkommenen irdischen Daseyn und der höchsten Seligkeit versteht, und davon die im späteren Dogma hinzugekommenen fleischlichen Irrthümer und Mißbräuche entfernt) — die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer findet sich bei Gregor noch am entschiedensten ausgesprochen, und zwar in folgender Stelle;[3]) worin er den Grund angiebt, warum er niemand die Seligkeit ganz absprechen wolle: „Vielleicht werden manche erst jenseits mit Feuer getauft, mit der letzten, schwereren und langwierigeren Taufe, welche die Materie verzehrt wie Heu, und allen Leichtsinn des Lasters hinwegnimmt." Da sich Gregor hier so deutlich äußert, so dürfen wir wohl eine andere, minder bestimmte, Stelle[4]) in dem nämlichen Sinn verstehen, in welcher er zugleich, obgleich höchst vorsichtig, die Hoffnung auf eine Endlichkeit der Höllenstrafen zu äußern wagt: „Ich

---

1) Kurze Schilderungen dieses Gerichtes finden sich bei Gregor Orat. XVI. 9. p. 305 seqq. u. XIX. 15. p. 373.

2) Orat. XVI. 9. p. 306. . . . *τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπερρίφθαι θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα.*

3) Orat. XXXIX. 19. p. 690.

4) Orat. XL. 36. p. 720.

kenne ein reinigendes Feuer (*πῦρ καθαρτήριον*), welches Christus auf der Erde anzuzünden gekommen ist; dieses Feuer hat die Kraft, die Materie und die schlechten Neigungen zu vertilgen.... Ich kenne auch ein Feuer, welches nicht reinigt, sondern straft;... dieses ist mit dem Wurme, der nicht stirbt, verbunden, und kann nicht ausgelöscht werden, sondern verewigt sich für die Lasterhaften (*ἀλλὰ διαιωνίζον τοῖς πονηροῖς*). Denn das alles hat eine zerstörende Kraft; wenn es nicht einem gefällt, sich dieses (Feuer) auch hier wohlthäliger zu denken; auf eine Art, wie es des Strafenden würdig ist;" [1]) d. h. wenn nicht jemand (und Gregors Gefühl scheint dazu nicht abgeneigt) lieber um der ewigen Liebe Gottes willen annehmen möchte, daß Gott die Strafen (auch über die durch sein Gericht Verurtheilten) nicht verhängt, um sie ewig unselig zu machen, sondern um sie zu läutern, zu bessern und dadurch zu retten und zuletzt zu ewiger Seligkeit zu führen; so daß also dieses Feuer nicht zerstörend, sondern reinigend und erhaltend wäre. [2])

---

1) . . . *εἰ μή τῳ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον, καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως.*

2) Den origenianischen Gedanken einer endlichen Wiederbringung aller Dinge deutet Gregor auch einmal gelegentlich an, wo er in Beziehung auf 1 Cor. XV. 28. sagt: „*Ἔσται δὲ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως . . . ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν, ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως θεοῦ, ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλου θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου.*" Orat. XXX. 6. p. 544.

Beilagen.

Beilagen.

I.

Forderungen Gregors an den Theologen überhaupt und besonders an den praktischen Geistlichen.

Jede Zeit bedarf Männer, geistlichen und weltlichen Standes, welche die zur Trägheit und Erschlaffung sich hinneigende Kirche und ihre Diener zu frischem kräftigem Leben erwecken; Männer, welche mit der Stimme Gottes die einschlummernde Geistlichkeit an ihre heiligen Pflichten, an ihren ernsten Beruf mahnen. Ihr eigenes Bild muß denen, „die nicht von Herzensgrunde, sondern um schändlichen Gewinnes willen, nicht als Vorbilder der Heerde, sondern um über das Volk zu herrschen" das Hirtenamt verwalten — ihr eigenes Bild muß ihnen, wie im Spiegel, mit ergreifender Wahrheit zur Beschämung, das Bild der Apostel und aller Begeisterten und aufopfernden Zeugen der Wahrheit zur Erhebung und Nachahmung vorgehalten werden. Glücklich der Mann, dem es Gott verleiht, auf diese Weise Salz und Licht seines Jahrhunderts zu seyn. Auch Gregorius gehört unter die Zahl dieser Glücklichen; und die Kirche seiner Zeit hatte Männer nöthig, die den einreißenden Uebeln nicht schmeichelten, sondern mit Feuer und Schwerdt entgegenkämpften. Wären deren nach ihm, nach Johannes Chrysostomus und wenigen Gleichgesinnten noch mehrere gekommen, sie hätten das Verderben der griechischen Kirche wenigstens noch länger aufgehalten.

Die christliche Gemeinschaft, kaum seit einem halben Jahrhundert aus dem Stande der Erniedrigung hervorgetreten, hatte

schon eine ganz andere Gestalt angenommen. Die Zeiten des Druckes und der Verfolgung hatten ihr eine im Ganzen reiner gesinnte, tüchtigere Geistlichkeit gesichert. Die Lohndiener fanden noch nicht so viele Vortheile, und die treuen, dem Gemeinwohl sich hinopfernden Geistlichen wurden durch äußere Noth und Kampf nur um so mehr innerlich gestärkt und begeistert. Zu Gregors Zeit aber war mit dem Stand eines christlichen Lehrers keine äußere Gefahr mehr; vielmehr waren damit oft Ehre, Reichthum und mächtiger Einfluß verbunden. Die Reizmittel zum Verderben der Geistlichkeit waren schon sehr stark, und es hatten sich unter ihrer Einwirkung besonders folgende Fehler erzeugt oder recht sichtbar hervorgestellt.

Im Ganzen beherrschte die Theologen eine von der einfachen evangelischen Wahrheit und ihrem wirksamen Vortrag weit ablenkende dogmatische Streitsucht und ein bitterer Verfolgungsgeist, welcher fein zugespitzte, aber für das Seelenheil völlig entbehrliche Lehren als das Nothwendigste und Heiligste auf Concilien und von den Kanzeln hartnäckig vertheidigte. Die Geistlichen waren es wohl nicht allein, welche diese Richtung verfolgten. Alles dogmatisirte, stritt und verdammte; es war Geist der Zeit. Aber die Geistlichen halfen doch besonders diese Richtung erzeugen und förderten sie durch ihr Beispiel. Auch Gregor war von entschiedenem Eifer für gewisse Lehrsätze beseelt, und kämpfte für dieselben mit aller Kraft, aber dabei verlor er den großen Kreis praktischwohlthätiger Heilswahrheiten nie aus dem Auge, und gab es jüngeren und älteren Theologen immer zu bedenken, daß Leben und That mehr sey, als Lehrsatz und Theorie, und daß man ohne jene kein Christ, geschweige denn ein Theologe seyn könne. „Du willst ein Theologe werden, spricht er,[1]) und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle in den Gesetzen Gottes; denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniß."

Ein anderes Uebel, das zu jeder Zeit nur unter veränderter Gestalt wiederkehrt, war die unwürdige Art, wie man zu geistlichen Stellen gelangte. Eine große Zahl verächtlicher Menschen hatte sich durch niedrige Schmeichelei gegen Große oder durch Demagogenkünste in höhere oder niedere geistliche Aemter gedrängt; ein Umstand, der oft in edleren Seelen den falschen Ehrgeiz erzeugte, sich von diesen Aemtern gänzlich zurückzuziehen, sie zu fliehen, und lieber in ruhiger gottgeweihter Einsamkeit, als in dem weltlichen Treiben der Kirche zu leben.

1) Orat. XX. 12. p. 383.

Den entscheidenden Einfluß auf die Wahl der Bischöfe behaupteten abwechselnd die Macht des Hofes, das Ansehen der Geistlichen und Mönche (besonders seit sie durch Basilius mehr ins kirchliche Leben gezogen worden waren) und der Wille des Volks, welches seine Ansprüche auf das ihm früher zugestandene, allmählich aber entzogene Wahlrecht oft stürmisch genug geltend machte. Selten wurden dabei bestimmte Regeln und feste Formen beobachtet; und es ist fast unglaublich, durch welche Ränke, mit welcher Willkühr, ja mit welcher wüthenden Gewaltthätigkeit manche Bischöfe auf ihre ehrwürdigen Sitze gelangten. Beispiele davon bieten sich der Erinnerung jedes Geschichtkundigen von selbst dar. Ein regelmäßigeres Fortrücken von einer geistlichen Stelle und Stufe zur höheren hätte noch einige Ordnung in dieses wilde Wesen gebracht; es wären dann doch nicht ganz unwissende, ja bisweilen noch ungetaufte Menschen aus dem Laienstande unmittelbar zu den ersten geistlichen Würden erhoben worden; es wäre dann doch nicht leicht eine Versammlung höherer Bischöfe möglich gewesen, wie uns Gregor dieselbe in folgenden Zügen schildert: [1]) „Einige kommen vom Wechslertische, andere sonneverbrannt vom Pfluge, andere vom Karst oder von der Hacke, die sie den ganzen Tag geführt; andere haben das Ruder verlassen oder das Heer, und riechen noch nach Seewasser oder sind mit Narben bedeckt, wieder andere haben ihre Haut noch nicht ganz von dem Ruß der Feuerkünste gereinigt" . . . Oder wie Gregor in einer andern Stelle[2]) sagt: „Wie leicht wird doch der Vorsteher einer Gemeinde gefunden, der noch nichts geleistet hat und plötzlich zu der Würde kommt! O schnelle Umwandlung der Lebensart! . . . Gestern noch warst du mitten im Theater unter den Schauspielern, und was du nach dem Theater gethan hast, mag ein anderer untersuchen, nun gewährst du selbst ein ganz neues Schauspiel. Vor kurzem warst du ein Pferdeliebhaber und schicktest Staub zum Himmel empor, wie ein anderer Gebete und fromme Gedanken — jetzt bist du so wohlgesittet und blickst so verschämt, wenn du nicht vielleicht heimlich wieder in die alten Sitten zurückfällst. Gestern verkaufteſt du als Rhetor das Recht, und zerrtest hin und her an den Gesetzen, jetzt bist du auf einmal Richter und ein anderer Daniel geworden. Gestern saßest du mit entblößtem Schwerdt zu Gericht, und machtest den Richterstuhl zu einer gesetzlichen Räuberhöhle, durch Diebstahl und Gewalt, besonders

1) Carm. de se ipso et adversus episcopos V. 156. p. 18.

2) Carm. adv. episc. V. 393. p. 40.

den Gesetzen selbst angethan; und wie bist du heute so mild! Man sollte nicht glauben, daß jemand sein Kleid so leicht wechseln könnte, wie du deine Lebensart." Dieses und ähnliches Unwesen,[1]) welches Gregor in dem Gedichte über die Bischöfe, oder wenigstens über den großen Haufen der Bischöfe seiner Zeit mit den lebhaftesten Farben zeichnet, wäre nie so allgemein und in dem Grade möglich gewesen, wenn eine gründlichere Vorbereitung auf das geistliche Amt und ein ordentliches Fortrücken in demselben als nothwendig angesehen worden wäre. Gregor dringt deßhalb mit vielem Ernst auf beides. Er beklagt es bitter, daß man bei jeder Kunst und Wissenschaft alle Mittel anwende, um es zur Meisterschaft zu bringen, nur bei diesem höchsten und heiligsten Berufe nicht.[2]) „Ein Arzt, ein Maler kann keiner seyn, der nicht die Natur der Krankheiten kennen gelernt, der nicht viele Versuche im Farbenmischen und im Bilden der Gestalten gemacht hat, aber einen Geistlichen findet man gar leicht, freilich keinen durchgearbeiteten, sondern so einen frisch gemachten, der in einem Augenblick gesäet und aufgeschossen ist, wie es die Sage von den Giganten berichtet. Wir bilden die Heiligen an einem Tage und befehlen ihnen weise zu seyn, obwohl sie noch gar keine Weisheit besitzen und zu ihrer geistlichen Würde nichts weiter mitbringen, als höchstens den guten Willen. Der bessere Geistliche aber, der einer höheren Stelle würdig wäre, indem sich seine höchste Sorge auf das göttliche Wort bezieht, indem er beständig seinem Fleische Gesetze giebt, um es dem Geist zu unterwerfen — er bleibt bescheidener Weise auf der niedrigen Stufe stehen, während jener stolz und anmaßend über die Edleren sich erhebt, das Vorsteheramt führt, keinen Augenblick vor der Hoheit desselben schaudert und nie vor Schaam erzittert, daß er den Frömmeren sich untergeben sieht." Besonders tadelt es Gregor auch, daß man die geistlichen Stellen ohne strenge Prüfung der Bewerber besetze;[3]) „Man sagt von dem Adler, daß er an

---

1) Es war so weit gekommen, daß Gregor im Allgemeinen sagen konnte: „Jetzt laufen wir Gefahr, daß das heiligste unter allen Aemtern das lächerlichste wird, denn nicht sowohl durch Tugend werden die höheren geistlichen Stellen gewonnen, sondern vielmehr durch Schlechtigkeit, nicht mehr die Würdigsten, sondern die Mächtigsten nehmen die Bischofssitze ein." Orat. XLIII. 26. p. 791.

2) Greg. Orat. XLIII. 26. p. 791. Womit zu vergleichen Carm. advers. episc. V. 554. p. 52. u. Orat. II. 50. p. 37. wo dieser Gedanke noch weiter ausgeführt ist. Auch der treffliche Valentin Andreä, ein Gregorius seiner Zeit, macht einen sehr schönen Gebrauch von demselben in seinem Menippus im 6ten Gespräch.

3) Carm. adv. episcop. V. 371. p. 38.

den Sonnenstrahlen die echte oder unechte Abstammung seiner Jungen prüfe. Wir aber setzen ganz leicht ohne Prüfung jeden, der nur will, zum Volksvorsteher ein, ohne Rücksicht auf jung oder alt, auf Wort oder That, ja sogar ohne den Klang der Münze genauer kennen gelernt zu haben. Nicht die schon durch die Feuerprobe der Zeit als tüchtig sich erwiesen haben, sondern die sich selbst des Bischofsstuhles für würdig halten, wählen wir."

Die Nothwendigkeit eines geregelten Fortrückens von einer untergeordneten geistlichen Stelle zu einer höheren macht Gregor mehrmals bemerklich, er hält es für sehr wichtig, daß, wie in einem wohlgeordneten Schiffswesen oder Kriegsheere, ebenso in der Kirche Christi jeder von unten auf diene und sich durch dienenden Gehorsam auf die viel schwerere Kunst des anordnenden Herrschens vorbereite.[1]) Es mußte ihm, der seine ganze Jugend bis zum dreißigsten Jahre den auf die Theologie vorbereitenden Studien gewidmet hatte und dessenungeachtet vor der Uebernahme der großen Pflichten eines geistlichen Amtes erbebte, ihm mußte es besonders schmerzlich auffallen, wenn sich ganz junge und unerfahrene Menschen in rohem Leichtsinn der einflußreichsten Aemter zum Verderben des christlichen Volks bemächtigten; und wir dürfen uns nicht wundern, wenn er solche knabenhafte Priester und Bischöfe mit bitterem Spotte geißelt. „Bei uns ist gar keine Gränze zwischen dem Lehren und Lernen festgesetzt, sagt er,[2]) — sondern diese Sache ist dermaßen in Unordnung und Verwirrung, daß die meisten unter uns, ich will nicht sagen alle, ehe sie noch die Knabenschuhe abgelegt[3]) und zu stammeln aufgehört, ehe sie noch die heiligen Hallen betreten haben, ehe sie von den heil. Schriften auch nur die Namen kennen, ehe sie sich mit dem eigenthümlichen Wesen des alten und neuen Testaments und den Verfassern davon bekannt gemacht, geschweige denn ehe sie den Schmutz ihrer Seele, die Sünde abgewaschen haben — wenn sie nur zwei oder drei fromme Worte und zwar nur von Hörensagen, nicht aus eigenem Studium, gelernt, wenn sie sich nur mit dem David ein klein wenig bekannt gemacht haben, oder ihren Mantel wohl zu werfen wissen, oder bis auf den Gürtel sich ein philosophisches Ansehen geben und den Schein der Frömmigkeit im

---

1) Orat. XLIII. 26. p. 791.

2) Orat. II. 49. p. 36.

3) . . . πρὶν ἀποθέσθαι σχεδὸν τὴν πρώτην τρίχα. Ich habe dafür eine uns geläufigere sprichwörtliche Redensart genommen.

äußerlichen Aufzuge erheucheln können [1]) — o der geistlichen Würde! o des Stolzes! Sie meinen, auch Samuel war von der Wiege an Gott geweiht; so sind wir auch gleich weise Männer und Lehrer, hocherfahren in göttlichen Dingen, die ersten Schriftgelehrten und Gesetzeskundigen; wir weihen uns selbst zu Heiligen und verlangen von den Menschen Meister genannt zu werden, und mit den Buchstaben ist es gar nichts, alles muß auf geistige Weise erkannt werden — freilich sind es blos leere Träume [2]) — und dazu werden sie noch aufgebracht, wenn sie mit diesen Dingen nicht großes Lob einärndten." Dieser jugendlich eingebildeten Weisheit gegenüber sah Gregor den Geistlichen immer unter dem Bilde eines erfahrenen Mannes, „der die Schwäche des Menschen und die Kraft und Hoheit Gottes, die in den Schwachen mächtig ist, demuthsvoll anerkennt." Alter mit Würde verbunden waren ihm wesentliche Züge eines achtungswerthen Bischofs und er lobte sich „die kurze Herrschaft eines älteren aber weisen Mannes gegen die lange währende Tyrannei eines frühe in den geistlichen Stand eingedrungenen unwürdigen Menschen." [3])

Unter den bezeichneten Verhältnissen, da das Bedürfniß einer gründlichen Vorbereitung der Geistlichen so wenig anerkannt wurde und auch dem Ungebildeten der Weg zu den höchsten geistlichen Stellen offen stand, läßt sich die Unwissenheit und Unwissenschaftlichkeit so vieler Mitglieder des geistlichen Standes in jener Zeit sehr wohl erklären. Da man die Vortheile dieses Standes ohne theologische Bildung genießen konnte, so überließen sich viele der trägsten Bequemlichkeit, und ersannen auch bald Gründe, warum wissenschaftliches Streben nicht blos überflüssig, sondern sogar hinderlich für den wahren Geistlichen sey. Sie mißbrauchten hierzu das Beispiel jener ehrwürdigen Fischer und Zöllner, die freilich keine theologische Gelehrsamkeit besessen hatten, aber von einem ganz anderen Geiste beseelt waren, als die Baalspfaffen, welche sich hinter sie versteckten. Solchen Ausflüchten beschränkter oder träger Geistlichen, „welche das Wesen des priesterlichen Amtes in die Verrichtung gewisser

---

1) Hier ist auch im Original ein Anakoluth.

2) ... οὐδαμοῦ τὸ γράμμα, καὶ πάντα δεῖ νοηθῆναι πνευματικῶς, καὶ λῆρος πλατὺς τὰ ὀνείρατα· καὶ ἀγαναχτοίημεν κ. τ. λ. Der kleine Zwischensatz καὶ λῆρος πλ. τὰ ὀνειρ. hat im Zusammenhang seine Schwierigkeiten. Die Benedictiner übersetzen zu unbestimmt; ac merae nugae somnia sunt. Louward umschreibt: quae somniamus verae nugae sunt, quaeque divendimus, somnia. Ich habe die Stelle so gegeben, wie sie schon Elias von Creta nimmt, als tadelndes Zwischenwort Gregors. Conjectur: λῆρος πλατὺς τὰ ὀνόματα, oder λῆρος πλατὺς καὶ ὀνείρατα.

3) Orat. II. 72. p. 78.

übernatürlich wirkender Cärimonien setzten," begegneten jedoch einsichtsvollere und edler strebende Männer, wie ein Gregorius von Nazianz, Chrysostomus,[1]) Hieronymus und Augustinus mit gebührendem Ernst. Der erstere setzt dem Einwurf, daß auch die Apostel unwissende Fischer und Zöllner gewesen, und doch die Welt durch die Kraft ihres Wortes überwunden hätten, hauptsächlich folgendes entgegen:[2]) Dieß sey bei den Aposteln geschehen, „damit die Wirkung des von ihnen ausgesprochenen Wortes ein desto größeres Wunder sey.[3]) Aber der, welcher sich darauf berufe, möge doch auch einmal die Glaubenskraft beweisen, die in den Aposteln wohnte,[4]) er möge doch zeigen, ob er auch ohne Geld, ohne Reisetasche und Stab, halb nackt, ohne Schuhe, mit dem Täglichen zufrieden, allein in der Hoffnung reich, leben könne;" er möge ferner durch die Wunderkraft, welche die Apostel begleitete, darthun, daß Gott auch mit ihm sey, „er möge nur einen Dämonischen heilen, nur einen Aussätzigen reinigen, nur einen Todten auferwecken", dann will ihn Gregor, mag er auch noch so wenig beredt, noch so unscheinbar und gering seyn, wie einen Engel aufnehmen. Aber freilich solche Beurkundungen eines höheren Berufes, einen heiligen Wandel und göttliche Glaubenskraft konnten die, welche Gregor bekämpft, nicht aufweisen, und eben so wenig waren sie im Stande durch ihr Wort ähnliche Wirkungen hervorzubringen, wie sie die Apostel hervorgebracht hatten.[5])

---

1) S. Neanders Chrysostomus 1ter Th. S. 59 u. 113, wo sich sehr schöne Bemerkungen über diesen Gegenstand finden; S. 113. heißt es: „Es sind ja dieselben entgegengesetzten Grundirrthümer in den herrschenden Ansichten von den Erfordernissen des geistlichen Standes und von der Bestimmung desselben, welche wir zu verschiedenen Zeiten wiederfinden, und welche immer viele Uebel in der Kirche zur Folge hatten. Entweder man setzte das Wesen des geistlichen Standes allein in ein gewisses magisches Gepränge, wodurch die Macht der Religion über die Gemüther geltend gemacht und übernatürliche Wirkungen ihnen mitgetheilt werden sollten, in die Verwaltung der Sacramente und in die liturgischen Handlungen, man betrachtete die Predigt als etwas Unwesentliches, und alles was zur theologischen Ausbildung des Geistlichen dienen sollte, als überflüssig oder gar schädlich, oder auch man sah in dem Geistlichen nur den Redner oder Lehrer, setzte das Wesen dieses Berufs in eine todte wissenschaftliche oder leere rhetorische Bildung. In dieser Zeit hatten viele die erste dieser einander entgegenstehenden irrigen Ansichten und diese dienten der Trägheit schlechter Geistlichen zur Stütze und beförderten die schlechte Besetzung der Aemter." Nun folgen Stellen besserer Kirchenlehrer, die gegen diese Irrthümer kämpften.

2) Carm. adv. episcop. V. 192—215. p. 22—24.

3) Ὡς ἂν τὸ θαῦμα μεῖζον ᾖ τὸ τοῦ λόγου.

4) Δός μοι τὸ πιστὸν τῶν ἀποστόλων ἑνός.

5) Diese Wirkungen schildert Gregor sehr schön Carm. adv. episc. V. 238. p. 26.

Außer diesen besonderen Fehlern war unter einem großen Theil der Geistlichen eine höchst weltliche Gesinnung herrschend geworden, die sich wieder in verschiedenen Formen offenbarte. Schilderungen dieser Sinnesart so vieler Geistlichen seiner Zeit finden wir bei Gregor besonders in dem Gedicht auf sich selbst und über die Bischöfe,[1]) welches er, nach der Bitterkeit des Tones zu schließen, bald nach seiner Abdankung in Constantinopel und noch vor seiner versificirten Lebensgeschichte schrieb. Mag in diesen Herzensergießungen auch Manches auf die Spitze oder selbst drüber hinausgetrieben seyn; das Meiste ist gewiß unmittelbar aus dem Leben gegriffen und trägt unverkennbar Züge der Wirklichkeit an sich. Es genügt uns, hier nur weniges hervorzuheben. Gleich anfänglich,[2]) meint Gregorius, der Löwe, der Pardel und die Schlange seyen noch großmüthig und mild im Vergleich mit den schlimmen Bischöfen, die zwar alle voll Stolz, aber keineswegs voll Liebe wären; „blicke durch das Schaafskleid hindurch auf den Wolf; wolle mich nicht durch Worte überzeugen, sondern durch Thaten; ich hasse die Lehren, denen das Leben widerspricht; indem ich die Farben des (übertünchten) Grabes lobe, verabscheue ich den von innen kommenden Geruch der vermoderten Glieder." Dem ernsten, mit steten Uebungen eines strengen Lebens beschäftigten Gottesmann stellt Gregor[3]) den weltlichen Priester gegenüber, der sich seinen jugendlichen Lüsten überläßt, spielt, singt, dem Bauche fröhnt, alle Sinne für alle Lebensfreuden offen hält, und dem zügellosen Füllen ähnlich in den Tag hineinlebt. „Bei solchen Menschen ist, wie Gregor weiter hin sagt,[4]) Unwissenheit zwar ein Uebel, aber doch nur das geringere Uebel; . . . in ihrem Glauben sind sie zweizüngig, dem Geiste der Zeit, nicht den Gesetzen Gottes dienend, unstet in ihren Lehren, wie der

---

Πόθεν βασιλεῖς, καὶ πόλεις, καὶ συλλόγους,
Καιηγοροῦντας, εὐθύνοντας ἐν λόγοις,
Πρὸ βημάτων τε, καὶ θεάτροις ἐν μέσοις,
Σοφοὺς, νομικοὺς, ἕλληνας ὠφρυωμένους,
Δημηγοροῦντας, εὐστομοῦντας καίρια,
Ἔπειθον, ἐξήλεγχον ἐν παῤῥησίᾳ,
Εἰ μὴ λόγου μετεῖχον, οὗ σὺ μὴ δίδως;

1) *Εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων.* Das Gedicht ist zuerst herausgegeben von Jacob Toll in der Sammlung von Anecdotis, die den Titel führt: Insignia Itinerarii Italici. Traj. ad Rhen. MDCXCVI. Zu vergleichen ist mit diesem Gedicht besonders Carm. XI. ad Episcopos. V. 79 seqq. p. 83. in der Leipz. Ausg. s. Werke.

2) V. 33. p. 6.

3) V. 54. p. 8.

4) V. 330. p. 34.

fluthende Euripus, wie biegsame Zweige, Schmeichler und süßes Gift für Weiber, gegen Geringe wie Löwen, gegen Mächtige aber wie Hunde, nach jedem Tisch mit feiner Nase spürend, weit mehr um die Thüren einflußreicher, als weiser Männer sich drängend; mehr nach dem Angenehmen strebend, als dem Nützlichen, damit sie auch noch ihren Nächsten ins Verderben führen. Und davon rühmt denn einer sich seines Adels, ein anderer seiner Beredtsamkeit, ein dritter seines Reichthums, ein vierter seiner Verwandtschaft; die aber nichts haben, dessen sie sich rühmen können, zeichnen sich wenigstens durch ihre Schlechtigkeit aus." [1]) Außer der Schmeichelei züchtigt indeß Gregor kein Laster stärker, als dasjenige, gegen welches auch der Erlöser mit dem ganzen Feuer eines göttlichen Unwillens sprach, die Heuchelei. Diese bezeichnet er als das Schändlichste unter allem Schändlichen, [2]) und schüttet seinen ganzen Spott über die aus, welche „durch einen Bart, durch niedergeschlagenes Wesen, gebeugten Nacken, milde Stimme, bedächtigen Gang" und dergleichen den Schein der Frömmigkeit hervorzubringen suchen, die ihrem Geist und Herzen fehlt. [3])

Ohne alle einzelnen Züge des abschreckenden Bildes, das Gregor von dem großen Haufen der Geistlichen seiner Zeit entwirft, durchzugehen, wenden wir uns lieber zur Betrachtung des Ideals eines Theologen, welches ihm vorschwebte. Denn ein solches stand ihm während seiner ganzen Amtsführung so lebendig vor der Seele, daß es ihm, obgleich stets Begeisterung einflößend, doch auch nie Ruhe ließ und ihn oft mit dem schmerzlichen Gefühl seiner Unzulänglichkeit erfüllte. [4]) Den Zweck der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, die er gerne als Seelenheilkunde [5]) ansah, setzte er darin: „die Seele zu beflügeln, sie der Welt zu entreißen und der Gottheit zu übergeben, das Bild Gottes in derselben entweder zu erhalten oder, wenn es erlöschen will, zu erfrischen oder, wenn es vertilgt ist, wiederherzustellen, Christo eine Wohnung zu bereiten im Herzen durch

---

1) Gregor ruft endlich aus:

Ὡς σφόδρα χρώμεθ' ἀναξίοις τοῖς προστάταις!

und faßt das Ganze seiner Anklage V. 362 u. 363. in die Worte zusammen:

Τάχθεντες εἶναι τοῦ καλοῦ διδάσκαλοι,
Κακῶν ἁπάντων ἐσμὲν ἐργαστήριον.

2) V. 696. p. 62.

Αἰσχρῶν μὲν οὖν αἴσχιστον ἡ τρόπου πλάσις.

3) V. 648. p. 58.

4) Orat. II. 71. p. 47.

5) Eine interessante, aber etwas zu weit ausgeführte Parallele zwischen der Theologie und Medicin findet sich Orat. II. 16. p. 20.

den Geist; um es mit einem Wort zu sagen: den Menschen göttlich zu machen (θεὸν ποιῆσαι) und ihm himmlische Seligkeit zu bereiten."[1]) — Oder wie Gregor an einem anderen Orte[2]) sagt: „Ein Geschäft hat der Priester und das allein, nämlich die Seelen zu reinigen durch Leben und Lehre, selbst himmlisch erleuchtet durch göttliche Anregungen, ruhig, hochgesinnt, die göttlichen Eindrücke rein in der Seele tragend, wie ein geistiger Spiegel — und heilige Opfer für seine Kinder darzubringen, bis er sie selbst in (gottgefällige) Opfer umbildet. Die übrigen Dinge überlasse er denen, die geschickter sind."

Diesem hohen Ziele seiner Thätigkeit gemäß fordert Gregorius von dem Geistlichen vor allem ein gottgeheiligtes Leben; was nicht in ihm selbst wirksam und lebendig ist, das kann er auch in anderen nicht erzeugen. „Niemand ist des großen Gottes würdig, niemand ist würdig, sein Priester zu seyn und ihm Opfer darzubringen, der sich nicht selbst zuerst als ein lebendiges Opfer Gott dargebracht hat, oder vielmehr ein heiliger und lebendiger Tempel des lebendigen Gottes geworden ist. Wie sollte ich selbst so leichtfertig an die Verkündigung des göttlichen Wortes mich wagen, oder andere loben, wenn sie es thun. Ein solcher Eifer ist nicht zu loben. O! es ist ein Beginnen, das uns heilige Furcht einflößen sollte. Darum muß man sich selbst zuerst reinigen, und dann mit dem Reinen umgehen."[3]) Der Geistliche also, der als Vorbild und thätiger Repräsentant des christlichen Lebens unter seiner Gemeinde stehen soll — denn die That wirkt mehr, als das Wort, und nur durch die That erhält das Wort Kraft[4]) — der Geistliche soll sich nicht damit begnügen, Laster zu meiden, „denn das ist auch schon den Menschen, wie sie gemeinhin sind, eine Schande, sondern er muß sich auch im Guten auszeichnen. Er muß nicht blos die falschen Züge aus der Seele vertilgen, sondern auch die schöneren hineinschreiben, so daß er mehr durch Tugend hervorragt, als durch äußere Ehre und Würde, so daß er gar keine Gränze im Guten und im Streben nach Vervollkommnung kennt . . . Die Grade der Sünde und Strafwürdigkeit sind für verschiedene Verhältnisse verschieden. Bei einem Geistlichen ist es schon Sünde,

---

1) Orat. II. 16. p. 20.

2) Carm. adv. episc. V. 751. p. 66.

3) Orat. XX. 4. p. 377.

4) Auch der seiner Confession nach nichts weniger als christliche Julian preist die Priester, ὧν πρὸς τὰ πλήθη χρὴ λέγειν δεῖγμα τῶν ἑαυτῶν ἐκφέροντας βίον. Fragment. p. 299.

nicht immer der Beste zu seyn, nicht immer dem Schönen und Guten unablässig nachzustreben, indem er durch seine hohe Tugend die Menge der andern Menschen wenigstens zu einer mittleren Stufe heraufziehen soll, und zwar nicht mit Gewalt nöthigend, sondern durch sanfte Ueberredung erziehend." [1])

Aber eben so streng verlangt Gregorius von dem Religionslehrer, daß er eine festgegründete Kenntniß von göttlichen Dingen, daß er die heilige Philosophie inne habe. Und es ist ihm nichts Geringes, mit sicherem Urtheil die Wahrheit der christlichen Lehren darzuthun und zu vertheidigen. Es soll ja der Theologe „von der Welt und den Welten, von der Materie, der Seele, dem Geist und den geistigen Naturen, den guten sowohl als den bösen, von der alles zusammenhaltenden und lenkenden Vorsehung — vorzüglich aber von unserer ersten Erschaffung und von unserer letzten Wiederbildung (Wiedergeburt), von den Vorbildern und der Wahrheit, von den Gottesbündnissen, von Christi erster und letzter Erscheinung, von seiner Menschwerdung, seinen Leiden, von seiner Auflösung (ἀναλύσεως) und Auferstehung, vom Ende der Dinge, dem Gericht und der Wiedervergeltung, sowohl der traurigen als fröhlichen, und was die Hauptsache ist, von der allmächtigen und seligen Dreieinheit" [2]), von allen diesen Dingen soll er Grund und Rechenschaft des Glaubens geben können. Freilich eine große Sache, und eine kaum zu leistende, wenn Gregorius verlangte, daß der Theolog alle Führungen und Offenbarungen Gottes, bis auf ihre letzten, in der Tiefe des göttlichen Verstandes und Willens liegenden Gründe erkennen sollte. Aber eine solche, alle Wahrheit und alle Tiefen des göttlichen Wesens völlig erschöpfende Erkenntniß giebt es nach Gregors Ueberzeugung für den Menschen auf seiner irdischen Laufbahn nicht, sondern nur eine allmählige Annäherung zu jener, der himmlischen Seligkeit aufbewahrten, Erkenntniß, da wir erkennen werden, wie wir selbst erkannt sind. „Das ist mir der vorzüglichste Theologe, sagt er, [3]) nicht der das All (der Gottheit) ganz begreift, denn dieses All kann keine Fessel umfassen (kein beschränkter Geist kann den un-

---

1) Orat. II. 14. u. 15. p. 19.

2) Orat. II. 35. 36. p. 29. Womit zu vergleichen Carm. adv. episcop. V. 309. p. 33. In einer andern Stelle Orat. XXVI. 10. p. 495. bezeichnet Gregor diese Punkte zum Theil als Gegenstände der freieren theologischen Speculation.

3) Orat. XXX. 17. p. 552. *Οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὃς εἶρε τὸ πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὃς ἂν ἄλλου φαντασθῇ πλέον, καὶ πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγάγῃ τὸ τῆς ἀληθείας ἔνδαλμα, ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν.*

beschränkten ganz fassen), sondern derjenige, welcher mehr als ein anderer (vom Göttlichen) in sich hineingebildet, und in sich mehr das Bild oder den Schatten der Wahrheit, oder wie man es nennen will, aufgenommen hat."

Bei der Mittheilung der Lehre und im volksmäßigen Vortrag derselben verlangt Gregor vor allem schlichte und ungeschmückte Einfalt. Er verwirft zwar die Schönheit der Rede nicht, so wenig als wissenschaftliche Bildung, aber Verständlichkeit und Uebereinstimmung derselben mit der Fassungskraft der zu Belehrenden ist ihm wichtiger. Was Gregor in dieser Beziehung vom Prediger verlangt, läßt sich mit seinen Worten in folgende Sätze fassen:[1] „Das Innerliche ist bei ihm das Wesentliche, denn in der Seele liegt unser Heil; doch muß er es auch in der Rede auszusprechen und darzustellen wissen. Was ist die schönste Rose, die von häßlichen Blättern umhüllt ist? Aber mehr wird nicht verlangt, als daß er so rede, wie schlichte, einfache Menschen thun. Er gehe ordentlich zu Fuße in seinem Vortrage und rede lieber etwas bäurisch. Darüber werden wir uns nicht streiten. Denn auch ich weiß mich herabzulassen und ein einfacher Tisch ist mir oft lieber, als ein von Köchen köstlich ausgerüsteter. Ebenso ist es mit einem Kleid; wahre Schönheit liegt nicht in dem, was Hände malen, sondern in dem, was die Natur giebt. Sein Sinn sey aufwärts gerichtet, das genügt uns. Das Gezierte überlassen wir denen, die es lieben. Der Geistliche flechte mir keine Sätze nach der Weise des Sextus und Pyrrho, des Chrysippus oder des Stagyriten; auch nach der Beredsamkeit Ploto's strebe er nicht. Verschmähe die Schönheit der Rede solcher, deren Lehre du verwirfst. Philosophire (beschäftige dich nur denkend) über die einfache Heilslehre; und du wirst uns genügen, auch wenn du ungebildet sprichst."

Die Kraft, welche den Geistlichen zur Erfüllung seines hohen und schweren Berufes stärkt, soll ihm, so ist es Gregorius überzeugt, von oben kommen. Er soll seiner eigenen Schwäche sich bewußt, dem vertrauend sich hingeben, der in den Schwachen mächtig ist, so daß er, was Gregorius selbst so gerne seyn wollte, nur „ein Werkzeug Gottes, nur ein Werkzeug des Logos, nur ein Werkzeug des heil. Geistes sey, das von diesem herrlichen Künstler immer im Einklang erhalten und bewegt wird."[2] Als

1) Carm. adv. episcop. V. 272. p. 29.

2) Orat. XII. 1. p. 248. Hier erlaube ich mir die kräftigen Worte eines der erleuchtetsten und wissenschaftlich gebildetsten Vorbereiter der Kirchenverbesserung, des Nicolaus von Clemangis in Erinnerung zu bringen. Er sagt in seiner goldenen Schrift de Studio Theologico (welche sich

erhebende und begeisternde Vorbilder sollen ihm immer Jesus, dieses unerreichbare Urbild eines Zeugen göttlicher Wahrheit und seine Apostel vor der Seele stehen. Unter den Schülern Jesu weist Gregorius mit besonderer Vorliebe auf das Leben und Wirken des Apostels Paulus hin, um alle Züge zum vollkommenen Bilde eines wahren Predigers zu entfalten. Herrlich schildert er den großen Apostel, welcher für die Welt gekreuzigt, sich selber abgestorben, nur Christo lebte, und in allen Gefahren zu Wasser und zu Land, unter Juden und Heiden, bei aller Mühe und Arbeit, in Hunger und Durst, in Frost und Blöße, in der Schwachheit seines Geistes und Fleisches, die höchste Seligkeit hatte allein in der Verkündigung des Evangeliums, dessen Gotteskraft ihn über alles erhöhte." [1])

Es ist gewiß nicht uninteressant mit den Forderungen, die Gregor an den christlichen Geistlichen macht, dasjenige zu vergleichen, was Julian, dem die Verbesserung des Heidenthums so sehr am Herzen lag, vom heidnischen Priester verlangt, und als Oberpriester selbst mit großem Eifer übte.

Die Beherrscher des römischen Reiches vereinigten seit Augustus, [2]) wie einst manche Volksväter in glücklicherer patriarchalischer Zeit, die königliche und höchste priesterliche Würde in einer Person. Julian war also, wie seine Vorfahren, als Kaiser, zugleich höchster Priester (Pontifex maximus) aber er unterschied sich von ihnen darin, daß er seine priesterlichen Geschäfte mit nicht geringerem Eifer und Hochgefühl verwaltete, als seine kaiserlichen. Kein Herrscher vor ihm hatte einen solchen Werth auf sein Hohepriesteramt gelegt. Er war so durchdrungen von der Würde und

---

bei d'Achery im Spicileg. Tom. I. p. 473 seqq. findet, aber wohl, weil sie so viel zu allen Zeiten Wahres und auch für unsere Zeit zu Beherzigendes enthält, eine besondere Herausgabe und Bearbeitung verdiente) — er sagt p. 475. — „Die Welt ist voll Priester, voll Doctoren und Prediger, und warum sehen wir dennoch allerwärts eine solche Fülle von Ungerechtigkeit, als weil die Predigt nichtig ist, welche die Liebe, die nicht wirkungslos seyn kann, nicht unterstützt? Wie kann der die Herzen entzünden, welcher ohne Feuer ist? Wie kann der sie himmelwärts leiten, der auf der Erde liegt? Wie kann der Worte der Kraft sprechen, der selbst ohne Geist und Kraft ist? Kraft aber giebt dem Worte des Predigers der heil. Geist, indem er sein Herz mit dem Eifer der Liebe entflammt. Sie ist es, welche die Herzen durchdringt und durchbohrt und die Worte dem tiefsten Gemüthe fest einprägt, ohne welche auch der, der mit Menschen- und Engelzungen redete, nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wäre."

1) Orat. II. 52—57. p. 38—41.

2) Suetonius in Octavio cap. 31.

Heiligkeit[1]) dieses Berufes, daß er bei seiner Thätigkeit für die Wiederbelebung der heidnischen Religion im Großen, auch die geringsten priesterlichen Geschäfte, mit Verleugnung alles fürstlichen Stolzes, zu verrichten nicht verschmähte.

Julians Idee vom Priesterthum weicht von derjenigen, welche sich schon zu Gregors Zeit in der christlichen Kirche entwickelt hatte, im Wesentlichen nicht ab, nur daß sie auf den Polytheismus angewendet ist. Er erblickt im Priester den Diener der Götter, den Mittler zwischen den Göttern und den Menschen,[2]) welcher die Opfer der Menschen den Göttern darbringt, und die gnädigen Gaben der Götter zu den Menschen herabführt. Er verlangt für den Priester als solchen, so lange er seine heiligen Geschäfte verwaltet, eine fromme Verehrung, und zwar eine eben so hohe, wo nicht höhere, als für die Vorsteher des Staates. Aber dabei fordert er vom Priester selbst auch persönliche Würde und heilige Gesinnung:[3]) „Diejenigen, welche mit Scheu zu den Göttern hinzutreten, müssen ganz vorzüglich Werke der Frömmigkeit üben, etwas Unreines aber weder sprechen noch hören." Der Priester soll sich entweihender Werke und Worte, nicht blos für sich selbst enthalten, sondern auch die Gesellschaften meiden, wo ihm dergleichen zu Gesicht oder Gehör kommen könnte. Kein unschicklicher Scherz komme über seine Lippen oder berühre sein Ohr. Deßwegen

---

1) Julian schien eben deßwegen einem großen Theil auch seiner heidnischen Unterthanen nur zu fromm zu seyn. Es war ihnen unerträglich, daß der Kaiser so oft in den Tempel gehe, allen heiligen Handlungen beiwohne, die Götter fortwährend belästige, an den öffentlichen Volksfreuden dagegen entweder gar nicht, oder nur gezwungen Antheil nehme. Man sehe die bitteren Bemerkungen Julians darüber im Misopogon p. 346.

2) Auch Gregorius nennt sich als Priester einen Mittler (μεσίτης), durch welchen die Gemeinde zur unsichtbaren Gottesstadt hingeführt werden sollte. Orat. XIX. 11. p. 370. Besonders Carm. IX. ad Episcopos V. 4 seqq. p. 81. und Orat. II. 91. p. 55. Es ist bekannt, wie die christliche Kirche jener Zeit von der reinen urchristlichen Idee eines geheiligten Gottesvolkes, in welchem jeder Einzelne ein geistiger Priester des Höchsten nach dem Vorbild des einzigen Mittlers und Hohenpriesters Jesu Christi seyn sollte, zu der Vorstellung von einem gesonderten, Gottheit und Menschheit vermittelnden Priesterstande übergegangen, oder vielmehr zurückgefallen war. Doch ist zu bemerken, daß Gregorius weniger Gewicht auf die Würde des Priesters als solchen, und einen höheren Werth auf seine persönliche Gesinnung legt, als Julian.

3) Julians Grundsätze über das Priesterthum finden sich vornemlich beisammen in dem Fragment eines Briefes oder einer Rede p. 300 sqq. edit. Spanhem. und in seinem 49sten Briefe an den Oberpriester von Galatien, Ursacius p. 429. Jenes Fragment ist am Anfang und am Schluß verstümmelt, gerade an Stellen, wo Julian Ausfälle gegen das Christenthum thut. Wir haben also die Zerstückelung vermuthlich den Händen zu eifriger Christen zu verdanken.

untersagt auch Julian den Priestern die Lectüre unsittlicher oder beißend satyrischer Schriftsteller, z. B. des Archilochus, Hipponax und ähnlicher, und weißt sie allein an das Studium der Philosophie, derjenigen vorzüglich, welche die Götter als Urheber und Vorsteher ihrer Lehren anerkenne, also der pythagoräischen, platonischen, aristotelischen, auch der des Chrysippus und Zeno. Aber auch das philosophische Studium soll bei den Priestern immer fruchtbar werden zur Heiligung der Gesinnung und Belebung der Götterfurcht. Nicht alle Sätze der Philosophien, nur diejenigen braucht sich der Priester anzueignen, die einen frommen Sinn erzeugen und zur reineren Erkenntniß der Götter führen.

Der fürstliche Priester bot alles auf, um den thätigen Eifer seiner Untergebenen für ihr Amt anzufeuern, und die Würde des Priesterstandes auch durch äußerliche Anordnungen zu heben. Der Priester ist zuerst berufen, seinem Amte zu leben, und sein ganzes Daseyn soll durch den Dienst der Götter geheiligt seyn. „Oefters soll der Priester zu den Göttern beten, sowohl öffentlich, als in der Stille, etwa dreimal des Tages; wo nicht, wenigstens des Morgens und gegen Abend, denn es geziemt sich nicht, daß der Priester einen Tag oder eine Nacht ohne Opfer vorübergehen läßt.“ [1]). Streng ist Julian in den Vorschriften für den Priesterdienst; er will nicht nur, daß der Priester bei Tag und bei Nacht alle Weihungen und Reinigungen anwende, welche die heiligen Anordnungen vorschreiben, sondern daß er sich auch während der Tage seines Tempeldienstes ganz in den Tempelmauern halte. [2]) Dieser ganze Zwischenraum soll, das Priestergeschäft ausgenommen, göttlichen Contemplationen gewidmet seyn. Die denkende Betrachtung höherer Dinge soll den Priester im stillen Raum der Tempelmauern allein beschäftigen, so daß er nie in das Getümmel des Marktes hinaustritt und selbst nicht einmal eine obrigkeitliche Person außer dem Tempel sieht. Sind die Tage des Tempeldienstes vorüber, so mag er wieder zu den Geschäften des Lebens zurückkehren, seine Freunde besuchen, auch wohl Gastmahlen beiwohnen, nur nicht bei allen Menschen ohne Unterschied, sondern allein bei den Besten. [3])

Um das Ansehen des Priesterstandes und die Würde des heidnischen Gottesdienstes auch äußerlich zu heben, traf Julian besonders folgende Anordnungen: Wohl wissend, was der kirch-

---

1) Julian. Fragment. p. 302.

2) Diese Zeit war damals in Rom 30 Tage; anderwärts hatte man andere Bestimmungen.

3) Fragment. p. 302.

liche Gesang gethan hatte, um den christlichen Gottesdienst zu verschönern und zu empfehlen, wollte er diesen Vortheil auch dem heidnischen Tempelcultus verschaffen, und gab deßwegen nicht blos Befehle zur Errichtung einer Art von Sängerschule für den Tempelgesang in Alexandrien,[1] sondern ermunterte auch die Priester, daß sie die Hymnen der Götter lernen möchten,[2] besonders diejenigen, die bei heiligen Handlungen gesungen würden, in Erwägung, daß einige dieser heiligen Gesänge von gottbegeisterten Menschen, die meisten aber von den Göttern selbst herrührten. — Auf den Gedanken, daß dem Priester, als solchem, besonders so lange er in der Verwaltung heiliger Geschäfte begriffen ist, eine höhere Würde zukomme, stützt sich auch die klug berechnete Vorschrift, daß sich derselbe während des Dienstes einer höchst prachtvollen, im Leben aber einer gewöhnlichen und einfachen Kleidung bedienen möge.[3] Am wenigsten darf sich der Priester, wenn sein Ansehen in den Augen des Volkes feststehen soll, gegen die weltliche Obrigkeit etwas vergeben. Selbst den höchsten obrigkeitlichen Personen muß er mit gleicher oder überlegener Würde gegenüberstehen. Deßwegen erscheine er selten, nur in dringender Angelegenheit, oder um für die Armen Gutes zu bewirken, auf dem Forum vor dem Präfecten der Provinz; eben so selten in dessen Hause, lieber unterhandle er mit ihm durch Briefe. Wenn ein Statthalter in eine Stadt einzieht, so darf ihm kein Priester entgegen gehen, außer wenn er in den Tempel der Götter kommt, und dann nur innerhalb der Tempelmauern. Kommt der Präfect in den Tempel, so soll ihm kein Soldat vortreten, folgen kann ihm, wer will. Denn sobald einer die Schwelle eines Heiligthums betritt, so ist er ein Privatmann. Der Priester allein ist Herr im Innern, wie es die göttlichen Anordnungen verlangen.[4] Streng ahndete es Julian, wenn sich ein Mächtiger ungerechter Weise an der geheiligten Person eines Götterdieners vergriff.[5]

Zur äußerlichen Würde eines Priesters gehörte auch die ernste Haltung in geselligen Verhältnissen. Julian verbietet ihm, an öffentlichen Freuden, die religiösen ausgenommen, Theil zu nehmen. Er selbst, der Oberpriester, war ein Verächter der

---

1) Julian. epist. 56. p. 442.

2) Fragment. p. 301.

3) Fragment. p. 303.

4) Epistol. 49. p. 431. Fragment. p. 302.

5) Epist. 62. Der Kaiser verweist es einem weltlichen Beamten sehr scharf, daß er einen Priester, so lange dieser noch in seiner Amtswürde war, gestraft habe. Er thut ihn deßwegen als Pontifex maximus in einen Kirchenbann.

Schauspiele, Wettrennen und ähnlicher Volkslustbarkeiten, er verlangt auch vom Priester, daß er eben so wenig Theater besuche, als Schauspiele in seiner Wohnung aufführen lasse, auch mit keinem Schauspieler oder Wagenlenker freundschaftlichen Umgang unterhalte. Zu heiligen Kämpfen mag auch der Priester Zutritt haben, aber nur zu solchen, bei welchen den Frauen nicht blos das Mitkämpfen, sondern auch das Zuschauen verboten ist. Den Thiergefechten sollen nicht einmal die Kinder der Priester beiwohnen.[1]) Kein Priester darf in einer Schenke trinken, keiner eine entehrende Kunst oder Handwerk treiben.[2])

Vortrefflich ist der Grundsatz, den der priesterliche Kaiser für die Wahl seiner untergeordneten Amtsgenossen aufstellte.[3]) Zu Priestern sollen die besten Männer einer Stadt, das heißt diejenigen, welche die Götter und Menschen am meisten lieben, gewählt werden, ohne Rücksicht auf Ansehen, Vermögen und Rang. Die einzige Bedingung ist Götter- und Menschenliebe. Das Kennzeichen der Gottesliebe ist, daß er alle seine Hausgenossen zur Frömmigkeit anführt, der Menschenliebe, daß er den Armen nach Kräften wohlthut, überhaupt allen gerne mittheilt. Die letztere Eigenschaft schätzte Julian an den Priestern besonders auch deßwegen, weil er glaubte, dadurch geschehe den verhaßten Galiläern, welche durch Wohlthaten so viele Arme angezogen hatten, am meisten Abbruch.

Unter den Vorschriften Julians sind manche, die auf eine falsche Weise nur äußerliche priesterliche Würde hervorzubringen beabsichtigen, aber auch andere, die, zu jeder Zeit anwendbar und zweckmäßig, von dem wahrhaft evangelischen Geistlichen in christlichem Sinne geübt werden können.

II.

Gregor als Bibelausleger.

Die Exegeten der älteren griechischen Kirche können, wie bekannt, im Allgemeinen in zwei Klassen gesondert werden, die man nach den Städten, wo sie sich besonders ausbildeten und wo ihre vorzüglichsten Repräsentanten lebten, die alexandrinische und antiochenische Schule nennt. In der alexandrinischen Schule war

1) Fragment. p. 304.
2) Epist. 49. p. 430.
3) Fragment. p. 305.

die Neigung zur allegorischen Auslegung vorherrschend, in der antiocheniſchen wendete man vorzugsweiſe die Grundſätze der hiſtoriſch-grammatiſchen Interpretation und zum Theil auf eine ſehr geiſtvolle und lebendige Weiſe an. Aus der letzteren Schule ſind die vorzüglichſten Ausleger der griechiſchen Kirche, ein Theodor von Mopſveſte, Chryſoſtomus und Theodoret hervorgegangen, die ſich um die Exegeſe dauernde Verdienſte erworben haben; die alexandriniſche Schule, vorzüglich durch Origenes repräſentirt, konnte ihrer Richtung gemäß keine ſo haltbaren Reſultate liefern, aber ſie zählte gleichwohl Männer von ausgezeichnetem Geiſt und guten Kenntniſſen unter ihre Anhänger. Auch Gregorius[1] nebſt ſeinem Freunde Baſilius ſind unter denſelben zu nennen. Wenn uns auch alte Schriftſteller[2] nicht ausdrücklich berichteten, daß ſie ihre hermeneutiſchen Grundſätze nach Origenes gebildet hätten, und wenn wir nicht wüßten, daß die Blumenleſe aus den exegetiſchen Werken des Origenes, die den Namen Philokalie hat, ein Werk beider Freunde ſey,[3] ſo würde uns ſchon eine flüchtige Betrachtung einiger ihrer Auslegungen zeigen, daß ſie ſich an den in ſeinen Tugenden und Fehlern kräftigen, von ihnen ſo verehrten Alexandriner anſchließen. Bei Gregorius insbeſondere iſt dieß um ſo natürlicher, da er einen Theil ſeiner Jugendbildung in Alexandrien erhielt.

Gregor, mehr kirchlicher Dogmatiker als bibliſcher Exeget, pflegt nur gelegentlich Erklärungen von Bibelſtellen mitzutheilen, und hatte keine beſondere Veranlaſſung, ſich über ſeine hermeneutiſchen Grundſätze ausführlich zu erklären. Indeß dürfen wir doch die Stellen, wo er einige Bemerkungen darüber fallen läßt, nicht ganz überſehen. Daß Gregor der allegoriſchen Auslegungsweiſe huldigt, geht, wenn wir die damalige Ausdrucksart erwägen, ſchon daraus hervor, daß er es als etwas ſehr Lobenswerthes betrachtet, „ſich über den Buchſtaben zu erheben und dem Geiſte zu folgen,“[4] daß er dieß namentlich an der

---

1) Von Gregorius als Exegeten handelt auch Roſenmüller in der Historia interpretat. libror. sacror. P. III. p. 232—239. Allein er konnte nach der Natur ſeines Werkes über dieſen einzelnen Mann nicht ſo ausführlich ſeyn, als es dem obliegt, der ſich mit demſelben ausſchließlich beſchäftigt. Er beſchränkt ſich darauf, einige Auslegungen Gregors anzuführen, ohne die Stellen hervorzuheben, wo Gregor über ſeine hermeneutiſchen Grundſätze ſpricht. Meyer in ſeiner Geſchichte der Exegeſe übergeht Gregor gänzlich.

2) Socrat. IV. 26. Sozom. VI. 17.

3) S. oben p. 40.

4) Orat. XXXVII. 2. p. 646.

Exegese seines Freundes Basilius rühmt,[1]) und daß er den Arianern gegenüber die orthodoxen Theologen auch deßwegen preist, weil sie nicht blos „so nachlässig und gelegentlich in die Schrift hineinblickten, sondern durch den Buchstaben hindurchdringend und in das Innere hineinschauend, die verborgene Schönheit zu sehen gewürdigt und von dem Lichte der Erkenntniß umstrahlt würden.“[2]) Besonders aber das alte Testament, in dem er nach dem Vorgange des Apostel Paulus[3]) ein Schattenbild des Zukünftigen und Geistigen erblickt, glaubt er ohne Hülfe der Allegorie gar nicht richtig erklären zu können,[4]) obwohl er die Anwendung derselben im Einzelnen für äußerst schwierig hält, und für die Handhabung derselben ein sehr wohl vorbereitetes Gemüth verlangt. Gregor wollte sich nämlich keineswegs einem ganz willkührlichen und phantastischen Allegorisiren in die Arme werfen, sondern wünscht einen gewissen Mittelweg einzuschlagen zwischen einem vollkommen äußerlichen Festhängen am Buchstaben und einem falschen Allegorisiren. Er spricht sich darüber so aus:[5]) „Wir wollen in der Mitte wandeln zwischen denen, die ganz fleischlichen Sinnes sind und denen, welche die allegorische und anagogische Auslegung zu weit treiben,[6]) damit wir weder ganz träge, und ohne geistige Bewegung bleiben, noch auch fürwitziger sehen, als billig, und dadurch von dem vorliegenden Gegenstande ganz abkommen und verirren; denn das eine ist jüdisch und niedrig, das andere träumerisch (traumdeuterisch), beides aber gleich verwerflich.“ Ein Grundsatz, der richtig verstanden glücklichere exegetische Resultate hätte hervorbringen können, wenn ihm nur Gregor mit größerer Consequenz und Unabhängigkeit von der exegetischen und dogmatischen Tradition durchgeführt hätte.

Die allegorische Auslegung wurde bekanntlich nicht allein von den Juden und älteren Christen geübt, sondern ganz unabhängig davon wendeten dieselbe auch die Griechen bei der Erklärung des Homer und anderer Dichtwerke, vornehmlich bei der

---

1) Orat. XLIII. 67. p. 822.

2) Orat. XXXI. 21. p. 596.

3) Col. II. 17.

4) Beispiele allegorischer und typischer Deutung alttestamentlicher Geschichten und Personen, obwohl nicht besonders gelungene, findet man bei Gregor Orat. II. 107 — 109. p. 61 seqq. und Orat. XLIII. 70 — 75. p. 825 seqq. Siehe oben die Erklärung der Erzählung vom Sündenfall p. 294.

5) Orat. XLV. 12. p. 854.

6) . . . τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων.

Erläuterung ihres mythischen Inhaltes, an.[1]) Niemand aber trieb dieß, wie bekannt, auf einen höheren Grad, als die platonisirenden Alexandriner, mögen sie nun dabei den tieferen Sinn, der den Mythen wirklich zu Grunde lag, entwickelt, oder auch nur den Versuch gemacht haben, ihnen einen philosophischen Sinn unterzulegen, an den ihre Urheber nie dachten. Gregor sieht für seine Person diese Allegorien als Versuche an, die kindischen, unhaltbaren und zum Theil unsittlichen heidnischen Mythen anständiger und vernünftiger zu machen, und glaubt eben darum einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und der christlichen Allegorie nachweisen zu können: „Es giebt auch bei uns verborgene Worte, [2]) sagt er, [3]) ich will es nicht leugnen, aber welches ist die Art und Kraft ihres Doppelsinnes? [4]) Da ist das vor Augen Liegende nichts Unschickliches, und das Verborgene doch etwas Wundervolles, etwas für die, welche in die Tiefe eingeführt werden, herrlich Erleuchtendes, und wie ein schöner unantastbarer Körper nicht von einem schlechten Gewand umhüllt; denn bei göttlichen Dingen darf, wie ich glaube, auch die äußere Erscheinung und bildliche Darstellung nicht unangemessen und des Darzustellenden unwürdig seyn, sondern das Göttliche muß in jeder Beziehung vollkommen schön, oder wenigstens nicht häßlich seyn, damit es die Einsichtsvolleren erfreue, der Menge aber keinen Anstoß gebe. Bei euch hingegen, spricht er zu den Heiden, verdient der tiefere Sinn, den ihr aufzeigt, keinen Glauben, das offen Vorliegende aber ist verderblich."

Beispiele der Auslegungsweise Gregors sind bei der Darstellung seines dogmatischen Systems schon vielfach vorgekommen; namentlich ist die einzige unter seinen Reden, die vorzugsweise exegetischen Inhaltes ist, oben [5]) schon vollständig excerpirt. Wir können uns also hier damit begnügen, noch weniges besonders Charakteristische als Nachlese zu geben. In Beziehung auf die Stelle Ephes. V. 32. „Das Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde" bemerkt Gregor: [6]) „Es ist schön an dem Weibe, Christum zu verehren in dem Mann,

---

1) Siehe hierüber Olshausens gelehrte und scharfsinnige Abhandlung über tieferen Schriftsinn p. 38 und das von Lobeck dort Mitgetheilte p. 42 seqq.

2) . . . κατ' ἐκίκρυψιν λόγοι.

3) Orat. IV. 118. p. 143.

4) S. oben p. 300—302.

5) . . . τῆς διπλόης.

6) Orat. XXXVII. 7. 8. p. 650.

und schön an dem Mann, die Kirche nicht gering zu schätzen in dem Weibe. Aber wir wollen dem Wort noch genauer nachforschen; vielleicht werden wir noch mehr Nahrung finden, denn es heißt:[1]) wenn man Milch stößt, so macht man Butter daraus. Der Ausspruch scheint mir nämlich die zweite Heirath zu widerrathen; denn wenn zwei Christi wären, so wären auch zwei Männer und zwei Frauen (gestattet); da aber nur ein Christus ist, als Haupt der Gemeinde, so finde auch nur eine Vereinigung statt und die zweite werde gemieden; wenn aber die zweite, wie vielmehr die dritte; so ist also die erste geboten, die zweite wird nachgesehen, die dritte ist untersagt." — Ueber die Stelle Matth. XIX. 12. „Es sind etliche verschnitten, die aus Mutterleibe verschnitten sind" sagt Gregor:[2]) „Hier scheint mir die Schrift von dem Körperlichen sich entfernend durch dasselbe etwas Höheres anzudeuten. Denn bei den körperlich Verschnittenen stehen zu bleiben, scheint mir kleinlich und matt und des Ausspruches unwürdig; wir müssen also etwas des Geistes Würdiges ausdenken. Einige nämlich sind von Natur zum Guten geneigt — andere reinigt das Wort, indem es gleichsam ihre Leidenschaften ausschneidet — und wieder andere verschneiden sich selbst, indem sie ohne Lehrer empfangen zu haben, sich selbst auf eine lobenswürdige Weise Lehrer geworden sind." Die Gaben, welche Jesu von den Magiern dargebracht wurden, deutet Gregorius, wie viele andere Kirchenlehrer, mystisch, indem er Weihrauch auf seine göttliche, Gold auf seine königliche Würde, und Myrrhen auf seinen zukünftigen Tod zum Heil der Menschheit bezieht.[3])

Neben mancher allegorischen Willkührlichkeit, die sich Gregor erlaubt, sehen wir ihn doch auch die grammatische Interpretation (wie wir dieß auch bei Origenes finden), keineswegs geringschätzen. So macht er z. B. über Actor. II. 6. eine Bemerkung, die sich ganz auf die grammatische Verbindung und auf die Interpunction bezieht.[4]) Er spricht nämlich darüber, ob die Worte λαλούντων αὐτῶν mit dem unmittelbar Vorhergehenden oder mit dem Folgenden zu verbinden seyen, ob man übersetzen müsse, „jeder hörte sie in seinem Dialecte sprechen" oder: „jeder hörte sie in seinem Dialecte; da sie aber so sprachen" u. s. w. ob also das Wunder bei den Sprechenden Statt gefunden habe,

1) Proverb. XXX. 33.

2) Orat. XXXVII. 20. p. 658.

3) Orat. XIX. 12. p. 371. Orat. XXXVIII. 17. p. 674.

4) Orat. XLI. 15. p. 743.

oder bei den Hörenden? Gregor entscheidet sich natürlich für die erste Erklärung.

Daß der gelehrteste Schriftausleger unter den Abendländern, Hieronymus, ein Schüler Gregors gewesen, ist oben schon berührt worden, wo zugleich noch mehreres andere hierauf sich Beziehende mitgetheilt ist.[1] Hier war aber allerdings der Schüler über den Meister.

III.

Gregors Urtheil über die heidnischen Religionen.

Wenn der Apostel Paulus den Einwohnern von Athen den unbekannten Gott verkündigt, den sie bisher, ohne es selbst recht zu wissen, mit ihrer Verehrung gemeint, und sie dabei auf das herrliche Zeugniß eines ihrer Sänger aufmerksam macht, „daß der Mensch göttlichen Geschlechtes sey“[2] — wenn derselbe Apostel, an die Einwohner von Rom schreibend, zugesteht, daß die Heiden, obgleich sie nicht wie die Juden ein positives göttliches Gesetz empfangen, doch vermöge ihrer natürlichen sittlichen Anlagen das Gesetz ausüben könnten, weil das Wesentliche desselben in ihr Herz geschrieben sey;[3] so spricht der Apostel in beiden Stellen die Ueberzeugung aus, daß die heidnische Welt weder von der Erkenntniß des göttlichen Wesens, noch von einem höheren sittlichen Leben ganz verlassen gewesen sey, daß sich also Gott mit seinen höchsten Gaben keinem Volke unbezeugt gelassen haben. Derselbe Apostel sieht aber auch die Verehrung des Göttlichen unter der Gestalt des Menschlichen, ja des Thierischen als eine selbst verschuldete Verfinsterung der heidnischen Welt an[4] und bezeichnet den Zeitraum vor der Erscheinung des Christenthums im Ganzen als die Zeit der Unwissenheit.[5]

Die späteren christlichen Lehrer, je nachdem sie auf dem Standpunct eines feindlicheren Gegensatzes oder einer milderen Duldung gegen das Heidenthum, einer beschränkteren oder allgemeineren philosophischen Bildung standen, hoben die eine oder die andere Seite dieses Urtheils schärfer hervor, oder führten auch

---

1) Siehe oben p. 135—137.
2) Actor. XVII. 22—28.
3) Rom. II. 12—16.
4) Rom. I. 21—23.
5) Actor. XVII. 30.

beide zusammen weiter aus. Doch war aus einer verzeihlichen, ja nothwendigen Opposition, die gänzlich verwerfende Ansicht der heidnischen Religionen in den früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche die vorherrschende. Freilich wurden dabei die heidnischen Mythen ganz äußerlich nach der historischen Fabel oder nach dem gemeinen Volksglauben aufgefaßt, und der Ernst und die Tiefe mancher alten Religionssysteme ganz übersehen, so daß es nicht schwer war, diese Lehren als ein dämonisches und verdammliches Wesen, als ein Gewebe von Unsittlichkeiten, Abgeschmacktheiten und Widersprüchen darzustellen. [1]) Allein wir müssen bedenken: die alten Religionen hatten ihre ursprüngliche Bedeutung, ihre vaterländische Würde und ihre sittliche Wirkung bei der großen Menge fast gänzlich verloren, und als nun das Christenthum mit heiliger Jugendkraft welterobernd gegen das große morsche Gebäude des Polytheismus auftrat, war eben keine Zeit, gerecht und ruhig abzuwägen, was auch an diesen Religionen noch Reines und Gutes sey, und den höheren Einsichten nachzuforschen, die sich trotz der Entstellung darin erhalten hatten. Sollte das Christenthum siegen, so mußten die alten Religionen fallen; da galt es nicht zu unterhandeln. Es mußte zum Bruch, zum Kampf auf Leben und Tod kommen, damit sich nicht das Christenthum Heidnisches aneigne, oder vom Heidenthum gar verschlungen würde. Und leider drang späterhin doch zu viel Heidnisches in die christliche Kirche ein!

Wir können uns wohl eher über die Milde wundern, womit manche christliche Lehrer der ersten Jahrhunderte heidnische Religion und Philosophie wenigstens beziehungsweise anerkennen, als über die Härte, womit die meisten sie verwerfen. Jene freisinnigere Duldung finden wir besonders bei philosophisch gebildeteren Männern, welche auch zuerst von der heidnischen Philosophie zur Darstellung und Empfehlung christlicher Lehren Gebrauch machten. Bekanntlich sprach schon Justin der Märtyrer die schöne Idee aus, daß derselbe göttliche Logos, dieselbe ewiggöttliche Vernunftkraft, die sich rein und vollkommen in ihrer ganzen Fülle in Christo geoffenbart, die in ihm menschliches Wesen angenommen hat, auch auf weise und edle Männer unter den Heiden gewirkt habe. Das ganze Menschengeschlecht hat, nach seiner Ueberzeugung, Theil am göttlichen Logos. Er war die begeisternde Kraft der hebräischen Propheten, er erleuchtete die Heiden, welche reiner

1) Wir dürfen uns darüber um so weniger wundern, da sich die christlichen Lehrer als Totalansicht der heidnischen Götterlehre gewöhnlich das System des Euhemerus zu eigen gemacht hatten.

über Gott und seine Verehrung dachten, er ward in Jesu Mensch und offenbarte sich in seiner ganzen Herrlichkeit. Die großen Heiden, denen sich diese göttliche Kraft nach Justins Ansicht vorzüglich mittheilte, waren vor allen Heraklit und Sokrates. Er scheut sich nicht, diese Männer, die man sonst auch wohl als Atheisten zu bezeichnen pflegte, Christen zu nennen.[1])

Dem alexandrinischen Clemens schwebte der Gedanke einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts vor. Er deutet ihn mehrmals in seinem Pädagogen an. Das große Erziehungsmittel, welches Gott bei den Juden anwendete, war das durch Moses gegebene Gesetz, bei den Heiden die Philosophie. „Die hellenische Welt — dieß sind seine Hauptgedanken[2]) — erzog die Philosophie, wie die Juden das Gesetz auf Christus.[3]) Gott ist der Urheber aller Güter, einiger aber vorzugsweise, wie des alten und neuen Testaments, anderer mittelbar, wie der Philosophie. Sie wurde den Hellenen gegeben, ehe sie berufen waren, um das vorzubereiten, was durch Christum vollendet ward. Es giebt eigentlich nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihn ergießen sich, wie in einen ewig fließenden Strom, viele Quellen von verschiedenen Seiten. Alles ist ein Vorbereitungs- und Erziehungsmittel des göttlichen Logos, was zu jeder Zeit einem jeden Geschlecht Nützliches ertheilt wird."[4]) So sahen einzelne Lehrer der alten Kirche von einem höheren Standpunct aus, auch in den reineren Lehren großer Heiden göttliche Offenbarung, sie sahen darin eine schöne Morgenröthe, welche dem Aufgang der ewigen Lebenssonne in Christo heilverkündend vorangehen sollte.

Wenden wir uns nun in eine etwas spätere Zeit, da Gregorius lebte und wirkte, in die Zeit, da durch Julians religiösen Revolutionsversuch der Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum aufs neue angefacht und auf eine scharfe Spitze ge-

---

1) Justini Martyr. Apolog. I. 46. p. 73. edit. Venet. Apolog. II. 10. p. 99. u. a. Stellen.

2) Stromat. I. t. I. p. 331. ed. Potter.

3) Und that dieß nicht auch besonders die platonische Philosophie? welche nach dem Ausdruck eines geistvollen Denkers „in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums ist" — dieselbe Philosophie, welche später zuerst mit dem Christenthum sich verbindend, die ersten Anfänge einer christlich theologischen Wissenschaft bildete.

4) Auch der treffliche Origenes weist auf die Idee einer universellen, jedoch stufenweisen Offenbarung Gottes in folgender Stelle hin: *Ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ κατὰ γενεὰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνοντι καὶ φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζοντι ἐπανορθοῖ τοὺς ἀκούσαντας τῶν λεγομένων.* Advers. Cels. VI. 3. p. 503. Vergl. lib. IV. p. 631.

trieben war, so werden wir es sehr erklärlich finden, daß Gregorius, einer der gewichtvollsten Vertreter der christlichen Sache, sich oft mit Heftigkeit gegen das Heidenthum erklärt.[1]) Auch er beurtheilt, obgleich mit griechischer Literatur bekannt, doch die heidnischen Religionen ganz nach der äußerlichen Seite ihrer Mythen, ihm ist aller heidnische Glaube leer und nichtig, und eine finstere Dämonenerfindung, er findet darin kindische Widersprüche und Entweihung des Göttlichen durch unsittliche Dichtungen, besonders aber macht er darauf aufmerksam, daß eine solche Religion keine sittliche Wirkungskraft haben könne, welche ihre Götter selbst großentheils als Vorbilder der gröbsten Unsittlichkeiten und wildesten Leidenschaften darstelle, und welche sogar so weit herabsinke, das göttliche Wesen in Thiergestalt anzubeten.[2])

Indeß finden wir doch, daß er diese ganz feindliche Ansicht des Heidenthums, die wir nicht weiter auszuführen brauchen, nicht immer festhält, sondern auch unbefangenere und mildere Urtheile über die alten Religionen fällt. In einer merkwürdigen Stelle seiner zweiten theologischen Rede[3]) stellt Gregorius den Ursprung der heidnischen Religionen auf folgende Art dar. Er geht davon aus, daß dem Menschen eine Sehnsucht nach dem göttlichen Wesen eingepflanzt sei, welche aber auf Erden nur durch eine annähernde, nie durch eine ganz vollkommene Kenntniß Gottes befriedigt werde. Die Seele nun, welche wie jede vernünftige Natur, nach ihrer ersten Ursache verlangt, dieselbe aber nicht ganz erfassen kann, mühet sich ab in Sehnsucht und leidenschaftlicher Ungeduld; — und da sie diesen unglücklichen Zustand nicht ertragen kann, so versucht sie einen andern Flug (*δεύτερον ποιεῖται πλοῦν*), wendet sich mit ihrem Blick entweder zu den sichtbaren Dingen und macht etwas Sichtbares zu Gott, freilich im Irrthum begriffen (denn was von allem Sichtbaren ist höher und göttlicher, als die Seele, die es sieht, so daß jenes von dieser angebetet zu werden verdiente?), oder sie erkennt durch die Schönheit und Wohlordnung der sichtbaren Dinge die Gottheit, und bedient sich des Gesichtes so, daß es sie zu dem Unsichtbaren hinführt, nicht so, daß sie über der Herrlichkeit des Sichtbaren die Gottheit verliert. Denn das ist der Grund der Naturanbetung und der Schönheitsvergötterung.

Ferner entdecken wir auch bei Gregorius einen Anklang jener freieren Idee der älteren Väter, daß der Logos, auch ehe

---

1) Orat. XXXIX. 3. p. 678. Orat. V. 32. p. 168. 169. u. a. St.
2) Orat. XXVIII. 15. p. 507. Orat. IV. 120. p. 145.
3) Orat. XXVIII. 11 u. 12. p. 503 u. 504.

er in Christo Mensch geworden, manche edle Männer erleuchtet und gestärkt habe. „Mystisch und geheimnißvoll ist zwar der Satz, sagt er,[1]) mir aber und allen, die Gott lieben, sehr einleuchtend, daß keiner von denen, die vor der Erscheinung Christi das Ziel der Vollkommenheit erreichten, dieses ohne den Glauben an Christum vermocht habe. Denn das Wort der Wahrheit wurde wohl später zu seiner Zeit ausgesprochen, es war aber auch früher schon denen, die reines Herzens sind, bekannt." Demgemäß nahm Gregorius eine allmählige Offenbarung Gottes und eine stufenweise sich entwickelnde Erkenntniß göttlicher Dinge unter dem Menschengeschlechte an.[2]) Einen Schimmer des Lichtes, welches im Christenthum hell für alles Volk aufstrahlte, hatten auch schon einzelne Heiden. Die Weiseren unter ihnen erkannten das Unvernünftige der gemeinen Götterlehre und schauten die Gottheit schon in ihrer Einheit.[3]) Ja die einsichtsvolleren Theologen unter ihnen hatten sogar schon eine Ahnung, eine bildliche Anschauung vom heil. Geiste, obgleich sie dafür einen anderen Namen gebrauchten, indem sie ihn Weltseele, oder den äußerlichen (in die Natur ausgegossenen) Geist, oder anders wie nannten.[4])

Auch Gregorius hat die Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wobei er das alte und neue Testament als die wichtigsten Entwickelungsstufen, als die großen religiösen Revolutionen, oder, wie er es bildlich nennt, Erderschütterungen ansieht, Hebr. 12, 26 u. f., deren eine von der Verehrung der Idole zum Gesetz, die andere vom Gesetz zum Evangelium führte. Eine dritte große Umwälzung wird uns in einen ewigen und unwandelbaren Zustand der Dinge versetzen. „So läßt Gott, wie ein guter Erzieher oder Arzt, die Menschen allmählig bildend und heilend, von den väterlichen Sitten immer einiges

---

1) Orat. XV. 1. p. 287. Die angeführte Stelle bezieht sich zwar zunächst auf die Maccabäer, sie ist aber so allgemein gehalten, daß wir sie füglich auf alle fromme und edle Männer, die vor Christo lebten, ausdehnen dürfen.

2) . . . *φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας.* Orat. XXXI. 27. p. 573.

3) Greg. Orat. XXXI. 15. 16. p. 565 u. 566. Vergl. darüber auch eine schöne Stelle Cyrills von Alexandrien contra Julian. lib. I. p. 32. Es ist zu verwundern, daß Gregorius nicht darauf aufmerksam macht, daß man auch von der Trinitätslehre in den heidnischen Religionen und Philosophieen Präformationen finde. In Beziehung auf die Platoniker thut dieß ebenfalls Cyrill contra Julian. lib. I. p. 34.

4) *Νοῦν τοῦ πάντος καὶ τὸν θύραθεν νοῦν.* Orat. XXXI. 5. p. 559.

stehen, anderes hebt er auf, indem er immer auch etwas den Menschen zu ihrer Lust hinzufügt, wie die Aerzte den Kranken die Heilmittel mit etwas Angenehmerem vermischen lassen. Denn es ist gar nicht leicht, daß ein Volk einen Glauben, der durch hohes Alter geheiligt ist, aufgiebt. So hob also das erste Gesetz (das alte Testament) die Idole auf, die Opfer aber ließ es noch stehen; das zweite (das neue Testament) nahm die Opfer hinweg, ließ aber die Beschneidung noch zu. Nachdem nun aber die Menschen einmal sich etwas hatten entziehen lassen, gaben sie auch das hin, was ihnen noch gestattet war, jene nämlich die Opfer, diese die Beschneidung, und wurden auf diese Weise aus Heiden Juden, aus Juden Christen, indem sie durch stufenweise Umwandlung gleichsam verstohlener Weise zum Evangelium kamen." [1])

So wie Gregor mehrfach bemüht ist, den wesentlichen Unterschied des Christenthums von den heidnischen Religionslehren in theoretischer Beziehung nachzuweisen, so macht er auch in praktischer Beziehung einen scharfen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum. Seine Ueberzeugung ist, daß die heidnischen Religionen, weit entfernt von einem sittlichen Geiste durchdrungen zu seyn, vielmehr durch die Vorbilder ihrer menschlich schwachen und leidenschaftlichen Götter die Unsittlichkeit förderten, während das Christenthum, einen heiligen Gott verehrend und von dem reinsten sittlichen Geiste beseelt, denselben auch bei seinen wahren Bekennern erzeuge; und zwar von Grund aus, indem es nicht blos die äußerliche schlechte Handlung für verwerflich erkläre, sondern auch das Princip derselben (τὰς ἀρχάς), die Gesinnung. [2]) Einen vorzüglichen Werth legt er auch darauf, daß das Christenthum nicht allein das Schlechte untersage, sondern auch ein stetes Fortschreiten im Guten, eine fortdauernde innere Erneuerung, Umwandlung und Heiligung zur Pflicht mache. [3])

---

1) Orat. XXXI. 25. p. 571 u. 572. Vergl. Orat. XLV. 12. p. 854.

2) Orat. IV. 120—124. p. 144 seqq.

3) . . . τοῦ τὸ φθάσαι πρὸς τὰ μέτρα τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς καὶ παιδεύσεως, οἷς καὶ τὸ μὴ προβαίνειν τῷ καλῷ, μηδὲ νέους ἀντὶ παλαιῶν ἀεὶ γίνεσθαι, ἀλλ' ἐν ταὐτῷ μένειν κακία δοκεῖ; — Womit zu vergleichen Orat. XXXIX. 10. p. 683. πρὸς τὸ φεύγειν τὴν κακίαν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐργάζονται, ὅλον τὸν Χριστὸν, ἢ ὅτι μάλιστα, ἑαυτοῖς ἐνοικίσαντες. Orat. XL. 25. p. 710. ἴσον γάρ ἐστι κακὸν, ἐκκοπή τε πρὸς τὸ χεῖρον, καὶ μέλλησις πρὸς τὸ βέλτιον.

IV.

Ueber das Geburtsjahr und den Geburtsort Gregors.

Sonderbarer Weise ist sowohl der Ort als die Zeit der Geburt eines so hoch gefeierten Mannes, wie Gregorius war, der doch von seinem Leben selbst ziemlich ausführliche Nachrichten giebt, nicht genau bekannt. Von seinem Geburtstag (obwohl derselbe kirchlich bestimmt ist) kann historisch gar nicht die Rede seyn, da selbst über sein Geburtsjahr sehr verschiedene Meinungen herrschen. Wir haben freilich eine ältere Nachricht über die Geburtszeit des Gregorius, aber sie ist immer noch zu jung, um als entscheidende Bestimmung zu gelten, zumal wir nicht wissen, aus welcher Quelle sie geflossen ist. Ich meine eine Notiz aus dem 10ten oder 11ten Jahrhundert in dem Lexicon des Suidas, welche aussagt, daß Gregorius ungefähr 90 Jahre oder etwas darüber alt geworden und in dem 13ten Jahr der Regierung Theodosius des Großen gestorben sey.[1]) Nun trat Theodosius den 19ten Januar 379 die Herrschaft über die Morgenländer an; Gregor starb dieser Nachricht gemäß 392, und wenn er damals neunzigjährig oder etwas älter gewesen wäre, so müßte er ungefähr um das Jahr 300 oder 301 geboren seyn.

Diese Angabe steht aber in sehr bestimmtem Widerspruch mit einigen Nachrichten, die in den Schriften des Gregorius selbst gegeben sind. Gregorius sagt, daß er noch in seiner ersten Jugend, noch unbärtig nach Athen gekommen sey (dieß konnte also nicht wohl später, als in seinem 20sten Jahre seyn) — er berichtet zugleich, daß er mit Julian in Athen zusammen studirt habe. Julian war aber im Jahre 355 in Athen; mithin müßte Gregorius ungefähr bis in sein 55stes oder 56stes Jahr in Athen geblieben seyn, und sein Aufenthalt daselbst müßte im Ganzen wenigstens 35 Jahre gedauert haben. Diese nothwendige Folgerung widerlegt sich aber aus einer anderen Aeußerung des Gregorius in dem Gedicht über sein Leben. V. 238. p. 4.

Καὶ γὰρ πολὺς τέτριπτο τοῖς λόγοις χρόνος.
Ἤδη τριακοστόν μοι σχεδὸν τοῦτ᾽ ἦν ἔτος.

Hier sagt doch der Dichter bestimmt genug von sich selbst, daß er, als er den Entschluß gefaßt, Athen zu verlassen, beinahe

---

1) Suidas. Tom. I. p. 497 s. v. *Γρηγόριος.* — *ἐλάσας δὲ περὶ τὰ ἐννενήκοντα ἔτη καὶ ἐπέκεινα, Θεοδοσίου τρίτον καὶ δέκατον ἔτος ἄγοντος καταλύει τὸν βίον.*

30 Jahre alt gewesen sey. Denn die Redensart ἐστί μοι ἔτος τριακοστόν — was soll sie anders bedeuten als „ich bin 30 Jahre alt"? Und allerdings konnte er dabei bemerken, er habe viele Zeit mit rhetorischen und philosophischen Studien zugebracht, denn diese Studien waren ihm nur Vorbereitung; Zweck und Bestimmung seines Lebens war von frühester Jugend an Theologie. Da wir also aus Gregor's Munde wissen, daß er vor dem 30sten Jahre Athen verließ, so hebt sich die Nachricht bei Suidas von selbst auf, welche seinen Abzug von Athen in das 55ste oder 56ste Jahr seines Lebens setzt. [1])

Es ist zu verwundern, wie es ein so scharfsinniger Kritiker, als Pagi war, über sich nehmen konnte, die Angabe des Suidas zu rechtfertigen (Critica in Annales Baronii. 354. XI. XII. XIII. t. I. p. 481.), und wie Le Clerc (Bibliotheque universelle de l'année 1690. p. 2.) dem Vorgang Pagi's so blind folgen konnte, daß er in seiner kurzen Biographie Gregor's nur sagte: „Gregoire nâquit, selon la Chronologie la plus exacte l'an 300." Pagi erklärt, um die chronologische Bestimmung bei Suidas zu begründen, die angeführten Worte: ἤδη τριακοστόν μοι σχεδὸν τοῦτ' ἦν ἔτος, nicht von der Lebenszeit des Gregorius, sondern von der Studienzeit (Quare erat is annus Gregorio N. ferme tricesimus in eo studio, non vero tricesimus a nativitate ejus.) und übersetzt also: „ich hatte mich auch schon beinahe 30 Jahre der Studien wegen in Athen aufgehalten." Höchst unwahrscheinlich; denn einmal muß man für diese Erklärung schon von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen, und sodann ist es fast unglaublich, daß ein Mann, der von der Wiege an zum geistlichen Stande bestimmt war, und bei reiferer Entwickelung mit dem höchsten Ernste sich selbst dafür bestimmte, 30 Jahre lang, bis in sein 56stes Jahr, in rhetorischen Schulen sich sollte herumgetrieben haben. Aber auch jene unwahrscheinliche Erklärung der Worte zugegeben, so kommt doch nicht einmal Pagi's Erklärung ordentlich heraus. Ist nämlich die Angabe des Gregorius (Carmen de vita sua. p. 2. V. 112. ἄχνους παρεία κ. τ. λ.) nicht ganz ungenau, so kam er noch in früheren Jünglingsjahren, höchst wahrscheinlich vor den Zwanzigen, nach Athen. Blieb er nun bis zum 56sten Jahr, so nähme dies wieder einen größeren Zeitraum ein als 30 Jahre.

---

1) Gregorius ging im J. 379 nach Constantinopel. War er im J. 300 geboren, so zählte er damals beinahe 80 Jahre. Wie sollte er sich in diesem Alter mit seinem entkräfteten Körper noch auf einen solchen Kampfplatz begeben haben? Etoitce là un emploi propre à un vieillard de 80 ans? fragt Tillemont sehr treffend.

Indem wir nun von dieser Zeitrechnung des Suidas, Pagi und Le Clerc gänzlich absehen, begründen wir eine andere auf dem natürlichsten und zuverlässigsten Wege so, daß wir von den gewissen oder doch höchst wahrscheinlichen Zeitbestimmungen, die in den Schriften des Gregorius selbst liegen, ausgehen, und von diesen auf das Unbestimmte und Unbekannte schließen. Dieselbe Methode haben in diesem Fall auch frühere Schriftsteller, nur mit einer gewissen Aengstlichkeit in Beziehung auf einen Punkt befolgt.

Es ist nöthig, mit einigen Zeitbestimmungen aus dem Leben des Vaters Gregorius zu beginnen, und zwar mit dem Todesjahre desselben. Er starb nach allen Umständen im Frühling 374. Sein Sohn sagt uns in der Lobrede auf ihn, daß er damals gegen 100 Jahre alt gewesen, von welchen er 45 Jahre im Priesterstande zugebracht habe. Mithin war er seit dem Jahre 329 (oder 328) in den geistlichen Stand getreten, und vier Jahre vorher (das wissen wir auch aus dem Zeugniß des Sohnes ganz genau) war er in Gegenwart des Leontius, der damals zum Concil nach Nicäa reiste, getauft worden. Der alte Gregorius war also 275 oder 276 geboren, 325 getauft, 329 in den Priesterstand getreten, 374 gestorben.

Nun läßt Gregorius seinen Vater in einer für uns merkwürdigen Stelle des Carmen de vitâ sua. V. 512. sagen:

Οὔπω τοσοῦτον ἐκμεμέτρηκας βίον,
Ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Der Vater will nämlich den Sohn überreden, die Geschäfte des bischöflichen Amtes mit ihm zu theilen und stellt ihm deswegen das eigene Alter im Vergleich mit des Sohnes Jugend in den Worten vor: „Du hast noch nicht so lange gelebt, als ich schon Opfer darbringe" oder wörtlich: „Du hast noch kein so langes Leben durchmessen, als mir schon Zeit im Opfern verflossen ist." Beziehen wir nun die *θυσίαι*, wie es gewiß jeder Unbefangene auf den ersten Anblick thun wird, auf die Opfer, welche der alte Gregorius als Priester oder Bischof darbrachte, so haben wir in der Stelle eine sehr bestimmte Zeitangabe; der Sohn des Gregorius wäre nämlich alsdann zu der Zeit geboren worden, da sich sein Vater schon im geistlichen Stande befand, nämlich nach dem Jahre 329, also frühestens im Jahre 330, mithin wenigstens 30 Jahre später, als nach der Angabe bei Suidas. Diese Rechnung paßt auf das, was wir sonst aus dem Jugendleben des Gregorius wissen, ganz vollkommen. Er ging, wie wir gesehen haben, noch in früherer Jugend nach Athen, etwa in sei-

nem 18ten bis 20sten Jahre, also, vom J. 330 an gerechnet, um das J. 348—50. Er blieb daselbst bis gegen sein 30stes Jahr, also bis gegen das Jahr 358—360. Während seines Aufenthaltes in Athen lernte er daselbst den Julian persönlich kennen, und dieser befand sich gerade im J. 355 in Athen. Bald nach seiner Zuhausekunft, wahrscheinlich 361 (in demselben Jahr, da Julian den Kaiserthron bestieg), wurde Gregorius zum Presbyter geweiht, also nachdem er kaum das gesetzliche 30ste Jahr zurückgelegt hatte; daher seine Aeußerung, daß er sehr frühe, ja (nach seiner bescheidenen Ueberzeugung und nach Maßgabe der Umstände) zu frühe das Presbyteriat angetreten habe.

Man würde wohl ohne Zweifel allgemein diese wohlbegründete Zeitrechnung unbefangen angenommen haben, wenn nicht dabei zugleich behauptet werden müßte, daß der alte Gregorius mehrere Kinder gezeugt habe, während er schon Priester und Bischof war. Diesen Satz fanden besonders katholische Historiker so unerträglich, daß sie sich lieber entschlossen, der angeführten Stelle auf jede Weise Gewalt anzuthun, als den einfach klaren Sinn derselben anzunehmen. [1]) Jedoch, was ist es wohl Schlim-

---

1) Merkwürdigkeitshalber mögen mehrere solche unglückliche Versuche sehr gelehrter Männer angeführt werden. Der Jesuit Papebroch (Acta Sanct. Majus. t. II. p. 370. die nona Maji.) versucht es, gegen die einstimmige Autorität aller Handschriften mit einer Conjectur; er schlägt statt ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος die Lesart vor:

Ὅσος διῆλθ' ἐτησιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Ἐτησίαι heißen bekanntlich die jährlichen Passatwinde. Wörtlich hieße also die Stelle: Du hast noch nicht so lange gelebt, als für mich die Zeit von jährlichen Passatwinden verstrichen ist. Natürlich müßte man den Ausdruck metaphorisch nehmen, und dem Sinne nach so wiedergeben: Du missest noch kein so langes Leben, als mir schon Lebensjahre verflossen sind; oder noch einfacher: Du bist noch nicht so alt, wie ich. Aber welche Plattheit läßt hier der gelehrte Mann den alten Gregorius sagen! War es wohl nöthig zu bemerken, daß er, der Vater, älter sey, als sein Sohn — und konnte er diese Bemerkung auf eine sonderbarere Art machen, als wenn er sagte: er habe schon mehrere Passatwinde erlebt, als sein Sohn Jahre? Papebroch erkannte selbst später das Ungeschickte seiner Conjectur und wagte einen zweiten, jedoch nicht glücklicheren Flug, indem er vorschlägt, zu lesen:

Ὅσος διῆλθε δὶς ἐὼν ἐμοὶ χρόνος.

Wörtlich zu deutsch: Du hast noch nicht so viele Jahre gelebt, als mir doppelte Zeit vorübergehend verflossen ist, d. h. ich bin noch einmal so alt, als du. Auch diese Conjectur trägt ihre offenbarste Widerlegung in ihrer unerhörten Gezwungenheit. Der Benedictiner Clemencet hat sich auf eine andere Weise zu helfen gesucht; er läßt dieser Lesart θυσιῶν ihr gebührendes Recht; allein er sucht ihren strengen Sinn durch eine künstliche Erklärung zu umgehen. Statt das Darbringen der Opfer auf den Zustand des Priesters zu beziehen, bezieht er es blos auf den Zustand des Christen. Er meint, das θυσίαι bezeichne blos die Ausspendung der Sacramente, an

mes und Unerträgliches, daß der Vater Gregorius im Stande eines Priesters oder Bischofs seinen Sohn erzeugt haben soll? Freilich sagt Hieronymus (lib. I. advers. Jovinian.) in einer etwas späteren Zeit: Certe confiteris, non posse esse Episcopum, qui in Episcopatu filios faciat: alioquin si deprehensus, non quasi vir tenebitur, sed quasi adulter damnabitur — und andere strengere Kirchenlehrer, namentlich Epiphanius, stimmen ihm bei; allein es ist schon von einem gründlichen und unbefangeneren katholischen Geschichtsforscher bemerkt und zur Genüge erwiesen, daß die Vorstellungen und Anordnungen, welche die Priester zu vollkommener Enthaltsamkeit in der Ehe verpflichteten, damals noch keineswegs entschiedene Allgemeingültigkeit erlangt hatten, und in manchen Gegenden wohl eine Ausnahme gestatteten. Man hielt die Enthaltsamkeit für eine vorzüglichere Praxis, ohne sie deßwegen zum unbedingten Gesetz zu machen; man bewunderte den, welcher diese Praxis befolgte, aber man verdammte den noch nicht, der sie übertrat. [1]) Was Wunder, wenn der alte Gregorius, der uns überhaupt als ein freisinnigerer Mann erscheint, mehr dem Wunsche seines Herzens nach Familienglück, als den strengen Vorstellungen eines Theils seiner Zeitgenossen folgte, welche dem Priester und Bischof dasselbe entziehen wollten?

Andere Schwierigkeiten, die bei dieser Zeitrechnung aufgeworfen werden, sind noch leichter zu heben. Man muß dabei annehmen, daß der alte Gregorius schon etwa 55 Jahre alt ge-

---

welcher Gregorius als getaufter Christ Theil genommen, oder das Darbringen geistiger Opfer. Mithin wollte der alte Gregorius zu seinem Sohne nichts anderes sagen, als „Du bist noch nicht so lange auf der Welt, als ich schon getauft oder Christ bin." Demgemäß behauptet Clemencet, Gregorius sey geboren worden, da sein Vater zwar noch nicht Bischof, aber schon Christ war, also im J. 325 oder 326. Allein abgesehen von dem Erkünstelten dieser Auslegung, paßt sie ganz und gar nicht in den Zusammenhang. Wenn der alte Bischof seinen Sohn bewegen wollte, ihm in der Amtsführung beizustehen, was konnte wohl die Vorstellung wirken, daß er, der Vater, schon so lange Christ sey, als der Sohn lebe. Wohl aber mußte es auf den Sohn wirken, wenn ihm sein Vater in Erinnerung brachte, „daß er schon längere Zeit im Priesteramte stehe, als der Sohn auf der Welt sey." Der Vater konnte dem Sohne nicht kürzer und lebendiger seine eigene Hülfsbedürftigkeit und des Sohnes Verpflichtung zur Hülfeleistung zum Bewußtseyn bringen. Auch der Cardinal Baronius kann den Unbefangenen nicht befriedigen, wenn er die ganze Redensart für eine Hyperbel erklärt. Die Stellung der Worte ist von der Art, daß wir durchaus nicht veranlaßt sind, etwas Hyperbolisches darin zu suchen; die Worte sind so ruhig, so einfach, so bestimmt, daß wir sie eher für eine Unrichtigkeit als für eine Hyperbel nehmen müßten, wenn wir sie nicht ihrem nächsten Sinne gemäß erklären wollten.

1) Siehe die gelehrten Erörterungen bei Tillemont in den Memoires p. serv. à l'hist. eccles. t. IX. p. 695.

wesen sey, als er seinen Sohn erzeugte. Nun wird aber auch seine Gattin in Beziehung auf ihn ὁμόχρονος genannt, und ἴσος πολιῇ τε καὶ ἥβῃσι. Man müßte also zugleich behaupten, Nonna wäre eben so alt gewesen, und die unwahrscheinliche Annahme gelten lassen, daß sie erst in so hohem Alter Kinder gezeugt hätten. Darauf läßt sich folgendes antworten: als beide, Gregorius und Nonna, schon in ein hohes Alter getreten waren, konnte leicht von ihnen gesagt werden, sie seyen gleichaltrig, auch wenn sie etwa 10 Jahre verschieden waren. Von einem alten ehrwürdigen Paare, wovon der Mann gegen 100, die Frau gegen 90 Jahre zählt, wird man gerne bemerken, sie seyen gleichen Alters, denn bei ihnen hat wirklich die Altersverschiedenheit aufgehört. Nonna konnte aber wohl, das ist ja durchaus nicht gegen die Erfahrung, in ihrem 40sten Jahre ihren ersten Sohn gebären. Ja wir haben davon sogar bestimmte Spuren, denn Gregorius nennt seine Mutter ausdrücklich ὀψίτοκος (er selbst war ein ὀψιτόκος) Carmen de vita sua. V. 442 sqq. und vergleicht sie nicht selten mit der Sara, sowie seinen Vater mit Abraham.

Noch geringfügiger ist die Bemerkung, daß Gregorius in seinem Gedicht de rebus suis (V. 307 und 308.), welches er vermuthlich nach dieser Berechnung in seinem 40sten Jahre schrieb, und in anderen Stellen über sein schon weißes Haupt, über seine ermatteten Glieder und das Ersterben seiner Lebenskraft klagt. Wer sich an die ascetische Lebensart des Gregorius und sein praktisches Entkörperungssystem erinnert, kann sich darüber keinen Augenblick wundern.

Der Geburtsort Gregors läßt sich ebenfalls nicht sicher ausmitteln. Es finden sich darüber in seinen Schriften keine ganz unzweideutigen Aeußerungen. Indeß handelt es sich hier nur darum, ob er in dem Städtchen Nazianzus selbst, oder auf einem ganz nahe dabei gelegenen Landgute oder Dorfe, Arianzus genannt, geboren sey; eine Differenz von sehr geringem Belang, da er seine frühere Erziehung auf jeden Fall in Nazianz, als dem Bischofssitze seines Vaters erhielt. Ein späterer Bischof von Tyana, Euphrantas, sagt: Arianzus quidem praedium est, unde ortus fuit Gregorius, sub Nazianzo constitutus; und ein Scholiast zur 8ten Rede Gregors: ἐρρέθη ἐν Ἀριάνζῳ τῆς Καππαδόκων ἐπαρχίας, ἀφ' ἧς ὡρμῶντο δὴ, καὶ κεῖνται.[1]) Ebenso Nicetas in seinem Commentar zur 16ten Rede

1) Der Scholiast spricht von Gregor und seiner Familie.

des Gregorius: Arianzus, ipsius S. Gregorii natalitius pagus, situs in regione Tiberina. Diese Angabe, obwohl von späteren Schriftstellern herrührend, wird dadurch wahrscheinlich, daß es sich wohl erklären läßt, wie man fälschlich auf Nazianz als Geburtsort verfallen konnte, aber nicht eben so gut, wie man auf Arianz gekommen seyn möchte. Was Gregor selbst gelegentlich über Nazianz sagt, ist oben schon bemerklich gemacht; außerdem finden wir den Ort bei den Alten fast nur dem Namen nach erwähnt. Am besten hat die Nachrichten über denselben Mannert zusammengestellt. [1]) Wir heben daraus besonders hervor, was er aus dem Bericht eines europäischen Reisenden Paul Lucas zu Anfang des 18. Jahrhunderts mittheilt. „Dieser bezeichnet als die Localität des alten Nazianz den Flecken bei ihm Hagibestage, bei Pococke richtiger Hadschi Bertas genannt. Er hat den Namen von einem türkischen Heiligen, welcher hier eine große Anstalt zur Verpflegung aller Reisenden anlegte. Sie wird noch jetzt durch Geistliche unterhalten, bei denen sich eine herrliche Bibliothek von Manuscripten und der Sitz der Gelehrsamkeit finden soll. Der Anblick weitläufiger Ruinen beweist, daß einst auf der nämlichen Stelle eine ansehnliche Stadt sich befand. Diese Stadt war Nazianzus." Das Uebrige sehe man bei Mannert. Ich füge nur noch hinzu, daß Nazianz nicht blos bei den lateinischen Schriftstellern der Mittelzeit unter dem corrumpirten Namen Nanzando, Nazabos, Nazanza vorkommt, sondern daß auch schon Hieronymus seinen Lehrer Gregorius Nazanzenus zu nennen pflegt.

V.

Ueber die Secte der Hypsistarier.

Da ich diese Secte der Hypsistarier sonst schon zum Gegenstand der Untersuchung gemacht habe [2]) und da eben hierdurch

---

1) Geographie der Griechen und Römer. VI. Th. 28 Heft. p. 267 und 268.

2) De Hypsistariis, seculi post Christum natum quarti secta, commentatio, quam — scripsit C. Ullmann. Heidelb. Mohr. 1823. Dort ist alles Nöthige aus den Quellen angegeben und ausgeschrieben, was zur Kenntniß der Hypsistarier dienen kann.

die Erscheinung einer andern gelehrten Schrift, [1]) der ich, obwohl mich der Verfasser bestreitet, das Lob einer vielseitigen Belesenheit und eines besonnenen Urtheils nicht versagen kann, veranlaßt worden ist, so kann ich über diesen Gegenstand kurz seyn; und muß es um so mehr seyn, da es mir in der That schwer fallen würde, darüber etwas Neues zu sagen. Auch glaube ich jetzt die vollkommene Unbefangenheit und Freiheit des Urtheils noch nicht zu besitzen, welche in Beziehung auf einmal gefaßte Meinungen in der Regel erst nach einigen Jahren eintritt, wenn uns die Gegenstände wieder frisch und neu geworden sind. Ich begnüge mich also hier zu referiren und weniges nachzuholen.

Die Quellen, aus denen wir Kenntniß der hypsistarischen Religionsgemeinschaft schöpfen können, sind bekanntlich höchst dürftig und bestehen eigentlich blos in zwei Stellen des Gregor von Nazianz (Orat. XVIII. 5. p. 333.) und seines Freundes, des Gregor von Nyssa, (advers. Eunom. lib. II. t. II. p. 440.); aber dafür sind diese Quellen um so zuverlässiger, da beide Männer in dem Lande geboren waren und lebten, worin die Secte der Hypsistarier blühte, und zwar zur nämlichen Zeit, da diese Secte blühte, ja der erstere sogar von einem Vater abstammte, der in seiner früheren Lebenszeit selbst Hypsistarier gewesen war. Aus diesen Quellen nun geht mit Bestimmtheit folgendes hervor: die Hypsistarier (welche von dem nyssenischen Gregor auch Hypsistianer genannt werden) verehrten einen allmächtigen Gott (ὁ παντοκράτωρ μόνος αὐτοῖς σεβάσμιος) welchen sie durch den Namen des Höchsten (Ὕψιστος) auszeichneten; und eben diese Verehrung des Höchsten war so sehr das Eigenthümliche dieser Menschen, daß sie gerade davon den Namen Ὑψιστάριοι trugen. Bei der Anbetung dieses Gottes verwarfen sie Idole (εἴδωλα) und Opfer, hatten aber eine Art von Feuer- und Lichtdienst oder verehrten den unsichtbaren Allmächtigen unter den sichtbaren Zeichen des Feuers und Lichtes (τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα). Der siebente Tag — Gregor von Nazianz sagt geradezu τὸ σάββατον — war ihnen heilig; ebenso beobachteten sie gewisse Speisegesetze, verwarfen jedoch die Beschneidung. Gregor von Nazianz bezeichnet sie als

---

1) De Hypsistariis, opinionibusque, quae super eis propositae sunt, commentationem scripsit Lic. Guilielm. Boehmerus. Praefatus est Neander. Berol 1824. Herr Boehmer hat alle theils ältere, theils neuere Meinungen über die Secte gelehrt zusammengestellt und wohl beurtheilt. Eine kritische Anzeige beider Schriften, sowohl der Boehmer'schen als der meinigen, findet sich von mir in den Heidelberger Jahrbüchern v. 1824. Nro. 47.

eine halb jüdische, halb heidnische Secte und Gregor von Nyssa setzt sie ebenfalls mit den Juden in eine Klasse, insofern beide, Juden und Hypsistarier, zwar das Daseyn eines Gottes anerkannten, dabei aber den Christen gegenüber leugneten, daß dieser Gott Vater eines Sohnes sey. Dieses Wenige ist es, was die Quellen mit Bestimmtheit aussagen. Wohl mag noch anderes den Hypsistariern eigenthümlich gewesen seyn, aber darüber ist, bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten keine Gewißheit zu erlangen.

Bei Begründung meiner Ansicht über den Ursprung der Hypsistarier ging ich von der Aeußerung des Gregorius von Nazianz: „die Lehre der Hypsistarier sey ein Gemisch aus heidnischen und jüdischen Religionselementen" mit der Bemerkung aus, daß zwar diese etwas rednerisch gestellte Aeußerung Gregors aus dem subjectiven Urtheil desselben hervorgegangen seyn, möglicher Weise aber doch auch auf einem guten historischen Grunde ruhen könne. Gregor war doch wohl mit der Secte, zu der sein Vater gehört hatte, bekannt genug, um nicht so leicht etwas historisch ganz unhaltbares über dieselbe zu sagen. Das Jüdische nun, was sich bei den Hypsistariern fand, war hauptsächlich der Monotheismus; sodann die Feier des 7ten Tages, die Verwerfung der Idole (mag man hierunter eigentliche Götzenbilder, oder im Allgemeinen Gegenstände der Schöpfung, in so ferne sie göttliche Verehrung genießen, verstehen); und etwa auch die Speisegesetze, obwohl über den letzteren Punct wenig Sicheres bestimmt werden kann, da es nicht hinlänglich klar ist, ob sich die Worte des nazianzenischen Gregor auf regelmäßig wiederkehrende Fasten, oder auf fortdauernde Enthaltsamkeit von gewissen Speisen beziehen. Doch ist das letztere weit wahrscheinlicher (da ein zur Ascese geneigter christlicher Vater das bloße, wenn auch strenge, Fasten nicht als *μικρολογία* bezeichnet haben würde), und dann haben wir auch hierin etwas, was von den Juden sehr leicht zu den Hypsistariern übergegangen seyn konnte. — Das eigenthümlich Heidnische der Secte bezeichnet Gregor mit den Worten: *τιμῶσι τό πῦρ καὶ τὰ λύχνα*, indem er uns zugleich durch die Unbestimmtheit des Ausdrucks *ἑλληνικὴ πλάνη* die Freiheit läßt, an den beliebigen passendsten heidnischen Cultus zu denken. Unter allen heidnischen Culten aber, welcher wird jedem, der die Worte „*τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα*" liest, natürlicher einfallen, als der persische, bei dem Feuer- und Lichtdienst in geistig reinerer wie in sinnlicherer Form jederzeit Grundcharakter war? Es scheint aber bei den Ausdrücken nicht an eigentliche Feueranbetung, sondern an

Verehrung des unsichtbaren höchsten Gottes unter dem Symbole des Feuers gedacht werden zu müssen, sowie auch dem reineren Magismus das Feuer nicht selbst das Göttliche, sondern nur heilig zu verehrendes Zeichen des Göttlichen war. Auch darin stimmten die Hypsistarier mit den Persern (wie mit den Juden) überein, daß ihnen Idole Gegenstand des Abscheues waren.

Diese Vermuthung über den Ursprung der hypsistarischen Grundsätze aus einer Mischung jüdischer und persischer Religionselemente erhält ihre Bestätigung vornehmlich dadurch, daß gerade damals in Cappadocien, dem Lande, wo wir allein zuverlässige Spuren unserer Secte finden, viele persische Eingewanderte sich befanden, welche von Basilius d. Gr. Magusäer (Basil. epist. 258.), von Strabo Magier und Pyrathen (Geograph. lib. XV. p. 732. edit. Casaub.) genannt werden, und nach den Nachrichten beider Schriftsteller auch in dem fremden Lande väterliche Religionssitten beibehalten hatten. Juden waren ohnedieß bekanntlich in allen mittel- und vorderasiatischen Ländern zerstreut. Wie leicht Judaismus und Parsismus in näheres Verhältniß gesetzt werden konnten, zeigten schon die Wirkungen des Exils: die Juden nahmen Persisches in ihre Glaubenslehre auf, und Cyrus bewährt durch Thatsachen seine Ehrerbietung gegen den von den Juden angebeteten Herrn Himmels und der Erde (2 Chronic. XXXVI. 23. Esr. I. 2. 3. 4.); aber dabei bleiben die Perser zoroastrische Lichtdiener und die Juden mosaische Jehovahdiener. Erst hier bei den Hypsistariern des vierten Jahrhunderts würde sich eine vollkommene Verschmelzung des Judaismus und Parsismus zu einer eigenthümlichen dritten Religionsform zeigen, die zugleich einfacher wäre, als beide Religionen, aus denen sie hervorgegangen; eine Verschmelzung, welche bei der nahen Berührung der Juden und Perser und bei der Verpflanzung jener wie dieser aus ihrem Vaterlande unter fremde (christliche und heidnische) Religionsgenossen sehr wohl möglich war, und durch manche analoge Beispiele aus der Religionsgeschichte, so wie durch die Geneigtheit der Zeit zum Eklekticismus und zur Religionsvermengung auch innerlich wahrscheinlich wird. Ob nun diese Vermischung ausgegangen sey von Persern, welche die Vorzüge des jüdischen Monotheismus anerkannten, dabei aber doch nicht ganz von ihren Religionssitten lassen wollten — oder von Juden, welche das Cerimonielle ihres Cultus zu vereinfachen die Absicht hatten und dabei eine Art persischen Lichtdienstes annehmbar fanden, — oder von Heiden, welche, zwischen Perser und Juden gestellt, sich eine so einfache Religionsweise aus dem Glauben und Dienst beider Völker bildeten? Darüber kann bei der Dürftig-

keit der Nachrichten und dem Schwankenden möglicher Vermuthungen nicht leicht etwas festgesetzt werden.

Verwandt waren die Hypsistarier, wie es scheint, mit den heidnischen Euphemiten oder Messalianern Syriens und Phöniciens, welche nach dem Berichte des Epiphanius (haeres. LXVIII. p. 1067. Petav.) weder zum Judenthum noch zum Christenthum sich bekennend, sondern aus dem Heidenthum entsprungen, zwar die Existenz mehrerer Götter annahmen, dabei aber nur einen unter dem Namen παντοκράτωρ und zwar nach den Worten des Berichterstatters μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων verehrten. Möglich, daß auch diese Euphemiten auf irgend eine Weise mit dem Parsismus zusammenhingen. Noch merkwürdiger und weniger beachtet ist, was in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Cyrill der Alexandriner (de adorat. in spiritu et verit. lib. III. t. I. p. 92.) von einer in Palästina und Phönicien verbreiteten Secte erzählt, deren Mitglieder sich Θεοσεβεῖς (Deicolae) nannten. Auch sie verehrten einen Gott, der ausdrücklich als ὕψιστος bezeichnet wurde — auch von ihnen bemerkt Cyrill, wie Gregorius von den Hypsistariern, daß sie weder reine Juden, noch reine Heiden, sondern ein Gemisch aus beiden gewesen wären, indem sie neben dem höchsten Gott zugleich erhabene Gegenstände der Schöpfung (τὰ ἐξαίρετα τῶν κτισμάτων), wie die Erde, den Himmel, Sonne, Mond und die ausgezeichnetsten Gestirne als göttliche Wesen anerkannt hätten. Hier finden wir allerdings auf eine ganz eigene merkwürdige Art Monotheismus und Sabäismus in Verbindung gesetzt; ob aber eine solche Verbindung die Annahme einer Verwandtschaft oder gar einer Identität der Θεοσεβεῖς und Hypsistarier begünstige, möchte immer noch sehr zweifelhaft seyn, da es nach meiner Meinung nicht bewiesen werden kann, daß die Hypsistarier wirklich Gegenstände der sichtbaren Schöpfung verehrten. Was Herr Böhmer gegen diese Ansicht des Verfassers eingewendet hat, wolle der geneigte Leser aus dessen Commentat. §. 7. p. 35. ersehen, eben so aber auch, was der Verfasser zur Vertheidigung seiner Meinung glaubte vorbringen zu können, aus den Heidelberger Jahrbüchern 1824. Nr. 47. p. 744.

Ein gelehrter Recensent in der Jenaer Literat. Zeitung (Decemb. 1824. Nr. 238. p. 455) stimmt dem Verfasser darin bei, „daß er eine genaue Verwandtschaft der Hypsistarier, Eucheten, Magusäer und der Deicolaner annimmt; meint aber, daß diese verschiedenen Secten nur Verzweigungen einer älteren Parthei waren, deren Ursprung er in die Zeit der allgemeinen religiösen Gährung der ersten Jahrhunderte, wo sich so viele von den po-

sitiven Religionsformen trennten, und mehr oder weniger von ihnen beibehaltend, eigene Partheien (αἱρέσεις) bildeten, am liebsten setzen möchte. Die Verwandtschaft der Lehren und Einrichtungen der Messalianer und Hypsistarier mit denen der Essäer und Therapeuten, wie sie Philo de vita contempl. schildert, ist zu auffallend, als daß wir sie dem Zufalle zuschreiben möchten. Die Essäer und Therapeuten verehrten nur den höchsten Gott (τὸ ὄν, Philo, quis rer. div. haeres T. II. p. 457. und de vita cont. p. 472. ed. Mang.); verwarfen Bilder und Opfer (wie es von den Hypsistariern beim Gregor heißt: εἰδώλα καὶ θυσίας ἀποπεμπόμενοι); sie feierten nur den 7ten Tag der Woche (von den Hypsistariern τὸ σάββατον αἰδούμενοι), waren streng im Genusse der Speisen (Gregor. τὴν περὶ τὰ βρώματα μικρολογίαν κ. τ. λ.); sie legten einen großen Werth auf das Gebet (das nämliche sagt Epiphanius, Augustin, Theodoret von den Messalianern); hatten ihre besonderen Bet- und Erbauungshäuser (von den Eucheten erwähnt dieses Epiphanius ausdrücklich als etwas besonderes Haer. 80.); behaupteten in der Begeisterung Gott zu schauen (man nannte die Eucheten selbst Enthusiasten, v. Danaeum ad August. de Haer. p. 168. 169.); beschäftigten sich mit Gesängen und Lobliedern auf Gott (daher die Messalianer beim Augustin vielleicht auch Psallianer heißen); hielten nächtliche Zusammenkünfte (wie Epiphanius auch von den Eucheten berichtet); und daß sie die Beschneidung verwarfen, ist um so wahrscheinlicher, da sie alle mosaischen Gesetze allegorisch deuteten (Philo l. l.). Die Sitten des älteren Gregor, da er noch Hypsistarier war, setzen auch gute moralische Grundsätze voraus, wie sie bekanntlich bei jenen Partheien gefunden wurden (v. Gregor. Naz. Orat. XIX. p. 289 sqq.). Ist nun zwar der Rec. weit entfernt, die Hypsistarier für Therapeuten halten zu wollen: so glaubt er doch um jener Aehnlichkeit willen mit Recht behaupten zu dürfen, daß sie Abkömmlinge jener alten Häresen, deren Sitz in Aegypten, Syrien und bald auch in Kleinasien war, gewesen seyn mögen."

Der Verfasser, ohne diese scharfsinnige Vermuthung gerade abweisen zu wollen, begnügt sich mit der Bemerkung, daß ihm doch der Zusammenhang der Hypsistarier mit älteren essäischen oder therapeutischen Religionsgesellschaften nicht historisch evident genug begründet scheine, um dem Recensenten unbedingt beizustimmen.

Zum Schluß noch eine historische Parallele, nicht um den Ursprung und das Wesen der hypsistarischen Secte genauer zu erklären, sondern um die innere Aehnlichkeit zwischen zwei ent-

fernt liegenden Religionspartheien nachzuweisen. Die Hypsistarier können nämlich mit einer Secte des Mittelalters, den Pasagiern oder Pasaginern (Pasagii, Pasagini), verglichen werden, welche sich im 12ten Jahrhundert in der Lombardei bildeten und ihren Namen wahrscheinlich daher hatten, daß sie, wie viele andere Sectirer jener Jahrhunderte, aus Furcht vor den Verfolgungen der herrschenden Kirche ein herumschweifendes Leben führen mußten. Die Pasagier waren eine judaisirende Parthei, sie wollten, die Opfer ausgenommen, das ganze mosaische Gesetz beobachtet wissen, feierten den Sabbat, hielten die jüdischen Speisegesetze und führten unter sich die Beschneidung wieder ein, wovon sie auch den Namen Circumcisi trugen. Außerdem leugneten sie die göttliche Würde Christi, erklärten ihn zwar für das vorzüglichste Geschöpf, aber eben doch für ein bloßes Geschöpf, und verwarfen überhaupt die ganze Trinitätslehre. [1])

Die Pasagier kamen also mit den Hypsistariern überein im reinen Monotheismus oder Unitarismus und im Judaisiren, obwohl die Hypsistarier dieses letztere nicht so weit trieben, daß sie auch die Beschneidung eingeführt und die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verlangt hätten. Allerdings kein ganz unbedeutender Unterschied, der auch noch dadurch vergrößert wird, daß die Hypsistarier keiner positiven Religion zugethan gewesen zu seyn scheinen, die Pasagier dagegen Christen seyn wollten,

---

1) Wir haben über die Pasagier zwei ältere Berichte, welche im Ganzen vollkommen übereinstimmen. Der eine, von einem abtrünnigen Lehrer der Katharer, Bonacorsi, in seiner Vita haereticorum in D'Achery Spicileg. tom. I. p. 211 seqq. lautet so: In primis dicunt, quod mosaica lex sit ad litteram observanda, et quod Sabbatum et Circumcisio, et aliae legales observantiae adhuc habere statum debeant. Dicunt enim, quod Christus Dei filius non sit aequalis patri, et quod pater et filius et spiritus sanctus, istae tres personae non sint unus Deus et una substantia. Praeterea ad augmentum sui erroris, omnes ecclesiae doctores, et universaliter totam ecclesiam Romanam judicant et condemnant. Das Letztere war ohne Zweifel ihr Hauptverbrechen, um deßwillen sie auch von der Ecclesia Romana verfolgt als flüchtige Passagiere durch die Länder wandern mußten. Der andere Bericht von Gerhard von Bergamo (ungefähr vom J. 1230.) findet sich in einem kurzen Auszuge in Muratorii Antiqq. Ital. med. aevi tom V. p. 152. edit. Mediol. und sagt von den Pasagiern Folgendes: Dicunt Christum esse primam et puram creturam: et vetus testamentum esse observandum in solennibus et circumcisione, et in ciborum perceptione, et in aliis fere omnibus, exceptis in sacrificiis. Vergl. über diese Secte außerdem Schröckh's K. G. XXIX. p. 655. u. Mosheim's K. G. II. p. 628. der deutschen Bearbeitung, wo auch noch (außer Füeßlin's Kirchen- u. Ketzerhistorie I. p. 46.) eine Abhandl. der Bibliotheca Bremens. nova. class. V. fasc. 2. über die Pasagier angeführt ist, die ich leider nicht vergleichen konnte.

und sich zur Begründung ihrer Grundsätze auf das alte und neue Testament beriefen.[1]) Ich bin deßwegen keineswegs geneigt, einen wirklichen historischen Zusammenhang zwischen beiden, durch 8 Jahrhunderte getrennten, Secten anzunehmen, sondern wollte nur darauf aufmersam machen, wie sich in so verschiedenen Zeiten und Ländern, unter ähnlichen (wenn gleich auch wieder vielfach verschiedenen) Verhältnissen eines aufgeregten Jahrhunderts übereinstimmende religiöse Erscheinungen entwickeln.

Zusätze.

Zu p. 36. lin. 10. Die Masse dessen, was von den gelehrtesten Männern (z. B. Brissonius, Baronius, Tillemont u. a) über Gregors Testament geschrieben ist, zu vermehren, hielt ich für überflüssig. Ich bemerke nur, daß mir die Gründe, welche für die Aechtheit dieser Urkunde angeführt werden, überwiegend zu seyn scheinen. Literarische Nachweisungen darüber findet man bei Fabric. Bibl. Gr. Vol. VIII. p. 415.

Zu p. 200. Ueber das mit dem Namen Gregors bezeichnete Gedicht, welches am meisten zu kritischen Bemerkungen Anlaß gegeben hat, den *Χριστὸς πάσχων*, Christus patiens, würde ich gerne eine Untersuchung angestellt haben, wenn ich ganz im Besitz der Verhandlungen gewesen wäre, die schon darüber gepflogen worden sind. Nachdem Grotius, J. G. Vossius, Dan. Heinsius, Valckenaer u. a. gelegentlich ihre Ansicht über diese kirchliche Tragödie mitgetheilt hatten, machten dieselbe zwei neuere deutsche Gelehrte, Augusti und Eichstädt, zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung, welche aber beide auf verschiedene Resultate führte. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Th. 5. p. 341. Da ich Eichstädts Schrift bis jetzt nicht erhalten konnte, so behalte ich mir vor, bei einer andern Gelegenheit über diesen kritischen Streitpunct mehreres zu sagen.

---

1) Bonacorsi sagt am Schluß seines Berichtes: Sed quia hunc suum errorem novi testamenti ac prophetarum testimonio (asserere) nituntur, proprio illorum gladio, Christi suffragante gratia, sicut David Goliam, eumdem suffocemus.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Historisch oder Mythisch?

Beiträge

zur

Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie

von

Dr. C. Ullmann.

Zweite Auflage.
Zweiter Abdruck.

V. 4

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Vorrede.

Die Schrift, welche hier erscheint, hat folgende Entstehung. Nicht lange nach Bekanntwerdung des straußischen Werkes über das Leben Jesu ließ ich eine Beurtheilung desselben in den von meinem Freunde Umbreit und mir herausgegebenen theologischen Studien und Kritiken abdrucken (Jahrg. 1836, 3tes Heft S. 770—816). Diese Kritik veranlaßte Strauß zu einem Sendschreiben an mich im dritten Hefte seiner Streitschriften S. 129—160; der Inhalt dieses Sendschreibens aber rief wieder in mir Gedanken und Betrachtungen hervor, die ich in einem Antwortschreiben an Strauß (Stud. u. Krit. 1838, 2tes Heft S. 277—369) niederlegte. Da nun Straußens Bemerkungen, weil in einer selbstständigen Schrift ausgesprochen, geeignet waren, sich auch in solche Kreise zu verbreiten, welche für das von mir Gesagte schon darum, weil es einer Zeitschrift einverleibt war, unzugänglich seyn mußten, so schien es nicht unzweckmäßig, auf den Wunsch, der an mich gebracht wurde, einzugehen, auch meine Kritik und mein Antwortschreiben in besonderem Abdruck zu veröffentlichen. Dieß mochte ich jedoch nicht thun, ohne den beiden Stücken eine Begleitung mitzugeben, wodurch sie etwas werthvoller werden könnten, und so fügte ich noch zwei Aufsätze genau verwandten Inhaltes hinzu, nämlich die auch früher schon in den Studien und Kritiken (Jahrg. 1832, 3tes Heft S. 579—596) erschienene Abhandlung

über die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten und eine Erörterung über das Verhältniß des Kanonischen und Apokryphischen. Die Kritik des straußischen Werkes ist, wie die Natur der Sache es mit sich brachte, da das straußische Sendschreiben sich darauf bezieht, nirgends im Wesentlichen geändert, am wenigsten an solchen Stellen, an die sich jene Beziehung speciell anknüpft; dagegen schien es unverfänglich, einige kleine Erweiterungen hinzuzufügen oder hie und da die Fassung zu verbessern. Das Nämliche, jedoch mit größerer Sparsamkeit, habe ich mir auch bei dem Antwortschreiben an Strauß erlaubt. Völlig umgearbeitet aber und sehr erweitert ist der, in seiner ersten Gestalt nur skizzenhafte, Aufsatz über die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten, und ganz neu die Abhandlung über das Kanonische und Apokryphische. Zugleich muß ich bemerken, daß der erste Band des straußischen Werkes in seiner dritten Auflage, deren wichtige Veränderungen ein so bedeutendes Zeichen der wissenschaftlichen Physiognomie der Zeit und ein ehrendes Denkmal der Wahrheitsliebe des Verfassers sind, erst gegen Ende des nicht eben beeilten Druckes dieser Schrift erschien und darum im Laufe derselben nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

Ich habe zum Titel dieser Schrift die Alternative: Historisch oder Mythisch? gewählt. Dieß ist geschehen, weil hiermit der Hauptgesichtspunct und der verknüpfende Gedanke, der durch die einzelnen Aufsätze hindurchgeht, am passendsten ausgedrückt zu werden schien. Keineswegs aber soll damit gesagt oder angedeutet werden, weder, daß in dieser Alternative die ganze obschwebende Lebensfrage unserer Theologie erschöpft, noch, daß alles auf den Gegensatz des Historischen und Mythischen Bezügliche hier berührt und erörtert, noch endlich, daß dieser Gegensatz ein nach allen Beziehungen absoluter sey. Andere mögen andere Seiten der großen Frage, welche das speculative und historische Gebiet der Theologie umfaßt, behandeln; mir als Kirchenhistoriker lag gerade diese Seite am nächsten und ihre Bedeutung wird ja auch objectiv nicht geleugnet werden mögen. Ebenso könnte manches, was hier

nur in allgemeinen Zügen angedeutet ist, im Einzelnen durchgeführt werden; aber dieß wird mehr die Aufgabe derjenigen seyn, die dem straußischen Unternehmen positive Darstellungen des Lebens Jesu entgegensetzen, wozu ich mich für jetzt wenigstens nicht bestimmt finde. Daß endlich die gewählte Bezeichnung nicht einen in allen Beziehungen absoluten Gegensatz aussprechen solle, wird die Entwickelung der Sache selbst zeigen. Es handelt sich hier vor allen Dingen um das Wesen und den Grundcharakter der evangelischen Erzählung und von dieser Substanz der urchristlichen Darstellung, namentlich von der Schilderung der Persönlichkeit Jesu als des Volks- und Welterlösers und derjenigen Merkmale, die ihm als solchem zukommen müssen, behaupten wir, daß sie nicht mythisches Product sey, sondern auf wahrhaft geschichtlicher Anschauung beruhe; aber dieß schließt nicht aus, daß in das Einzelne und so zu sagen Accidentelle der Lebensschilderung Jesu die Wirkung umbildender Ueberlieferung hereinspiele. Haben wir es doch hier mit einer Geschichte zu thun, bei der es allerdings nicht, wie bei einem Criminalproceß, auf die Richtigkeit aller untergeordneten Einzelnheiten ankommt, sondern auf die wahre Darstellung des Ganzen nach seinem idealen Gehalte, auf die Veranschaulichung ewiger Wahrheit; aber bei dieser idealen und ewigen Wahrheit ist die geschichtliche Verwirklichung nichts weniger als etwas bloß Aeußerliches und Gleichgültiges, vielmehr ruht in der Durchdringung des Idealen und Factischen das Wesen und die Kraft der Sache selbst, und darum wird es stets, auch wo der kritischen Behandlung des Lebens Jesu das ihr gebührende Recht zugestanden und die ideale Bedeutung desselben vollkommen anerkannt wird, die entscheidende Hauptfrage seyn, ob die Grundbestandtheile der evangelischen Darstellung des Lebens Jesu und die darauf ruhende Gesammtauffassung seiner Erscheinung wesentlich ein Gedankenerzeugniß der ersten Gemeinde und aus ihr projicirt, oder ob hier wirklich die höchsten Ideen in das Leben geschichtlich hineingebildet und dadurch auch dem Geiste der Gemeinde eingeprägt seyen.

Diese Verwirklichung des Höchsten und Göttlichen in einem menschlichen Leben kann aber natürlich nicht aus einzelnen Bestandtheilen, sondern nur aus der vollständigen Durchführung, aus dem Gesammteindrucke desselben erkannt werden. Der Geist offenbart sich zwar auch im Einzelnen, aber vollständig und in seiner inneren Einheit doch nur im Ganzen. Eben darum ist, was auf einem solchen Gebiet als historisch gerechtfertigt werden soll, nicht als abgelöstes Einzelne zu betrachten, sondern als lebendiges Glied eines großen Organismus, also aus dem Geist und im Zusammenhange des Ganzen, und, weil das Christenthum nicht als isolirte Erscheinung in der Weltgeschichte steht, in steter Beziehung auf das, was ihm entweder wegbahnend vorangegangen, oder als unleugbare Wirkung aus ihm entsprungen ist. Historisch in diesem Sinne wäre also das, was sich als unentbehrliches Glied des Christenthums in seiner Entstehung und ursprünglichen Gestaltung kundgibt oder nothwendig vorausgesetzt — denn ich scheue das Wort „Voraussetzung" ebensowenig, als Strauß trotz der Verschmähung des Wortes die Sache gescheut hat — also, was nothwendig vorausgesetzt werden muß, wenn das Christenthum, wie alle großen Erscheinungen in der Geschichte, Grund und Boden haben und nicht in der Luft schweben, wenn es nicht einer Henne gleichen soll, die das Ei, aus dem sie hervorgekommen ist, nachträglich selbst erst noch legt.

Das Gesagte beruht auf einem allgemeinen Gesetz und hat auch seine unleugbare practische Wichtigkeit. Alles geistig und physisch Lebendige kann wahrhaft und in höchster Instanz nur als Ganzes und in einer Reihe verwandter Erscheinungen begriffen werden. Zerstückelt, auseinander gerissen, werden unvermeidlich die einzelnen Theile zur Unwahrheit, weil sie ihr Leben, ihre Ergänzung, ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren. Wenn wir die schönste Blume vor uns haben und sie zerpflücken, so haben wir Stiel, Blätter, Samenstengel, aber keine Blume mehr; zerlegen wir wieder ein Blatt, so bleiben uns einige

Tropfen Saft, Adern und Zellgewebe, aber kein Blatt mehr; die Blume ist nur da als ein Ganzes und nur als solches vermögen wir sie sowohl zu genießen, als vollständig zu erkennen. Wie dem zerlegenden Botaniker über den Theilen das Ganze vergeht, so verliert für den Kritiker, wenn er beim Zergliedern stehen bleibt, die Totalerscheinung eines geistigen Lebens ihre Kraft und Bedeutung. Nun ist zwar für die Bedürfnisse der Wissenschaft auch das kritische Zerlegen unumgänglich nothwendig, und ferne sey es, in's Blaue hinein gegen Kritik declamiren zu wollen! ohne sie würde das wissenschaftliche Leben verdumpfen und das Salz des Geistes fade werden. Aber es gilt hier, das Eine zu thun und das Andere nicht zu lassen. Die Bedürfnisse des Lebens werden durch kritische Zergliederung allein nicht befriedigt, sondern in Beziehung auf diese stellt sich die Aufgabe, uns an das organische Ganze zu halten, entweder in seiner unmittelbaren natürlichen Gestalt oder so, daß es nach der Zerlegung durch eine wahrhafte geistige Reproduction wiederhergestellt wird. In Betreff des Evangeliums aber darf und muß doch in unserer kritischen Zeit und im Getümmel des Streites ganz bescheiden auch daran erinnert werden, daß dasselbe zunächst nicht für die Kritik, ja nicht einmal für die Wissenschaft überhaupt, sondern für die Lebenswirkung vorhanden ist, und daß wir daher, weil nur ganze Lebensgestalten lebendig wirken, auch stets die Aufgabe haben, es als Ganzes uns anzueignen und an Andere zu bringen. Das Christenthum hat, wie kein anderer Glaube, einen durch und durch ethisch-teleologischen Charakter; es verliert seine Bedeutung, wenn es nicht auf den Menschen einen vom Innersten heraus umbildenden und heiligenden Einfluß übt; dieß kann es aber nur, wenn das Lebensbild des Erlösers in seiner ganzen Kraftfülle, Erhabenheit und Heiligkeit, in seiner Einheit und Untheilbarkeit vor unserer Seele steht und uns zum Bewußtseyn ebensowohl der Sünde und des eigenen Zwiespaltes als der durch ihn erneuerten und gesicherten Gemeinschaft mit Gott bringt. Auf die unermeßliche Wichtigkeit dieses in der

Weltgeschichte einzigen und durch nichts zu ersetzenden Lebensbildes ist immer wieder hinzuweisen, und seine geschichtliche Wahrheit und Ganzheit zur Gewißheit und zur lebendigen Anschauung zu bringen, ist in der That kein unwürdiger Gegenstand theologischer Wissenschaft: denn geht uns dieser befruchtende und nährende Lebensmittelpunct des christlichen Glaubens verloren, so ist sehr zu befürchten, daß wir vor lauter Theologie, Speculation und Streit das Wesentlichste in den Hintergrund treten lassen und daß das Christenthum, indem wir es ganz und gar verwissenschaftlichen, seine Kraft zur Heiligung und Beseligung verliert.

In diesem Sinne sind die folgenden Blätter niedergeschrieben, denen ich eine ruhige Prüfung und mit Gott eine gesegnete Wirkung wünsche.

Heidelberg, den 1sten August 1838.

C. Ullmann.

I.

Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?

Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?

Wie in der großen göttlichen Welthaushaltung, so gibt es auch in der besonderen Oekonomie des Christenthums gewisse Puncte, die jeden tiefer Blickenden, der zuerst daran vorüber geht, nachdenklich machen, bei gründlicher Erwägung aber zu bedeutenden Resultaten, von der Bedenklichkeit, die zuerst eintritt, zu einer fester begründeten Erkenntniß der Sache selbst führen können. Von solcher Art ist die Thatsache, daß wir über die Person und Geschichte Jesu nur äußerst spärliche Nachrichten von außerchristlichen, jüdischen und heidnischen, Schriftstellern haben. Man hat sich häufig über diesen Mangel beklagt; man hat ihn auch benutzt, um ein nachtheiliges Licht auf die Urgeschichte des Christenthums selbst zu werfen. Wir können an sich das Verlangen nicht tadeln, über eine so große Erscheinung allseitige, auch gegnerische, Nachrichten zu haben, selbst wenn dadurch mehr nur ein Interesse der geschichtlichen Forschung befriedigt, als christliches Leben gefördert werden sollte; wir müssen es aber auch unter den gegebenen Verhältnissen ganz in der Ordnung finden, daß das entstehende Christenthum, welches für die oberflächliche, äußerliche Betrachtung nichts anderes war, als eine kleine unbedeutende Partei, ein Auswuchs des Judenthums, von den Schriftstellern, die ihren Blick auf das Ganze des jüdischen Staates oder gar des römischen Reiches und dabei hauptsächlich auf das politisch Wichtige richteten, wenig berücksichtigt wurde. Indeß, betrachten

wir doch auch einmal die Sache von einer andern Seite! Erwägen wir die volle Bedeutung dessen, was uns durch den Mund außerchristlicher Historiker überliefert ist! Es ist freilich an und für sich nicht viel [1]); aber viel und bedeutend ist doch, was wir, zusammengehalten mit andern geschichtlichen Erscheinungen, daraus folgern können. Zwei Thatsachen nämlich stehen unerschütterlich fest; kein baylescher und humescher Skepticismus kann sie bezweifeln und kein voltairescher Spott ihnen etwas anhaben. Die eine: Christus hat gelebt und ist gekreuzigt worden; die andere: es existirt eine christliche Kirche. Das Erste, daß Christus gelebt und unter den Juden, seinen Volksgenossen, zur Zeit des Kaisers Tiberius gewirkt habe, könnte entweder nur im Scherz, wie von Napoleon in der bekannten Unterredung mit Wieland und von einigen Gegnern Straußens, welche den Mythiker mit leichten Truppen des Witzes angriffen, oder, wenn es im Ernste geschähe, wie von Volney [2]) und Dupuis [3]), nur vermöge eines an Wahnwitz grenzenden Geschichtsunglaubens bezweifelt werden; und wenn dieses Letztere auch als Phänomen — soll man sagen des menschlichen Geistes oder der menschlichen Thorheit? — vorgekommen ist, so hat es doch keine Bedeutung im Bereiche einer gesunderen Wissenschaft, welche den Werth der Zeugnisse und Thatsachen nur irgendwie zu würdigen weiß; denn, abgesehen von den geschichtlichen Wirkungen und der Ueberlieferung der christlichen Welt, geben uns hierüber auch jüdische und heidnische Schriftsteller Kunde: Josephus nämlich — und dieser selbst dann, wenn die

---

1) Man sehe die Zusammenstellungen in folgenden Schriften: Eckard Non-Christianorum de Christo testim. Quedlinb. 1737. 4. J. C. Koecher hist. Jes. Chr. ex script. profan. eruta. Jen. 1726. 4. J. A. G. Meyer Versuch einer Vertheidigung u. Erläuterung der Geschichte Jesu u. der Apostel aus griech. u. röm. Profanscrib. Hannover 1805. 8. M. Fronmüller: die Beweiskraft der Zeugnisse, welche die nichtchristlichen Schriftsteller der zwei ersten Jahrhunderte über die Geschichte Jesu ablegen. Studien der würtemb. Geistlichkeit. Jahrg. 1838. B. 10. Hft. 1. S. 1—52.

2) In seinem bekannten Werke: Ruines, Paris 1790.

3) In der Schrift: Origine de tous les cultes. Paris 1794. — Andere ähnlich gesinnte neuere Schriftsteller sind noch angeführt v. Fronmüller a. a. O. S. 3 u. 4.

bekannte Stelle von Christo [1]) theilweise oder ganz unächt wäre [2]) — besonders aber Tacitus [3]), Suetonius [4]), der Spötter Lucian [5]) und der heftige Gegner des Christenthums Celsus [6]); mit der Gewißheit der geschichtlichen Existenz Jesu hängt aber auch die Zuverlässigkeit des Factums der an ihm vollzogenen Kreuzesstrafe zusammen, denn das Alterthum kennt nur einen gekreuzigten Jesus, vielfache Anspielungen beziehen sich auf diesen Umstand, und der große Römer, der mit stoischer Erhabenheit und bitterer Verachtung auf die Christen herabblickt, berichtet uns mit einer, jedes Bedenken ausschließenden, Glaubwürdigkeit, daß der Stifter des christlichen Namens unter dem Procurator Pontius Pilatus die Todesstrafe erduldet [7]). Die andere Thatsache, daß eine christliche Kirche existire und zwar im bestimmten Zusammenhange mit diesem Gekreuzigten, beweisen zu wollen, wäre lächerlich: für die Vergangenheit bezeugt uns dieß eine mit Quellen und Denkmälern aller Art ausgestattete Geschichte von achtzehn Jahr-

---

1) Archaeol. XVIII. 3. 3.

2) Außer der vielbestrittenen Stelle nämlich, über die wir hier nichts weiter sagen wollen, wird Jesus auch noch von Josephus erwähnt Archaeol. XX. 9. 1. als Bruder des Jakobus u. als der, den man Christus nenne.

3) Annal. XV, 44.

4) In Claudio cap. XXV.

5) In der Schrift de morte Peregrini cap. 11. 12 u. 13.

6) An zahlreichen Stellen seines Werkes gegen das Christenthum, welche uns Origenes aufbewahrt hat, erwähnt Celsus Jesu, als des Stifters des Christenthums; er spricht, obwohl in polemischer Weise von seiner Lehre, seinen Thaten und Schicksalen und namentlich auch von seiner Kreuzigung und Auferstehung. Eine Zusammenstellung findet man bei Fronmüller im angef. Aufsatze S. 26 ff.

7) Tacitus bedient sich zwar a. a. O. des allgemeinen Ausdruckes: supplicio adfectus erat; Lucian dagegen nennt Jesum mit bestimmter Beziehung auf den Kreuzestod *τὸν μέγαν ἄνθρωπον, τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα* (de morte Peregini cap. 11.) und *τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστήν* (ibid. cap. 13.); Celsus endlich spricht vielfach und ausführlich von der Bestrafung Jesu durch das Kreuz. Man vergleiche nur Orig. contra Cels. II, 45. 46. 47. p. 420 sqq. ed. de la Rue. In der Stelle II, 47. erwähnt Origenes: Celsus werfe den Christen vor, sie verehrten Jesum, weil er gelitten habe, und daher müßten sie consequenter Weise alle auf die nämliche Art verehren, die, wie er, gekreuzigt worden.

hunderten und in der Gegenwart können wir es selbst mit Händen greifen.

Aber hat man nun auch hinlänglich bedacht, was in diesen beiden Sätzen: Jesus ist gekreuzigt und die christliche Kirche ist durch ihn vorhanden — liegt und was daraus folgt? Zunächst fassen diese Sätze, wenn wir sie so nackt neben einander halten, einen gewaltigen Widerspruch in sich, einen Gegensatz, dessen eines Glied das andere auszuschließen scheint. Setzen wir den Fall, wir wüßten von der christlichen Geschichte, wie sie uns die evangelische und altkirchliche Ueberlieferung gibt, gar nichts, und träten so, unbefangen aber auch unwissend, zu jenem Phänomen hinzu, so müßten wir wohl sagen: ist Jesus weiter nichts, als der gekreuzigte jüdische Lehrer, wie wir ihn auch aus den Berichten der außerchristlichen Welt kennen, und haben wir mit der Thatsache der Kreuzigung seine Lebenswirksamkeit abzuschließen, so kann die Stiftung einer solchen christlichen Kirche, wie wir sie factisch vorfinden, aus ihm nicht befriedigend erklärt werden; ist aber die Kirche nach ihrer geschichtlichen Beschaffenheit dennoch von ihm abzuleiten, so dürfen wir nicht bei dem Gekreuzigten, wie er uns auch aus jüdischen und heidnischen Angaben bekannt ist, stehen bleiben, sondern müssen ihm gewisse Attribute zuerkennen, durch welche er zur Gründung einer solchen Gemeinschaft auf eigenthümliche Weise befähigt wurde. Nun ist aber beides gleich wahr und gleich unwidersprechlich: das Gekreuzigtseyn und die Kirchenstiftung; es muß also dieser Gegensatz durch Vermittelungen besonderer Art seine Ausgleichung gefunden haben und wir sind veranlaßt, ja genöthigt, zwischen den beiden Gliedern desselben Dinge von hoher Merkwürdigkeit und eminenter Wirkungskraft vorauszusetzen. Dieß ist es, was wir hier bestimmter anschaulich machen wollen, um auf jenen einfachsten Grundlagen, die gar nicht erschüttert werden können, ein zwar nicht ausgeführtes, aber doch schon in den allgemeinen Umrissen hinlänglich bedeutungsvolles Gebäude der Urthatsachen des Christenthums — ohne Beihülfe der evangelischen Urkunden — aufzuführen.

Man erwäge es vollständiger: ein gekreuzigter Jude stiftet die christliche Kirche. Schon ein Jude; also ein Sprößling des Volkes, zwischen welchem und dem wahrhaft nationalen Römer oder gebildeten Griechen oder überhaupt jedem Polytheisten trotz

mancher Annäherung doch noch eine unübersteiglich scheinende Kluft befestigt war, ebenso durch die Verachtung der übrigen, besonders cultivirteren Völker gegen die Juden, wie durch die verknöcherte Engherzigkeit der Juden gegen die übrigen Völker. Aber noch dazu ein gekreuzigter Jude! also ein Mann, der die Strafe erduldet, die in aller Augen die schmählichste war, der sein öffentliches Leben mit einem Acte der äußersten Schande beschlossen hatte, mit dessen Bilde und Andenken die Vorstellung des Gekreuzigtseyns nun einmal untrennbar und auf eine durchaus charakteristische Weise verbunden war. Für uns freilich hat das Kreuz gerade durch Christum eine höhere Weihe und eine heilige Bedeutsamkeit bekommen; es ist das Zeichen, das, wie unser Dichter sagt, jetzt aller Welt zu Trost und Hoffnung steht, und selbst für unsere Phantasie ist es durch künstlerische Darstellung verschönt. Aber was es dem Römer seyn mußte, können wir uns vergegenwärtigen, wenn wir an die Stelle des Kreuzes Rad oder Galgen setzen; der Römer kannte nichts Schmachvolleres, als die Kreuzesstrafe, so daß Cicero sagt [1]): selbst der Name des Kreuzes sey entfernt nicht nur vom Leibe des römischen Bürgers, sondern auch von seinen Gedanken, Augen und Ohren! Für die Juden [2])

---

1) Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus. Cicero nennt die Kreuzigung crudelissimum teterrimumque supplicium, in Verr. V, 64. Derselbe sagt: Facinus est, vinciri civem Romanum; scelus, verberari; prope parricidium, necari: quid dicam in crucem tolli? verbo satis digno tam nefaria res appellari nullo modo potest. In Verr. V, 66. In demselben Sinne gebraucht Ulpian vom Kreuz den Ausdruck supremum supplicium. Von christlichen Schriftstellern sind zu vergl. Justin. M. Apol. I, 22. Lactant. Institt. IV, 26. Arnob. adv. Gent. I, 36. Minuc. Fel. in Octav. cap. 9, wo der Heide Christum nennt hominem summo supplicio pro facinore punitum — und cap. 29, wo der Christ erwiedert: Quod religioni nostrae hominem noxium et crucem ejus adscribitis etc. Abhandlung: De infami, quo Christus adfectus est crucis supplicio in C. H. Lange Observatt. sacris. Lubec. 1737. p. 151 sqq. Auch Fronmüller a. a. O. S. 49.

2) Auch ihnen galt keine Art des Todes für schmachvoller und schändlicher, als die des Kreuzes; ein Gekreuzigter war ihnen ein Fluch und Scheusal. S. Meyer Versuch e. Erläuter. der Gesch. Jesu aus Profanscrib. S. 285. Das Anstößige des Kreuzestodes Jesu für Juden, wie für Heiden, ist aufs bestimmteste hervorgehoben vom Apostel Paulus 1 Kor. 1, 23.

aber wurde das Erniedrigende der Kreuzigung Jesu noch dadurch erhöht, daß sie mit Hülfe der heidnischen Römer[1]) vollzogen worden war. Und dieser gekreuzigte Jude hat dennoch die christliche Kirche gestiftet; das heißt, wenn wir den Inhalt, der in diesen Worten liegt, etwas vollständiger aussprechen wollen: Er hat eine Gemeinschaft gegründet, die ihm, wie uns der bekannte Brief des Plinius an Trajan[2]) berichtet, schon in der frühesten Zeit „wie einem Gotte" Loblieder sang[3]), die ihn von dem ersten Beginn anbetend verehrte als Gottessohn, als einzigen Urheber der Seligkeit, als lebendigen Inbegriff göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit; eine Gemeinschaft, die, von ihm angeregt[4]), ein ganz neues religiöses und sittliches Lebensprincip entwickelte und der Menschheit einpflanzte, die, von tieferer Gotteserkenntniß und reinerer Gottesliebe geleitet, über die schöne Sinnenwelt des Heidenthums wie über die strenge Gesetzeswelt des Judenthums siegreich sich erhob, die, was unmöglich und selbst nur zu denken thöricht schien, die bisher getrennten Völker zu einem innerlichen Bruderbunde sammelte, welcher keine anderen Zeichen und Pflichten haben sollte, als Uebung der Gerechtigkeit, Selbstverleugnung, Demuth, Keuschheit, Wohlthätigkeit, Feindesliebe und sanften Unterwerfung unter die gegebenen Verhältnisse; eine Gemeinschaft, die in ihrem Schooße eine Lehre bewahrte, ansprechend und gehaltvoll genug, um schon in der ersten Zeit ernstere und tiefere Gemüther, die sich vergeblich durch die Religionen der Völker und die Systeme der Schulen hindurchgerungen[5]), zu befriedigen, und auch nachmals die größten und edelsten Denker anzuziehen

---

1) *Per* Procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat, sagt Tacitus in der bekannten Stelle Annal. XV, 44.

2) Plin. Epist. X, 97.

3) Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem. Aehnlich Lucian de morte Peregr. cap. 11 u. 13. und Celsus an vielen Stellen.

4) Selbst Lucian sagt von Christo: *ὅτι καινὴν τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον.* De morte Peregr. cap. 11.

5) Mehrere Beispiele dieser Art finden sich unter den ältesten Apologeten, namentlich Justin der Märtyrer und Tatian. Die Entwickelung des Letzteren in dieser Beziehung ist schön durchgeführt in der gelehrten Monographie von Daniel: Tatianus der Apologet. Halle 1837. S. 9—47. Ein anderes merkwürdiges Beispiel geben uns die clementinischen Homilien und Recognitionen in der Selbstschilderung des Clemens.

und festzuhalten; eine Gemeinschaft endlich, die im Laufe von drei Jahrhunderten die Angriffe der römischen Macht aushielt und während dieses Kampfes eine Achtung gebietende Reihe geistiger Helden und Märtyrer aufstellte, die in der Folgezeit fast immer nur zunahm, die mit den wichtigsten Erscheinungen und Bildungen des politischen Lebens namentlich in unserm Welttheil in unauflöslicher Verbindung steht, eine neue Gestaltung der Kunst und Wissenschaft voll tiefer Innerlichkeit und Gedankenfülle in ihrer Mitte hervorgerufen, dem Einzelnen seine gottverliehenen Menschenrechte gesichert, der Familie eine höhere Bedeutung und ein reicheres, freieres Leben, dem Staate ein würdigeres Ziel, und für einen Bund der Staaten ein schöpferisches und zusammenhaltendes Princip gegeben hat, so daß wir wohl sagen können, die neueren Völker, besonders die Völker germanischen Stammes, in denen sich das Christenthum erst eine eigene Welt bilden konnte, sind durch dasselbe auf eine Stufe der Gesittung erhoben worden, die wir allen früheren Gestaltungen des Völkerlebens vorziehen dürfen.

Wie war dieß möglich? — Jede Wirkung hat eine Ursache, in welcher das, was die Wirkung der That nach aufzeigt, schon der Potenz nach vorhanden seyn muß; eine so einzige Wirkung wird also nothwendig auch tiefe, außerordentliche Ursachen haben. Die große That kann nur aus einem großen Geiste, der ungemeine Erfolg nur aus einer ungemeinen Kraft gekommen seyn. Gesetzt nun, wir hätten die Evangelien nicht, es fehlten uns auch die christlichen Berichte über das Einzelne des Lebens Jesu, wir besäßen das Christenthum nur als einfach großes Factum, wie es uns im Allgemeinen in der Existenz der Kirche und deren Ueberlieferung gegeben ist, oder wir träten gleichsam aus der Ferne an das Christenthum heran und wollten uns die merkwürdige Erscheinung, von der wir nur die oben bezeichneten Thatsachen wüßten, erklären: was würden wir voraussetzen dürfen oder voraussetzen müssen bei derjenigen Gestalt des Christenthums, die wir factisch vorfinden, bei der Einführung desselben unter eine Menschheit, deren eine für das Evangelium zu gewinnende Hälfte Wunder, die andere Weisheit verlangte [1]), und bei der Erhaltung

---

1) 1 Kor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.*

der Kirche durch eine Reihe von Jahrhunderten, wo ihr äußerlich und innerlich so unendlich vieles widerstrebte?

Zuerst würden wir schon das Einfachste vorauszusetzen haben, daß Jesus der Stifter der christlichen Kirche und als solcher eine geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit gewesen sey [1]). Die neuere Kritik hat ihn auf die Kategorie eines bloßen Veranlassers der christlichen Gemeinschaft herabgesetzt und ihm den Vorrang unter den Personen seiner Umgebung in geistiger Beziehung streitig gemacht. Diese Auffassung widerlegt sich nun freilich am vollständigsten aus den christlichen Urkunden selbst, aber wenn wir auch von diesen ganz absehen, so tritt uns Jesus schon in den heidnischen Zeugnissen, wie in der ganzen Ueberlieferung als der eigentliche Gründer und zwar als der ausschließliche Gründer des Christenthums entgegen [2]). Stets wird die Einführung der neuen Lehre und Gottesverehrung nur von ihm abgeleitet [3]); die Schüler werden neben ihm gar nicht genannt; nur der einzige Matthäus wird in späterer Zeit von Celsus [4]) erwähnt, aber dieser kann ja Christo gegenüber auf keine Weise in Betracht kommen. Das Bekenntniß zum Namen Christi war, wie wir aus Plinius sehen, schon in der frühesten Zeit Bekenntniß zum Christenthum selbst und die Verfluchung seines

---

1) Denselben Satz urgirt und erweist von einer andern Seite de Wette in der Schlußbetrachtung zu seiner Erklärung des Johannes S. 217 ff.

2) Auctor nominis ejus Christus — sagt Tacitus. Selbst die, wenn gleich verworrene, Angabe des Suetonius (in vita Claudii cap. 25.), daß Kaiser Claudius die Juden als impulsore Chresto assidue tumultuantes aus Rom vertrieben habe, deutet auf die Wichtigkeit der Person Christi hin. Denn an Christus haben wir doch ohne Zweifel bei dem Chrestus des Suetonius zu denken, und er wird dann als der einzige Impulsor der, sey es nun nach innen oder nach außen gerichteten, Bewegungen der Juden genannt. Auch bei Celsus wird nur Jesus als ἡγεμών der christlichen Gemeinschaft aufgeführt. Orig. contra Cels. I, 26. p. 344.

3) Bei Lucian wird Jesus, zwar ohne Nennung seines Namens, aber doch unverkennbar als der σοφιστής der Christen bezeichnet, der eine neue Gottesverehrung (καινὴν ταύτην τελετήν) gestiftet habe, den die Christen als ihren Lehrer anbeteten, und nach dessen Gesetzen sie lebten. De morte Peregr. cap. 11 u. 13.

4) Origen. advers. Cels. I, 62. p. 376. Vergl. Fronmüllers angef. Abh. S. 47. Bei Celsus treten die Apostel so sehr zurück, daß er nicht einmal ihre Zahl genau weiß. Orig. contr. Cels. 1, 62. p. 376.

Namens das entschiedenste Zeichen der Abtrünnigkeit [1]). Die Verherrlichung Christi wie eines Gottes galt als charakteristisches Merkmal des christlichen Glaubens, und als der heidnische Kaiser Alexander Severus, seiner eklektischen Tendenz zufolge, den größten Männern aus dem Gebiete des Judenthums und Christenthums neben den heidnischen Weisen ihr Recht wollte widerfahren lassen, stellte er zur Seite Abrahams nicht etwa den auch unter den Heiden berühmten Apostel Paulus oder einen andern, sondern nur Christum in seinem Lararium zur Verehrung auf [2]). Lauter Umstände, welche, so unscheinbar sie sind, doch außer Zweifel setzen, daß Jesus allgemein und unbestritten von frühester Zeit an als Stifter des Christenthums und als hervorragend über alle Personen seiner Umgebung angesehen wurde. Daß aber dieses Hervorragende in der Persönlichkeit Christi auf höherer Frömmigkeit und Sittlichkeit beruhte, ergibt sich negativ daraus, daß kein Gegner, auch der erbittertste nicht, etwas Verwerfliches von ihm auszusagen weiß, und positiv daraus, daß als Wirkung seines Geistes und seiner Lehre in der christlichen Gemeinschaft mit wirklicher Glaubhaftigkeit nur Gutes bemerklich gemacht wird, nämlich Bruderliebe, Redlichkeit, Keuschheit, Treue, Gewissenhaftigkeit, Erhabenheit über Todesfurcht, feste Hoffnung auf ein künftiges Leben und Aehnliches [3]). Und wenn hierbei zugleich den Christen Vorwürfe gemacht werden, wie der des Aberglaubens,

---

1) . . . praeterea maledicerent Christo: quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani. Plin. l. l.

2) Aelius Lampridius in Vita Alex. Sev. cap. XXIX.

3) Plinius sagt in dem bekannten Briefe: Seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Der Bruderliebe der Christen und ihrer hoffnungsreichen Todesverachtung erwähnt, freilich spottweise nach seiner Art, Lucian de morte Peregr. cap. 13; ihre Stärke im Tod auch Marc Aurel de rebus suis L. XI, §. 13; die Kraft ihres Glaubens, wiewohl unter dem Gesichtspuncte der Leichtgläubigkeit, Celsus, Orig. contr. Cels. II, 39. p. 472. Bei Minucius Felix in Octav. cap. 8. gibt der Heide als charakteristische Merkmale der Christen an: Dum mori post mortem [vermöge der göttlichen Strafen] timent, interim mori non timent, ita illis pavorem fallax spes solatia rediviva blanditur — und weiterhin: Amant mutuo paene antequam noverint.

der gehässigen Gesinnung gegen das ganze menschliche Geschlecht [1]), des Strebens nach tragischem Effect bei ihrem Tode [2]) und dergleichen [3]), so erklärt sich dieß so einfach theils aus dem entgegengesetzten Standpunct ihrer Feinde, theils aus den Fehlern und Uebertreibungen Einzelner, daß daraus ein gegründeter Tadel gegen das Ganze nicht erwachsen, am wenigsten aber ein falscher Schein auf den Stifter selbst zurückfallen kann.

Berücksichtigen wir nun aber neben dem Wenigen, was heidnische Zeugnisse uns an die Hand geben, zugleich die inhaltreiche Thatsache der Kirchenstiftung und erwägen wir die Bedeutung des Glaubens an Jesum als Erlöser, wie sich derselbe notorisch in der Kirche entwickelt hat, so stellt sich die Sache noch anders. In diesem Glauben nämlich liegt, wie auch heidnische Schriftsteller, die den Christen eine Vergötterung ihres Meisters vorwerfen [4]), andeuten, ursprünglich und wesentlich dieß, daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes, ein vollkommenes Bild des göttlichen Wesens, ein reiner Ausdruck des göttlichen Geistes, ein Inbegriff der höchsten Wahrheit, Heiligkeit und Güte sey, mit einem

---

1) Tacitus spricht von der exitiabilis superstitio der Christen und beschuldigt sie des odium generis humani. Die superstitio prava, immodica erwähnt auch Plinius.

2) Marc. Antonin. de rebus suis L. XI. §. 3: *μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοὶ, ἀλλὰ λελογισμένως, καὶ σεμνῶς, καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι ἀπραγφώδως.*

3) Mehreres siehe in der Schilderung der Christen im Munde des Heiden bei Minucius Felix in Octav. cap. 8. Bekannt sind die Vorwürfe der Heiden gegen die Christen, welche die andern christl. Apologeten anführen. Zwar sagt auch schon Tacitus, die Christen seyen dem Volke per flagitia verhaßt gewesen; allein da Plinius, der ihren Zustand genauer erforscht hatte, nicht das geringste Specielle der Art anführt, so wird wohl die allgemeine Anklage des Tacitus, der sich um Einzelnheiten der christlichen Gemeinschaft gar nicht bekümmerte, aus bloßen Volksgerüchten, wie sie sich in der Folgezeit tausendfach wiederholten, abzuleiten seyn. Vergl. Fronmüller S. 18.

4) Außer der mehrfach angeführten Stelle im Briefe des Plinius können hier die spöttischen Vorwürfe Lucians in Erinnerung gebracht werden de morte Peregr. cap. 13: *τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι.* Im 11ten Cap. gebraucht er für dasselbe Verhältniß den Ausdruck *σέβουσιν.* Bei Celsus aber finden sich zahlreiche Aeußerungen der Art, Orig. contra Cels. I, 26. p. 344. II, 30. p. 412. II, 47. p. 421. u. a. St.

Worte, es liegt darin die Anerkennung der göttlichen Dignität Christi und seiner Einheit mit Gott. Zu diesem Glauben aber mußte Jesus nicht allein durch seine eigenen Aussagen über sich Veranlassung gegeben, sondern er mußte ihn auch durch seine ganze Lebenserscheinung in denen, die sein Werk fortsetzten, unerschütterlich befestigt haben. Das Erstere müssen wir voraussetzen, weil, wenn Christus ihnen nicht selbst die höhere Idee des Gottessohnes gegeben hätte, die Apostel ohne Zweifel bei der geschichtlich vorliegenden Idee des größten Propheten oder des Messias, welche letztere wohl besonders verliehene göttliche Attribute in sich schließen mochte, aber doch an sich betrachtet über das Menschliche nicht hinausging, stehen geblieben wären; das Andere, weil die bloße Behauptung einer höheren Würde die erforderliche Wirkung in den Jüngern nicht hervorbringen konnte, wenn sich diese Würde nicht auch in der ganzen Lebenserscheinung Christi unverkennbar abspiegelte. Der Eindruck von Beidem in den Gemüthern der Apostel mußte aber zugleich außerordentlich stark und tiefdringend seyn, denn sonst wäre er durch die Anschauung des schmachvollen Leidens und Sterbens überwogen, er wäre durch den Kreuzestod wieder vernichtet worden. Zur Bestreitung dieser Sätze hat man sich nun schon frühe und auch in unsern Tagen vielfach auf die Neigung der Menschen, große Männer, namentlich Religionsstifter, zu apotheosiren, auf einen so genannten Verherrlichungsdrang in der menschlichen Natur berufen. Wir dürfen der Wahrheit gemäß nicht leugnen, daß eine Neigung, verehrte und geliebte Personen in ein noch schöneres und höheres Licht zu stellen, als ihre Lebenserscheinung wirklich darbietet, ein Trieb zu idealisiren in edleren Gemüthern allerdings vorhanden ist; aber wir behaupten in Betreff der Anwendung, die hier von der Sache gemacht wird, daß sich dieser Trieb im vorliegenden Falle anders würde geäußert haben, daß er von einem andern, ebenso unzweifelhaft vorhandenen, Triebe wäre überwogen oder doch wesentlich gehemmt worden, und daß er für sich allein die Wirkungen, die wir zu erklären haben, nicht hervorbringen konnte. Wir sagen erstlich: er würde sich anders geäußert haben. Der Verherrlichungstrieb schöpft nämlich den Stoff und die Form zu seiner Thätigkeit theils unmittelbar aus dem eigenen Geiste und Gemüthe derer, die sich demselben hingeben, theils aus der Geschichte; der Ver-

herrlichende trägt entweder dasjenige, was er in sich selbst oder das, was er in einer geschichtlichen Form vorfindet, auf den zu Verherrlichenden über. Nun kann er aber weder aus dem eigenen Geiste noch aus der Geschichte mehr schöpfen, als darin liegt; nach diesem Maaßstabe also werden wir immer die Möglichkeit der Verherrlichung, und den Grad, bis zu welchem sie etwa gehen kann, zu messen haben. Wenden wir dieß auf den fraglichen Fall an, so kann allerdings die Idee des absolut Reinen und Göttlichen, die Idee der höchsten Lebensvollendung vermöge der innigsten Gemeinschaft mit Gott in dem menschlichen Geiste an und für sich zum Bewußtseyn gebracht werden, weil sie, tiefer erwogen, zum Wesen der Menschheit gehört; aber daß dieselbe gerade in der damaligen Welt aus dem menschlichen Bewußtseyn, und aus diesem allein, hervorgetreten und ohne zureichende objective Begründung, nur vermöge eines subjectiven Dranges zum Idealisiren auf ein geschichtliches Individuum übertragen worden seyn sollte, ist nicht glaublich; denn die Menschheit war gerade damals am wenigsten dazu angethan, ein solches Ideal rein aus sich zu erzeugen; sie war verderbt und versunken; aus dem Schmutze der Sünde aber und selbst aus dem tiefen Gefühle des Bedürfnisses für sich allein geht ein Bild des Höchsten und Besten und ein lebensfrischer Glaube daran gewiß nicht hervor. In der Geschichte war freilich, wenigstens für die jüdischen Volksgenossen, eine Form für ein solches Bild in der Messiasidee gegeben. Die Messiasidee aber war, wenn wir sie mit dem, was in der christlichen Idee des Gottessohns liegt, vergleichen, auf eine zwiefache Weise wesentlich beschränkt: sie hielt sich theils innerhalb des Bereiches des, wenn auch wunderbar begabten, doch immer bloß Menschlichen [1]), theils in den Schranken der Nationalität, sie

---

1) Man kann sich dagegen auf einige prophetische Stellen und zwar namentlich auf Daniel 7, 13 u. 14, wo der Messias als der in den Wolken Kommende geschildert wird, berufen, um darzuthun, daß demselben auch im alten Testamente göttliche Würde beigelegt werde. Abgesehen jedoch davon, daß gerade die Stelle bei Daniel zur Auffassung des Messias als Menschensohn Veranlassung gegeben, so haben wir doch jedenfalls die alttestamentliche Charakterisirung des Messias nach seiner himmlischen und göttlichen Seite, wenn dieselbe mehr oder weniger deutlich wirklich vorkommt, durchaus vom Standpuncte und im Sinne des hebräischen Monotheismus und Theokratis-

gehörte einem Gebiete an, wo Gottheit und Menschheit trotz aller Annäherung und trotz der erwarteten Mittheilung göttlicher Kräfte und Gaben an den Messias doch noch auf eine äußerliche Weise auseinander gehalten wurden, und hatte ihre historische Bedeutung vorzugsweise im Mittelpuncte einer jüdischen sichtbaren Theokratie. Diese Schranken aber sollten durchbrochen werden und wurden wirklich durchbrochen durch die Idee des Gottessohnes, der in seiner Persönlichkeit Gottheit und Menschheit und durch seinen Geist die gesammte Menschheit zu einem innerlichen Gottesreiche wahrhaft und vollständig einigte. Dieß war nicht bloß Verklärung der jüdischen Messiasidee, sondern etwas wesentlich Neues. Wollten wir also etwa auch die Uebertragung des gegebenen Messiasbegriffes in höchster Potenz auf die Person Jesu aus dem vorausgesetzten Verherrlichungsdrange ableiten, so kann und darf doch das wesentlich Neue und Höhere, das schlechthin Vollkommene, welches sich in der Idee des Gottessohnes darstellt, nicht betrachtet werden als eine bloße Rückwirkung der Subjectivität der Jünger, in der sich die Persönlichkeit Jesu wie in einem vergrößernden Hohlspiegel mächtiger abbildete, es kann nicht angesehen werden als eine idealistische Phantasmagorie, sondern vernünftiger Weise nur als die Wirkung der gewaltigen Persönlichkeit selbst, durch

---

mus zu verstehen. Demgemäß wird die Sache immer so gedacht, daß die göttlichen Attribute, namentlich das der ewigen Herrschaft, dem Messias, der an sich betrachtet bloßer Mensch ist, von Gott verliehen werden, daß er gleichsam damit belehnt wird, und zwar zum Zweck seines Amtes in der Theokratie; in dem christlichen Begriffe des Gottessohnes dagegen, namentlich nach dem johanneischen und paulinischen Lehrtropus, liegt, daß derselbe an und für sich, seiner Natur nach, in vollkommener Einheit und Lebensgemeinschaft mit Gott steht, daß in ihm das Göttliche und Menschliche sich auf eine solche Weise durchdringt, vermöge deren beides gar nicht geschieden werden kann. Jenes ist, wie man zu sagen pflegt, ein theokratischer Begriff dieses ein metaphysischer. Diese wesentliche Verschiedenheit des, wenn auch erhöhtesten, jüdischen Messiasbegriffes von der christlichen Idee des Gottessohnes hat namentlich in Betreff des vierten Evangeliums auch Strauß eingeräumt, Leben Jesu Th. 1. S. 481 der 1sten Ausgabe. Wenn nun beide Begriffe verschieden waren, und zur Fassung des letzteren ein religiöser Standpunct gehörte, welcher über den abstracten jüdischen Monotheismus weit hinaus ging, so ist nicht zu glauben, daß die Juden überhaupt, und insbesondere die Zeitgenossen Jesu, bloß aus dem sublimirten Messiasbegriff heraus die Gottessohnschaft im höheren Sinne auf die Person Jesu von Nazareth übertragen haben sollten.

welche jene Idee in die Menschheit eintrat. Hätten wir in der That hier alles auf den Verherrlichungsdrang zurückzuführen, so würden uns auch andere Erscheinungen vorliegen. Einer oder der andere, zum Idealisiren besonders geneigte Kopf würde sich der Erscheinung Jesu, wie Philostratus der Person des Apollonius von Thana, bemächtigt und daraus in seinem Sinn etwas Eigenthümliches gemacht haben; es hätte sich vielleicht auch der nämliche Drang, wie eine Monomanie, noch mehrerer Anderer bemächtigt, die sich dann nach diesem Typus ein festes Dogma von Christo gebildet hätten; eine so freie, umfassende, mannichfaltige Lebensgestaltung aber, wie wir sie im Christenthum vorfinden, ein Glaube der Menschheit, würde sich von diesem Puncte aus nicht entwickelt haben. Vielmehr, wenn wir sehen, daß die Idee von der eigenthümlichen Würde Christi allgemeiner urchristlicher Glaube ist und daß dieselbe von Männern ganz verschiedener Individualität, zwar in abweichender Form, bei deren Fassung und Ausprägung äußere geschichtliche Einflüsse nicht zu leugnen sind, aber doch zugleich mit wesentlicher Uebereinstimmung im Grundgedanken, vorgetragen wird, so führt uns dieß auf die Anerkennung einer inneren Nöthigung, die sich gründete auf die Aussagen Jesu über sich selbst und sein Verhältniß zu Gott, auf die Macht des Eindruckes, den seine Persönlichkeit und sein Leben hervorbrachte, und auf das Wechselverhältniß zwischen der geschichtlichen Erscheinung Jesu und dem in der Tiefe der menschlichen Seele ruhenden Urbilde des Höchsten und Vollkommenen, welches durch ihn zur Anschauung und zum klaren Bewußtseyn kam. — Wir sagen ferner: der Verherrlichungstrieb, wenn er auch in der ersten Gemeinde vorhanden war, wäre schon in seiner ursprünglichen Kraft von einem andern Triebe mehr oder weniger gehemmt, besonders aber in seinen weitern Wirkungen von selbigem überwogen worden. Dürften wir auch bei denen, die Jesum persönlich kannten und liebten, eine stärkere Neigung zum Idealisiren seiner Person setzen, so war diese doch auch schon bei ihnen gewiß nicht ohne Gegenwirkung, in der Folge aber und bei andern mußte sich der Natur der Sache gemäß diese Gegenwirkung immer mehr verstärken. Es liegt nämlich ganz unzweifelhaft in der menschlichen Natur auch ein anderer, völlig entgegengesetzter Trieb, der Trieb zu entherrlichen und herabzuwürdigen, und dieser richtete sich nicht etwa gestern oder

heute auch auf die Person Jesu, sondern er that es, seit diese Person im Leben und in der Geschichte aufgetreten ist. Im Allgemeinen haben, wenn wir jugendliche und edel-enthusiastische Gemüther ausnehmen, die Menschen keineswegs die Schwäche, daß sie zu leicht an Herzensreinheit, Tugend und sittliche Größe glauben; vielmehr besitzen sie hier in der Regel eine eigenthümliche Widerstandskraft. Sie werden sich lieber vor hundert glänzenden Scheingrößen beugen, als die wahre Größe, die in stiller Ruhe unter ihnen steht, anerkennen. Es liebt die Welt, wie der Dichter, der sie kannte, wohl wußte, etwas ganz anderes mit dem Erhabenen und Strahlenden zu thun, als es zu verherrlichen. Der Mensch mißt jeden nach sich, und da dieses Maaß im Durchschnitt klein oder doch mittelmäßig ist, so kann nicht viel Großes oder vielmehr nur dasjenige Große in der allgemeinen Anerkennung übrig bleiben, welches sich mit objectiver, unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt. Es ließe sich dieß durch tausend Beispiele anschaulich machen; wir wollen hier nur eines anführen, weil es in der naiven Nacktheit des Ausdrucks seines Gleichen sucht: als die Ephesier um die 69ste Olympiade einen anerkannt trefflichen Mann, den Hermodorus, einen Freund des Philosophen Heraklit, aus ihrer Stadt verbannten, thaten sie es mit den Worten: „Unter uns soll niemand vortrefflich seyn, will er es aber, so mag er es anderswo und mit andern seyn“ [1]). Das ist auch ein Laut der menschlichen Natur und eigentlich, wiewohl unausgesprochen, die Gesinnung der Mehrzahl unter den Menschen; sie mögen im Grunde ihres Herzens nicht, daß unter ihnen jemand vortrefflich sey, weil jeder Vortreffliche sie beschämt und ein fortwährender Vorwurf für sie ist. Wo nun eine solche Gesinnung ist, wird sich der Glaube an vollendete Heiligkeit, auch wenn sie objectiv da ist, nicht leicht im Gemüthe festsetzen, geschweige denn, daß er sich von innen heraus bilden sollte ohne äußere Nöthigung. Ein Minimum dieses Entherrlichungsdranges aber findet sich in jedem Menschen; nehmen wir nun auch an, er sey in den

---

1) *Ἡμῶν μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων.* Diogen. Laert. IX, 2. Strabo, XIV, 624. Vergl. Meier in der Hall. Encyklopädie unter dem Artikel Ostrakismos und die dort gegebenen reichen Nachweisungen, bes. S. 178.

ersten Jüngern durch den entgegengesetzten Trieb weit überwogen worden, so hätte sich doch jener Drang in der Folge, weil er die Menschen im Allgemeinen viel gewaltiger beherrscht, desto stärker geltend gemacht. Und wenn wir einmal die Sache in dieser Weise auf subjective Neigungen der menschlichen Natur stellen, so müssen wir durchaus zugeben, daß in dem Streit und Wechselspiel des Verherrlichungs- und Entherrlichungstriebes auf die Dauer der letztere den Sieg davon tragen mußte, weil er entschieden der stärkere und allgemeinere ist; da wir nun aber hiervon factisch das Gegentheil finden, so müssen wir es eben aufgeben, die große Erscheinung des Glaubens an Jesum als Gottessohn bloß aus solchen subjectiven Treiben zu erklären und haben dafür eine genügende objective Grundlage in der einzigen Persönlichkeit Jesu selbst anzuerkennen. — Wir sagen endlich: ein bloßer Verherrlichungstrieb hätte auch die Wirkungen des Glaubens, die uns thatsächlich vorliegen, nicht hervorgebracht. Eine ideale Fiction von Gottessohnschaft wäre an dem Kreuzestode wieder zu Schanden geworden; ein gutmüthiger Enthusiasmus, der immer wandelbar ist in seinem Gegenstande und unbefriedigend in seinem Erfolge, wie er im vorliegenden Falle auf einer wenigstens relativen Täuschung beruhte, so wäre er auch gleich einem schönen Traume wieder vorübergeschwunden; aus ihm wäre nie ein felsenfester, lebenumbildender und todüberwindender Glaube hervorgegangen, und wenn er etwas der Art selbst bei Einzelnen zu bewirken vermocht hätte, nimmermehr hätte er ohne zureichende objective Ursache diese Macht gehabt für die Masse der Menschheit. Es ist und bleibt die außerordentlichste Thatsache, daß einmal ein menschliches Wesen zunächst auf eine größere Anzahl der Zeitgenossen von sehr verschiedener Individualität und Gemüthsstimmung und dann durch diese auf die Menschheit überhaupt den Eindruck gemacht hat, ein Reiner und Heiliger, ein Sohn und Abbild Gottes zu seyn, und daß diese Ueberzeugung nicht etwas Vorübergehendes, sondern eine feste unzerstörbare Lebenswahrheit war, für welche Unzählige starben, in welcher sie den einigen Trost im Leben wie im Tode fanden. Nur einmal kommt diese Erscheinung so vollständig ausgeprägt, so einfach und erhaben, in der Geschichte der Menschheit vor; aber auch dieses eine Mal er-

scheint sie wie ein Wunder, welches erklärbar ist nur durch ein zweites nicht geringeres Wunder, daß der also Erkannte und Geliebte in der That ein Reiner und Göttlicher war, daß er ohne den Schimmer irdischer Größe auf seine Umgebungen eine geistige Macht ausübte, durch welche sie über alle Schranken der Selbstliebe hinausgetrieben und innerlich genöthigt wurden, die reinste Größe in freier Bewunderung anzuerkennen und sich ihr in stets frischer Begeisterung ganz zu weihen.

Eine andere unentbehrliche Voraussetzung, die mit der eben ausgesprochenen unmittelbar zusammenhängt, ist die, daß der Gekreuzigte, der so wirkte, eine unüberwindliche, alles besiegende, alles durchdringende Kraft der Liebe in seinem Herzen tragen mußte. Unverkennbar kam doch durch das Christenthum — und das wissen wir auch nicht etwa bloß aus den Evangelien, sondern aus dem großen Factum der Weltumgestaltung und selbst aus den Zeugnissen der Heiden — ein ganz neues Princip der Gottes- und Bruderliebe in die Menschheit, und so stark und siegend trat dieser Geist hervor, daß man ihn als eigenthümlichen Grundzug betrachten und das Christenthum darnach von allen andern Glaubensweisen unterscheiden kann. So war bisher Gott noch nicht als die Liebe erkannt, so war die Liebe Gottes zu den Menschen noch nicht als Quelle alles Trostes, Friedens und Segens, und die aus der schöpferischen entgegenkommenden Liebe Gottes erzeugte Gegenliebe des Menschen als Triebkraft alles Guten, Großen und Schönen aufgefaßt worden. So hatte man eine allumfassende Bruderliebe noch nicht in untrennbare, lebendige Verbindung gesetzt mit der Liebe zum gemeinsamen Vater und hingebende, selbstverleugnende Dienstfertigkeit gegen alle als das Siegel wahrer Frömmigkeit, als den ächten, reinen Gottesdienst anerkannt. Immer der Erste seyn und hervorragen über die Andern, Ruhm gewinnen und herrschen war der Geist der alten Welt, in dessen Fülle der kräftige Mann seine Umgebung, ein Volk die übrigen sich dienstbar machte; den Stolz beugen, gering und unscheinbar seyn vor den Menschen, in aufopfernder Liebe dienen, in Stille und Demuth dulden wurde der Geist derjenigen Welt, die sich das Christenthum schuf, und selbst das wahre Heldenthum und der Herrschersinn hat auf dem christlichen Boden einen wesentlich

andern Charakter als auf dem heidnischen [1]). Die Seinen lieben und die Fremden, wo nicht hassen, doch gering achten und von der näheren Theilnahme ausschließen, war die Lehre des Alterthums; alle ohne Unterschied als Gotteskinder und Brüder umfassen, in jedem Menschen das Bild Gottes ehren, die Lehre der Christen. Jahrtausende waren vorübergegangen, die edelsten Weisen hatten gewirkt, die gewaltigsten Schicksale hatten die Nationen durch einander gerüttelt, und noch standen sich die Völker im religiösen Leben in altem eingewurzeltem Hasse gegenüber, sie kannten auch nicht einmal die Idee eines alle umschlingenden, alle versöhnenden Glaubens, ja man würde den für einen unverständigen Schwärmer gehalten haben, der da geglaubt hätte, „daß Hellenen und Barbaren, in Asien, Europa und Libyen, alle bis zu den Gränzen der Erde zur Annahme einer Religionslehre vereinigt werden könnten [2]);" da kam das Christenthum und nahm die Scheidewand hinweg, und machte aus Zweien Eins, und zerschmolz das Eis des Völkerhasses durch eine neue Frühlingswärme der Liebe. Die weltüberwindende Wahrheit offenbarte sich als weltüberwindende Liebe; und wenn die geistige Einigung der Völker auch erst in einem großen geschichtlichen Processe vollzogen wurde, in welchem wir noch begriffen sind, so war doch

---

1) Quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, sed gloria: sagt der Christ dem Heiden im Octavius des Minucius Felix cap. 36, und weiterhin: Nos contemnere malumus opes, quam continere ... malumus nos esse bonos, quam prodigos. Ebendaselbst sind im 35. 36. 37. u. 38. Kap. gewisse Hauptgegensätze der heidnischen und christlichen Denk- und Handlungsweise gut hervorgehoben. Sehr charakteristisch sind z. B. folgende Aussprüche cap. 35: Apud nos et cogitare peccare est: vos conscios timetis; nos etiam conscientiam solam, sine qua esse non possumus. Cap. 37: Christianus miser videri potest, non potest inveniri. Ebendaselbst in der Folge: Fascibus et purpuris gloriaris? Vanus error hominis et inanis cultus dignitatis, fulgere purpura, mente sordescere. Nobilitate generosus es? parentes tuos laudas? Omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur. Und cap. 38: Nos non habitu sapientiam sed mente praeferimus: non eloquimur magna, sed vivimus.

2) So Celsus bei Origenes contra Cels. Lib. V. Derselbe lobt die Religion der Juden, weil sie, wie auch sonst beschaffen, doch wenigstens eine väterlich überlieferte und volksthümliche sey, und tadelt die Christen, daß sie diese Volksreligion verlassen hätten, ohne sich sofort an eine andere anzuschließen. Orig. contra Cels. V, 25. 34. 35. u. a. St.

schon in den ersten Anfängen des Christenthums der Grund dazu gelegt, und zwar nicht bloß die Idee der Einigung gegeben, sondern auch die lebendige Kraft, sie zu verwirklichen. Wenn wir aber nun fragen: wo ist die Quelle von diesem Allen? — Wo kann sie anders seyn, als in dem Geiste, in dem Herzen Christi? Von ihm, von seiner die Menschheit umfassenden Geistesmacht und Liebe waren die Seinigen von Anfang an entzündet, belebt und in neue Menschen umgewandelt; auf seine Liebe führen sie alles zurück; seine Liebe wollen sie verkündigen, verherrlichen und unter alle ausbreiten; von ihr erhoben, fassen auch sie den Gedanken und Muth, einen großen gottgeweihten Menschheitsbund, ein durch keine Schranken des Landes und der Nationalität begrenztes, allumfassendes Gottesreich zu stiften. Hätten wir nun auch keine bestimmteren Zeugnisse von den Erweisungen der Liebe Christi, wie dieselben allerdings in den Evangelien reichlichst vorliegen, wir könnten doch schon nach den Wirkungen und unvergleichbaren Erfolgen nicht anders denken, als dieselbe müsse gewaltig und unbeschränkt, milde und demüthig, fest und unaustilgbar, mit einem Worte göttlich gewesen seyn, da sie auch am Kreuze nicht erstarb, da sie gerade von ihm als dem Gekreuzigten mit unwiderstehlicher Macht ausströmend, die Kraft enthielt, den Sinn und die Richtung der Völker in den höchsten Beziehungen umzugestalten und gleichsam das Herz zu werden, welches in neuen, volleren und ungehemmteren Pulsschlägen die Menschheit bewegte.

Eine dritte nothwendige Voraussetzung ist, daß in der Lehre des Gekreuzigten ein unzerstörbarer Kern der Wahrheit liegen mußte. Eine so schmählich erniedrigte und äußerlich überwundene Sache konnte doch nur dann sich erhalten und siegen, wenn sie durch Wahrheit einleuchtete und durch innere Güte sich empfahl. Aus den Berichten heidnischer Schriftsteller erfahren wir über diesen Punct nur einiges Allgemeine, nämlich dieß, daß die Lehre der Christen den herrschenden Grundsätzen der heidnischen Welt entschieden entgegentrat, daß sie ihres strengen Ernstes wegen als die Quelle eines finsteren Welt- und Menschenhasses angesehen wurde, daß sie aber dabei besonders auf Förderung der Redlichkeit, Treue, Gewissenhaftigkeit, Keuschheit, Bruderliebe, der Demuth und des Glaubens gerichtet war, und daß sie zugleich die Kraft besaß, eine lebendige Begeisterung in ihren Bekennern zu

wecken, was sich daraus ergibt, daß viele lieber das Leben hingaben, als von ihrem Glauben abfielen [1]). Dieses wenige ist schon nicht gering, aber wir können es auch noch durch Schlüsse vervollständigen. Ohne Grund ließen sich zahlreiche Menschen verschiedener Art — denn schon Tacitus kennt eine große Anzahl von Christen [2]) — Menschen, denen keine äußere Gewalt angethan wurde und unter denen sich doch auch von Anfang schon manche tiefer Denkende befanden, nicht überreden, an einen Gekreuzigten zu glauben; wüßten wir also auch sonst nichts, wir hätten doch aus den Wirkungen der Lehre zu folgern: sie müsse probehaltige, unerschütterliche Wahrheiten gegeben haben, weil sie so viele und so ganz verschiedenartige Gemüther anzog und befriedigte und trotz der mächtigsten Angriffe von außen und von innen sich behauptete — tiefe und gehaltreiche Wahrheiten, weil sie in einer Reihe von Jahrhunderten die ausgezeichnetsten Denker beschäftigte und zum Theil ganz in ihren Kreis zog, weil sie nicht nur der Bildung der alten Welt Stand hielt, sondern auch eine eigenthümliche, und zwar hohe, herrliche Bildung selbst hervorbrachte — einfache Wahrheiten, weil sie, wie keine andere Lehre, eine so mächtige Wirkung auf das Gesammte der Menschheit gehabt und sich unter allen Glaubensweisen allein als Weltreligion bewährt hat — endlich durch und durch practische, sittliche Wahrheiten, weil sie überall da, wo man ihre reinsten Wirkungen nachweisen kann, ganz in Geist und Leben übergegangen ist, dem Seyn und Thun ihrer Bekenner eine neue Gestalt gegeben, und überhaupt ihre eigentliche Bedeutung nur im Leben [3]) ganz entfaltet hat.

Aber die Lehre allein, wenn auch noch so einfach, erhaben und wahr, würde es nicht gethan haben; selbst in Verbindung

---

1) Vergl. die oben aus Tacitus, Plinius, Lucian und Celsus angeführten Stellen und Fronmüllers Abhandlung bes. S. 43 ff.

2) Tacitus (gest. im J. 97 nach Christo) erwähnt der ingens multitudo Christianorum, und Plinius im Briefe an Trajan sagt: Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur: neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.

3) Non eloquimur magna, sed vivimus: sagt der christliche Sprecher bei Minucius Felix im Octav. Kap. 38.

mit dem reinsten Charakter des Stifters hätte eine solche Lehre bei der ersten Gründung des Christenthums nicht alles Widerstrebende zu überwinden vermocht. Die Griechen, welche Weisheit suchten und sich von der Knechtsgestalt der Person wie von der unscheinbaren Form der Lehre etwa nicht abschrecken ließen, konnten vielleicht in einzelnen Fällen gewonnen werden. Aber das Christenthum mußte nach geschichtlicher Nothwendigkeit seinen Weg nehmen und hat ihn wirklich genommen durch die Juden, welche Wunder suchten. Bei ihnen allein war es vollständig vorbereitet, durch sie allein konnte es einem geordneten Entwickelungsgange gemäß an die Heiden gebracht werden. Wie aber vermochte das Evangelium bei den Juden Wurzel zu schlagen? Wie konnten sie und zwar selbst die Besseren unter ihnen die Ueberzeugung gewinnen, daß der Gekreuzigte ihr verheißener Retter und Gottes Sohn sey? Mußte doch für sie das Kreuz und der Gottessohn [1]) noch viel weiter auseinander liegen, als selbst für die Heiden [2]), die wenigstens an den Gedanken eines Weisen mit dem Giftbecher gewöhnt waren [3]). Wie mochte für die Juden dieser Widerspruch gelöst und die erhebende Idee des Messias und Welterretters mit der vernichtenden Vorstellung des Kreuzes in den rechten Zusammenhang und Einklang gebracht werden? Nicht anders, als wenn der Gekreuzigte sich auch als Boten und Liebling Gottes bewährt hatte durch außerordentliche Thaten und Ereignisse, die seine ganze Erscheinung begleiteten. Von dem Sprecher und Gesandten Gottes, von dem Stifter einer durchgreifenden Weltveränderung erwartet schon der einfache, nüchterne Sinn etwas Ungemeines, vor den übrigen Menschen ihn Auszeichnendes, irgend ein unverkennbares Gottesmerkmal und Himmelssiegel; aber das Alterthum, und besonders das jüdische Alterthum, konnte jenen Begriff gar nicht fassen ohne die Bestimmung des Außerordentlichen und Wunderbaren, des begleitenden göttlichen Zeugnisses in Thaten und Schicksalen [4]). Und sollte vollends ein Gekreuzigter

---

1) *Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις σκάνδαλον.* 1 Kor. 1, 23.

2) Ihnen war es doch nur eine *μωρία*, nicht ein *σκάνδαλον*.

3) S. Orig. contr. Cels. I, 3. p. 322.

4) Jesaj. 9, 5. 35, 5. 6. 4. B. Esra 13, 50. Bertholdt Christol. p. 168 seqq. 1 Kor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι.* Zahlreiche evan-

als der erhabenste Gottesliebling, als Messias und Gottessohn anerkannt werden, so mußte das Göttliche in dem ganzen Werke seines Lebens nicht bloß in Thaten der Liebe, sondern auch in Thaten der Macht, in unleugbaren Wirkungen des göttlichen Beistandes hervorleuchten. Nur dadurch konnte das Schmachvolle jenes Todes vollständig aufgewogen und trotz dieser tiefsten Erniedrigung die Erhabenheit Christi für den Glauben bewahrt werden. Wir finden daher auch allgemein Christo wundervolle Thaten zugeschrieben, nicht etwa bloß in den Evangelien, sondern in dem gesammten christlichen Alterthum; ja selbst von den heidnischen Gegnern [1]) werden dieselben zum Theil anerkannt, aber freilich auf andere Weise abgeleitet, als in der christlichen Ueberlieferung, nämlich aus den gangbaren Künsten der Goëten. Man wird hier einwenden: es sey eine viel zu starke Forderung, wenn man daraus, daß die Juden von dem erscheinenden Messias Wunder erwarteten, folgern wollte, er habe auch nothwendig solche verrichten müssen; denn was konnten die Juden im Allgemeinen und wieder jeder Einzelne vom Messias nicht alles erwarten? Wissen wir ja doch, daß der jüdische Glaube auch sonst manche Hoffnungen hegte, die wenigstens in dieser Form durch Jesum nicht erfüllt wurden. Sollte am Ende auch der besondere Wunderbegriff, sollten die zum Theil portentosen Vorstellungen [2]) des jüdischen Volkes und seiner Glieder durch den Erlöser verwirklicht werden? Daraus würde zuletzt eine Condescendenz Gottes zu allen Volksvorurtheilen folgen, eine Accommodation der trivialsten Art. Der angegebene Grund, könnte man sagen, würde zu viel beweisen, er beweist also nichts. Allein diese Einwendung dürfte wohl nur dann gelten, wenn wir uns etwa im Sinne der damaligen Zeit oder einzelner Zeitgenossen Jesu einen eigenthümlich begrenzten Wunderbegriff, eine bestimmte Wunderform fixiren wollten. So nothwendig nun diese Bestimmung auf andern Gebieten der Forschung seyn mag, so bleiben wir doch hier für unsern

---

gelische Stellen, die das Nämliche voraussetzen, wollen wir gar nicht gebrauchen, weil wir hier von den Evangelien zunächst ganz abstrahiren.

1) So von Celsus, Orig. contra Celsum I, 6. p. 325. I, 68. p. 382. II, 48. p. 422 u. a. a. St.

2) Z. B. von *σημείοις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, wie sie mehrfach in den Evangelien erwähnt werden, Matth. 16, 1. u. a. a. St.

Zweck bei dem allgemeineren Begriffe eines göttlichen Zeugnisses stehen, welches, aus den Thaten und Schicksalen Jesu hervorleuchtend, die unbefangeneren Zeitgenossen nicht zweifeln ließ, daß Gott mit diesem Manne, daß sein Auftreten göttlich bestimmt, sein Wirken göttlich getragen und gehoben sey. Das Verlangen nach einem solchen Zeugnisse höherer Sendung und Vollmacht konnte sich bei den Volks- und Zeitgenossen Jesu auf eine verkehrte Weise gestalten und in sehr sinnliche Formen einkleiden, aber es lag dessen ungeachtet etwas an sich Wahres und Aechtes, etwas allgemein Menschliches zu Grunde, und diesem, als einem von ihm selbst stammenden Bedürfnisse der menschlichen Natur, konnte Gott ohne Widerspruch und falsche Herablassung in der Weltordnung und geschichtlichen Entwickelung das entsprechende Recht widerfahren lassen. Diese einfache, allgemeine Wahrheit nämlich läßt sich so fassen: wenn an Göttliches in menschengeschichtlicher Erscheinung geglaubt werden soll, so muß es sich auch in eigenthümlichen Wirkungen offenbaren und aus solchen erkennen lassen; der Charakter des Göttlichen ist aber nicht bloß Heiligkeit, Wahrheit und Liebe, sondern auch Macht; seine belebende, schöpferische Wirkung bezieht sich nicht bloß auf das sittliche Gebiet, sondern auch auf das Naturgebiet; dem Zwecke des Heiligen und Wahren, welches in der Menschheit nach dem Willen des ewigen Weltordners in gewissen Perioden auf eine mächtigere, Neues begründende Weise gefördert werden soll, wird dann in unverkennbaren Merkmalen auch die Natur und der ganze Complex der Lebensverhältnisse dienen; dem Heiligen, je mehr es in seiner Reinheit und Vollendung auftritt, wird vermöge der ursprünglichen Einheit des Geistes und der Natur in demselben Maaße eine höhere, sonst nicht gekannte Wirkungskraft entsprechend und bestätigend zur Seite stehen, und ein Wesen, welches durch Offenbarung des Göttlichen der Weltgeschichte eine neue Wendung zu geben die Bestimmung hat, wird auch von Thaten und Schicksalen umgeben seyn, die nicht nur etwas Ungemeines haben, sondern auch mit Klarheit eine höhere Ordnung und einen göttlichen Zweck erkennen lassen. In diesem Sinne sagen wir hier: es mußte der ganzen Erscheinung Jesu das Siegel göttlicher Anerkennung und Geltung aufgedrückt seyn, sonst konnte er, besonders unter den gegebenen Verhältnissen, die Macht und Autorität zur Stiftung

eines neuen Glaubens nicht besitzen und die Wirkungen nicht hervorbringen, die er doch laut der Geschichte in der That hervorgebracht hat.

Hierbei wird aber noch ein Punct besonders hervorzuheben seyn. Es ist nämlich schon für sich selbst, abgesehen von aller historischen Ueberlieferung, nicht glaublich, daß der Kreis des Lebens und Wirkens Jesu mit dem Acte der Kreuzigung sich werde geschlossen haben. Das war in der That kein angemessener Schluß für ein messianisches Leben, für das Leben eines Gottgesandten, am wenigsten im Sinne derer, die Jesum zunächst umgaben. Waren sie auch durch seine Lehre und noch mehr durch das Bild und die Thaten seines Lebens für ihn gewonnen, so konnten sie durch seinen Tod wieder verscheucht werden; wenigstens mußten Bedenklichkeiten und Zweifel in ihrer Seele aufsteigen, bei denen die vollkommene Einheit ihres Denkens und die Sicherheit des Strebens nicht bestehen, eine Thätigkeit mit ungetheiltem Sinne nicht statt finden konnte. Nun setzen aber die großen und tief eingreifenden Wirkungen, welche die ersten Freunde Jesu hervorbrachten und die für alle Zeit von ihnen ausgingen, eine innere Festigkeit und vollkräftige Einheit des Sinnes, eine Begeisterung voraus, wodurch jeder Gedanke an vorhandene Zweifel ausgeschlossen wird. Zu dieser intensiven Macht und Abgeschlossenheit des Glaubens konnten sie nur gelangen, wenn für sie das messianische Leben und Wirken Jesu auch einen völlig befriedigenden, alle Dissonanzen auflösenden, ihr innerstes und bestes Lebensbewußtseyn kräftig erhebenden Abschluß hatte. Einen solchen Abschluß finden wir im Kreuzestode nicht; wir werden also zwischen diesen und die so erfolgreiche Thätigkeit der ersten Verkündiger des Evangeliums von Christo noch eine Thatsache von hoher Bedeutung und Wirkungskraft zwischenein setzen müssen, wodurch der Erscheinung und dem Werke des Erlösers das unverkennbare Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt, und den Seinigen ein neuer Muth, eine alles besiegende Thatkraft gegeben wurde [1]). Eine solche Thatsache aber, wenn der Eindruck des

1) Dieß ist schon von früheren Apologeten und Schriftauslegern vielfach zu bedenken gegeben und bis in die neueste Zeit in verschiedener Weise geltend gemacht worden. Ich erwähne hier nur Hase Leben Jesu §. 146, wo man auch die Litteratur findet, und Neander Leben Jesu S. 644 ff.

Todes und zwar des schmachvollen Kreuzestodes dadurch ausgelöscht werden sollte, konnte nur bestehen in einer siegreichen Manifestation des Lebens und fortdauernden Wirkens, einer durch den Tod nicht aufgehobenen Gemeinschaft Christi mit den Seinigen, und wenn wir dieß auch nicht gerade von vorne herein als Auferstehung in der Form bestimmen können, wie sie uns die Evangelien berichten, so würden wir doch immer aus dem Glauben und den Wirkungen der Apostel, aus der ganzen Kirchenstiftung auf etwas Analoges, auf eine, wenn wir so sagen dürfen, factische, gotteskräftige Widerlegung des Kreuzestodes zu schließen haben.

Etwas von der Art gibt nun freilich auch die neueste Kritik der evangelischen Geschichte zu, indem sie im voraus die unwürdigen, auf die Voraussetzung eines Betrugs von Seiten der Apostel hinauslaufenden, Vorstellungen des wolfenbüttler Fragmentisten [1]) entschieden zurückweiset. „Die christlichen Apologeten — dieß kann sie nicht leugnen — bestehen mit Recht darauf, daß der ungeheure Umschwung von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfeste ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte [2])." Soviel erkennt sie als psychologisch-geschichtliche Nothwendigkeit an; „aber daß jenes die Jünger Ermuthigende gerade eine wirkliche Erscheinung des Auferstandenen, daß es überhaupt ein äußerer Vorgang gewesen seyn müsse", ist ihr hiermit noch nicht bewiesen und wird von ihr aufs bestimmteste in Zweifel gezogen. Sie glaubt vielmehr, das Räthsel auf andere Weise besser und natürlicher lösen zu können, nämlich durch Voraussetzung innerlicher Christophanien oder visionärer Erscheinungen des Gekreuzigten, welche zuerst Einzelnen, dann Mehreren, endlich ganzen Versammlungen begeisterter Christen vorschwebten und sich im Verfolge der

---

1) In dem 5ten Fragment, in Lessings 4tem Beitrag.

2) Worte von Strauß in s. Leben Jesu, B. 2. S. 654. der 1sten Ausgabe.

Zeit in wachsendem Maaße consolidirten und sinnlich verdichteten, „so daß sie von stummen Erscheinungen zu redenden, von geisterhaften zu essenden, von sichtbaren zu handgreiflichen wurden [1])". Diese Visionen aber sollen nicht etwa, wie schon Spinoza wollte [2]), objectiv begründet und eine wunderbare Gottes- oder Geisteswirkung im Innern der Jünger gewesen seyn, welche den Zweck haben konnte, den Aposteln nach ihrer Fassungskraft und in der Form der Zeit anschaulich zu machen, daß Jesus durch sein tugendhaftes Leben vom geistigen Tode erstanden sey, ein Vorbild ähnlicher Auferstehung seiner Nachfolger; denn mit solchem Gedanken objectiv-wunderbarer Visionen würde man ja in den „Zauberkreis des Supranaturalismus" gerathen, den die Kritik aufs sorgfältigste vermeidet; vielmehr wird die visionäre Vergegenwärtigung Jesu als eine Sache betrachtet, welche die Jünger, unterstützt von einigen messianisch gedeuteten Stellen des alten Testaments, rein aus sich selbst producirten, mithin als ein Erzeugniß ihrer gläubigen, biblisch angeregten Phantasie, oder, wenn wir es ganz profan nennen wollen, als ein frommes Gespensterseben [3]), weshalb auch die beweglichen, raschgläubigen, von der Phantasie beherrschten Frauen die ersten gewesen seyn sollen, bei denen sich dieses merkwürdige Gedanken- oder Anschauungsgebilde festsetzte, um dann durch die Ansteckung des Enthusiasmus auf den ganzen Jüngerkreis überzugehen [4]). Als Ausgangspunct für diese Hypothese wird die Christophanie benutzt, welche dem Apostel Paulus zu Theil ward und dessen Bekehrung bewirkte [5]). Weil nämlich dieser Apostel die ihm gewordene Erscheinung des Erlösers mit den Erscheinungen desselben in den Tagen nach seinem Tode in eine Reihe stellt [6]), so glaubt sich die Kritik zu dem Schlusse be-

---

1) Ebendaselbst S. 658.

2) Spinoza epist. 23. ad Henr. Oldenburgium p. 558. ed. Gfroerer Er sagt, die Erscheinungen des Auferstandenen seyen gewesen revelationes, captui et opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit.

3) Aehnlich Celsus; s. Orig. contra Cels. III, 22. p. 459. VII, 35. p. 718.

4) S. die ganze Ausführung bei Strauß a. a. O. S. 655—663.

5) Ap. Gesch. 9, 1. 22, 3. 26, 12.

6) 1 Kor. 15, 5 ff.

rechtigt, daß, so viel der Apostel wußte, jene früheren Erscheinungen von derselben Art wie die bei ihm vorgekommene gewesen seyen, und indem sie die paulinische Christophanie als eine rein innerliche betrachtet, stellt sie, rückwärts schließend, alle übrigen in dieselbe Kategorie. „Haben wir an dem Apostel Paulus, heißt es, ein Beispiel, daß starke Eindrücke von der jungen Christengemeinde ein feuriges Gemüth, das ihr längere Zeit entgegengestrebt hatte, bis zur Christophanie und völligen Sinnesänderung steigern konnten, so wird wohl auch der gewaltige Eindruck der großartigen Persönlichkeit Jesu im Stande gewesen seyn, seine unmittelbaren Schüler im Kampfe mit den Zweifeln an seiner Messianität, welche sein Tod in ihnen erregt hatte, zu ähnlichen Gesichtern zu begeistern[1])." Hier wollen wir nun, weil es zu sehr außerhalb unseres Weges liegt, über die Beschaffenheit der paulinischen Christophanie, ob dieselbe eine rein subjective oder eine objectiv begründete gewesen, nicht streiten; wir wollen selbst auf eine Reihe von Schwierigkeiten, die dem bezeichneten kritischen Verfahren entgegen treten, nicht eingehen: z. B. daß es voreilig ist, die paulinische Christophanie, weil sie in einer einzigen Beziehung den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen von dem Apostel gleich gestellt wird, sofort auch in andern Beziehungen der Form und dem Wesen nach gleich zu stellen, daß vielmehr das Ereigniß bei Paulus einen andern Charakter hat, als die Erscheinungen Jesu unmittelbar nach seinem Tode, daß es auch eine ganz andere Bewandtniß hat mit einem Einzelnen, als mit einer Mehrheit, welche gerade nach der Angabe des auch von der Kritik anerkannten Apostel Paulus selbst zu Hunderten anwächst; dieß und Aehnliches wollen wir nicht ausführen; aber den einen gewaltigen Unterschied, der freilich auch dem scharfsichtigen Kritiker selbst nicht entgehen konnte, müssen wir aufs stärkste hervorheben, daß der Apostel Paulus den Glauben an die Auferstehung Jesu bereits als ein gegebenes Factum in der christlichen Gemeinde vorfand, die ersten Gläubigen dagegen diese Vorstellung erst produciren mußten; ihm konnte sich denkbarer Weise das Bild des Auferstandenen innerlich präsentiren, weil es ein in jener späteren Periode, so zu sagen, schon fertig vorhandenes war, aber den

1) Strauß a. a. O. S. 657.

Jüngern der ersten Zeit, welche den furchtbaren Eindruck des Gekreuzigten im Gemüthe trugen, bot sich nicht sofort bloß von innen heraus die Anschauung des Auferstandenen dar. Schon dieses Eine reicht hin, um die Analogie unbrauchbar zu machen und den Rückschluß von Paulus auf die ersten Jünger als einen zu gewagten, ja unzulässigen darzustellen. Aber es fragt sich nun hauptsächlich, ob wir irgend zureichenden Grund haben, anzunehmen, daß sich bei den ersten Jüngern der Glaube an die Auferstehung frei aus ihrem Innern erzeugt habe? Dafür finden wir in einigen alttestamentlichen Stellen [1]), die noch dazu nicht einmal richtig gedeutet worden wären, keineswegs die gehörige Bürgschaft. Es mag wohl nicht geleugnet werden, daß, wenn irgend eine thatsächliche Anknüpfung in der Erscheinung Jesu gegeben war, alttestamentliche Stellen schon bloß als sinnreiche, bedeutungsvolle Parallelen auf ihn angewendet wurden, wie wir dieß namentlich im ersten und auch im vierten Evangelium finden, aber daß man bloß aus einigen ganz schwachen Andeutungen, in denen nicht einmal wirklich von der Auferstehung des Messias im evangelischen Sinne die Rede ist, dieses ungeheure Factum herausgesponnen haben sollte, das mag der Kritik nachglauben, wer da kann; die Geschichte, welche Zusammenhang fordert, wird es schwerlich thun. Und was war denn nun die Bedingung, unter der allein ein solches Phänomen, wie die Kritik es setzt, eintreten konnte? Die unumgängliche Bedingung war ein lebendiger, begeisterter, ja bis zur höchsten Schwärmerei gesteigerter Glaube; aber dieser Glaube, der allein so etwas hervorbringen konnte, war ja eben in diesem Momente nicht vorhanden; er war durch den Kreuzestod, wo nicht zerstört, doch wenigstens in hohem Grade geschwächt und zurückgedrängt; er mußte erst wieder belebt und aus der Tiefe des Gemüthes, in die er sich scheu zurückgezogen hatte, hervorgeholt werden; konnte er nun — fragen wir gewiß mit Recht — durch das belebt werden, was er selbst erst erzeugen sollte, und konnte er das erzeugen, wozu die Elemente in diesem Augenblicke gar nicht in ihm vorhanden waren? Oder ist es etwa der Zweifel und die Niedergeschlagenheit, durch die das Object des Glaubens hervorgebracht wird? Ist es der Hunger, der uns

1) Ps. 16, 10. Jesaj. 53, 10.

die Speisen liefert, womit wir ihn stillen, und ist es das Bedürfniß, aus dem ohne Weiteres, ohne objective Vermittelung die Befriedigung hervorgeht? Wenn wir etwas zu erklären haben, und wir setzen eben das, was erst zu erklären ist, unmittelbar als den Erklärungsgrund selbst, so heißt das in der That nicht erklären, und eine solche Erklärungsweise dürfte sich wenigstens der Voraussetzungslosigkeit nicht rühmen. Diese ganze Betrachtung also führt uns schließlich darauf, daß die Stimmung der Jünger, welche nicht die des Glaubens und der Begeisterung, sondern die des Zweifels und der Niedergeschlagenheit war, durchaus seiner objectiven, thatsächlichen Anregung und Hülfe bedurfte, um wieder in den festen und lebensfrischen Glaubenszustand umzuschlagen, kraft dessen allein sie etwas wirken konnten. Eine solche objective Lebensbethätigung Jesu an den Jüngern ist es, die wir voraussetzen müssen, und wenn wir derselben auch hier im Bereiche bloßer Voraussetzung nicht gerade die geschichtliche Form der Auferstehung, wie solche in den Evangelien vorliegt, zuschreiben dürfen, so können wir doch noch weit weniger einräumen, daß sie durch ein bloßes, auch in andern Beziehungen nicht wahrscheinliches, Spiel frommer Phantasie producirt worden sey.

Fassen wir alles zusammen, so konnte also die Kirche, wie sie uns als welthistorisches Factum vorliegt, durch einen Gekreuzigten nur dann gestiftet werden, wenn dieser durch eine geistig hervorragende, sittlich lautere, göttliche Persönlichkeit, durch eine mächtige, alles besiegende Liebe, und durch eine Lehre voll Wahrheit und Wirkungskraft die Seinigen an sich fesselte und den Grund zu einer neuen höheren Entwickelung des sittlich-religiösen Lebens legte; unter den besonderen Bedingungen des Volkes und der Zeit aber nur, wenn sich die höhere Macht seines Geistes und sein göttlicher Beruf auch äußerlich in entsprechenden Zeichen kund gab und wenn der Anstoß, der, trotz aller dieser gewinnenden und fesselnden Vorzüge, doch in dem Kreuzestode lag, schließlich noch durch eine darauf folgende unzweifelhafte Lebensbethätigung und Verherrlichung weggeräumt wurde. Nur dadurch war der oben bezeichnete Widerspruch, der in der Kirchenstiftung durch einen Gekreuzigten liegt, aufzuheben. Aber eben dieß enthalten im Wesentlichen unsere Evangelien, weiter ausgeführt freilich in

Einzelnheiten, die wir uns von vorne herein nicht construiren könnten, weil in einer so bedeutenden Lebensentwickelung nothwendig vieles Originelle und selbst Paradoxe vorkommen muß, aber doch in den Grundzügen so, wie wir es zur historischen Erklärung der Sache bedürfen. Wenn nun auf der einen Seite die Hauptbestandtheile der Lebenserscheinung Jesu nicht als etwas Willkürliches betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhange des Ganzen — noch abgesehen von ihrer idealen Geltung, die wir hier gar nicht berühren wollen — eine geschichtliche Nothwendigkeit haben; und wenn auf der andern Seite Urkunden da sind, die uns dasselbe überlieferungsmäßig bewähren und uns durch ihren Inhalt eine genügende Lösung des Räthsels geben: warum wollen wir diesen nicht glauben, wenn wir doch vernünftigerweise in der Hauptsache das Wesentlichste von dem voraussetzen müssen, was sie berichten, um die merkwürdigste Erscheinung im religiösen Leben der Völker erklärbar zu finden? Wird es uns erlaubt seyn, sie trotz dieser inneren Nothwendigkeit ihrer Grundbestandtheile zu verwerfen, weil uns Einzelnes schwierig und dunkel ist oder unglaubwürdig scheint? Gewiß nicht; denn auf anderen Gebieten würden wir thöricht handeln, wenn wir so verfahren wollten. In der unermeßlichen Schöpfung ist vieles unerklärlich, und in der Natur findet sich trotz der mächtigen Fortschritte der Naturwissenschaft nicht weniges, wofür das System zur Zeit noch keine sichere Stelle und erschöpfende Formel bietet; namentlich haben alle Lebensanfänge, alles was wir Schöpfung nennen oder damit vergleichen dürfen — und eine neue Geistesschöpfung ist ja auch das Christenthum — etwas Dunkles und Wunderbares. Auf dem sittlichen Gebiete, in der Gesammtgeschichte der Menschheit begegnet uns ebenfalls von allen Seiten Außerordentliches und bis zu einem gewissen Grade Unbegreifliches; es gibt Wunder der Tugend und der Sünde, es treten uns große, kühne Wendungen in der Weltgeschichte entgegen, die wir nicht erwartet hätten, wenn sie nicht Thatsachen wären. In dem Bereiche der Natur und des Geistes finden wir Analogien für das Neue, Wunderbare des Christenthums; nur daß das göttliche Walten und Wirken hier einen stärkeren, einleuchtenderen, höheren Charakter hat. Dieß hat jedoch auch seinen guten Grund,

wie wir in einem später folgenden Aufsatze [1]) über das Wunderbare in der Geschichte Christi zeigen werden. Durch Einzelnes und Untergeordnetes aber dürfen wir uns hierbei nicht irre machen lassen. „Wer zu viel am Detail klügelt, wird leicht zum Zweifler oder zum Schwärmer." Auch dafür empfangen wir treffliche Mahnungen von andern Gebieten her, namentlich vom Gebiete der Kunst. Wo wäre das herrlichste Kunstwerk in der Malerei, Bildnerei oder Dichtung, das nicht Mängel und Unvollkommenheiten hätte? Der beschränkte, engherzige Mensch nun hat seine Freude daran, diese zu entdecken und dünket sich darin groß; der höhergesinnte, empfänglichere sieht sie kaum, und, wenn er sie sieht, so läßt er sich das Wahre und Aechte dadurch nicht verderben. Wie arm und nichtig wäre die Welt, wenn wir nur das schlechthin Fehlerfreie anerkennen, nur das unserm Begriff vollständig Unterworfene auf unser Gemüth wollten wirken lassen! Die Welt zwar, das Wirken Gottes in Natur und Geschichte würde bleiben, wie es ist, groß, reich und unermeßlich; aber wir selbst würden zusammenschrumpfen zu dürftiger Nichtigkeit. So werden wir also im Ursprung des Christenthums, weil es neu und originell, weil es eine geistige Schöpfung ist, Unerklärbares und in dessen erster Mittheilung, weil sie durch menschlich unvollkommene Organe hindurchgegangen ist, auch Unvollkommenes anerkennen, ohne daß uns dieß hindert, das herrliche Ganze aufzunehmen und lebendig zu gebrauchen, und die rechte Würdigung des Ganzen wird uns dann auch ein entsprechendes Maaß geben zur Behandlung des Einzelnen. Nicht daß hiermit an die Stelle edler Freimüthigkeit, die auch vor dem kühnen Gedanken nicht erschrickt, eine kleinliche Aengstlichkeit gesetzt, und der selbstständigen, scharfen Kritik ihr Recht in der geschichtlichen Erforschung des Christenthums verkümmert werden sollte — aber in gewissen Fällen sich bescheiden können ist auch eine theologische Tugend, und die Kritik, gerade wenn sie gesund und ihrer Bestimmung sich bewußt ist, wird oft lieber beim Bekenntniß des Nichtwissens stehen bleiben, als der Consequenz zu Gefallen gezwungene und gewaltthätige Erklärungen sich gestatten; sie wird, trotz ihres

1) In dem Antwortschreiben an Herrn Dr. Strauß, und zwar in dessen 2tem Haupttheile.

gerechten Strebens nach vollständiger Denkbarkeit der Sache, doch auf der andern Seite auch nicht vergessen, daß bei so mächtigen Erscheinungen stets das Leben größer ist, als unser Denken, daß das Wirken Gottes etwas Incommensurables hat und nicht plan vor uns liegen kann, wie ein Rechenexempel.

Betrachten wir endlich die Sache auch einmal von der entgegengesetzten Seite. Fragen wir: ob das Christenthum, wie es ist und von Anbeginn war, erklärbar wäre ohne das, was wir bisher für die Erscheinung Christi als wesentlich gefordert haben? Setzen wir einen Jesus ohne hervorragende und dominirende Persönlichkeit, so erscheint die Anknüpfung der Kirchenstiftung an seine Person als ein reiner Zufall, als eine grundlose Willkür, auf so etwas aber sich berufen heißt auch wieder nicht erklären, sondern sich behelfen; denken wir ihn ohne den ernsten und reinen Geist der Sittlichkeit und die Macht der Liebe, die wir bei ihm als unentbehrlich vorausgesetzt, so hat der neue und durchaus reine und hohe Sinn des sittlichen Lebens, den wir in der ersten Gemeinde finden, und die menschheitverbrüdernde Kraft, die ihr einwohnt, keine letzte, lebendige Quelle; sprechen wir ihm die Mittheilung einer eigenthümlichen, gehaltvollwahren und practischen Lehre ab, so ist nicht einzusehen, woher die großen weltumbildenden Ideen des Christenthums ihren Ausgang genommen haben sollen, denn so etwas entsteht nicht durch Zusammentragung vieler, wie ein Flickwerk, sondern, wie ein Kunstgebilde, aus der ursprünglichen schöpferischen Anschauung eines eigenthümlich ausgestatteten Individuums[1]); nehmen wir endlich die Wunder Jesu hinweg und namentlich dasjenige, womit sich seine messianische Erscheinung nach erlittenem Kreuzestode auf eine würdige eindrucksvolle Weise schließen konnte, so werden wir eine Bedingung seines erfolgreichen Wirkens unter den in der Zeit gegebenen Verhältnissen entbehren und auf keinen Fall das vollständige Bild Christi haben, wie es im Bewußtseyn der christlichen Welt lebt, denn zu diesem gehört nothwendig, daß sich seine göttliche Geisteskraft auch auf

---

1) Vergl. Schweizer über das Leben Jesu von Strauß, Stud. u. Krit. 1837. Hft. 3. bes. S. 495 ff. „Jedes wahrhaft Große, wo der Geist auf den Geist wirkt, rührt von dem Individuum her," sagt Niebuhr in den von Lieber mitgetheilten Gesprächen S. 194. der deutsch. Uebers.

dem Gebiete des natürlichen Lebens manifestirte und daß er ein selbst durch den Tod nicht zu überwindendes Leben ans Licht brachte; wir werden also, wollen wir diese Hauptpuncte leugnen, genöthigt seyn, entweder dem Gesetze der Causalität zuwider das Christenthum als ein ursachloses Factum sich rein aus sich selbst erzeugen d. h. in der Luft schweben zu lassen, oder zu einer Menge Zufälligkeiten und willkürlicher Unterstellungen unsere Zuflucht nehmen müssen. Allerdings könnten wir, wenn wir nüchterner seyn wollten als die Ebioniten und consequenter als die Socinianer, uns einen Christus bilden, welcher, vom Strahlenglanze des Wunderbaren und Göttlichen vollständig entkleidet, unter den Menschen gewandelt wäre als ein guter und rechtschaffener Sittenprediger, dem man aber doch wie einem jeden von uns einige Fehler und Thorheiten zu gute halten müßte, und der doch auch zuletzt auf eine etwas geheimnißvolle Art spurlos verschwunden wäre. Würde sich aber aus einem solchen Christus die christliche Kirche, würden sich aus ihm die ungeheuern Wirkungen ableiten lassen, die seit achtzehnhundert Jahren auf den Blättern der Geschichte verzeichnet stehen? — Schwerlich würde dieß auf eine wahrhaft befriedigende Weise möglich seyn. Dieser Christus hätte, menschlich beschränkt, wie er war, eine Schule gestiftet, und wohl auch nur eine jüdische, aber keine Kirche, keine Weltreligion. Er hätte einige Freunde und Zeitgenossen gebessert, aber, bei eigener sittlicher Unvollkommenheit, hätte er nicht die Kraft in sich getragen, der Menschheit ein neues Leben, die Kraft der Erlösung und den Geist der Heiligung mitzutheilen. Er hätte zu den mannichfaltigen menschlichen Lehren eine neue hinzugefügt, vielleicht practisch genommen die einfachste und beste, aber er hätte dieser Lehre nicht die volle Gewißheit göttlichen Ursprungs mit auf die gefährliche Bahn gegeben; und sie würde sich dann allmählig auch im großen Gedränge der Systeme verloren und schwerlich über den Platonismus und Stoicismus erhoben haben. Man würde ihn als einen redlichen, wiewohl schwärmerischen, Mann hochgeachtet, sein Bild unter den Wohlthätern der Völker, etwa als Reformator des Judenthums neben Abraham und Moses aufgestellt und manche seiner Worte inmitten der Sprüche practischer Weltweisen in die Wände der Tempel und Palläste eingegraben haben; aber, wie man dazu gekommen seyn sollte, ihn

als vollendetes Urbild der Heiligkeit, als Abglanz des Unsichtbaren, als Gottessohn und Welterlöser mit so lebendigem, ausdauerndem Glauben zu verehren, ja anzubeten; wie man dazu gekommen seyn sollte, durch den Glauben an ihn und die Befolgung seiner Lehre in einen so entschiedenen Zwiespalt mit der heidnischen und jüdischen, gebildeten und ungebildeten Welt zu treten [1]), und für das christliche Bekenntniß zu sterben, das ist dabei freilich nicht abzusehen. Man hätte das christliche System vertheidigt, wie andere Systeme, und seinen Urheber in der Art verehrt, wie es von dem edlen Alexander Severus geschah, aber niemand hätte daran gedacht, durch ihn oder gar durch ihn allein selig zu werden, und alles wäre ohne Christenthum und christliche Kirche abgelaufen.

---

1) Man lese unter andern die Schilderung im Octavius des Minucius Felix cap. 12 u. cap. 31. Und dann wieder cap. 35—38.

II.

Kritik des Lebens Jesu von Strauß.

Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß, Dr. der Philos. und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen. Erster Band. Tübingen 1835. XVI. 730 S. **Zweiter Band. Tüb.** 1836. XII. 750 S. in 8.

Das eigentliche Object des christlichen Glaubens, Christus, wie er göttliches Leben offenbart und die Menschheit erlöset, oder Gott, wie er sich in Christo der Menschheit mittheilt und die ihm entfremdete mit sich versöhnet, ist jederzeit in der bestimmteren Form des Dogmas und des Begriffes verschieden aufgefaßt, und auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Wissenschaft in anderer Weise begründet worden. Aber eine gewisse Einheit geht doch zugleich durch alle abweichenden Gestaltungen hindurch, die Gewißheit, daß in Christo Göttliches und Menschliches zu einer untrennbaren Persönlichkeit vereinigt sey, und daß diese Persönlichkeit einziger Art und Würde den Einigungspunct der Gottheit und Menschheit, die Grundlage einer ganz neuen religiösen und sittlichen Entwickelung unseres Geschlechtes bilde. Dieß ist die Grundanschauung der christlichen Welt, in der ersten Zeit aufgenommen und festgehalten in einfachem Glauben, dann kirchlich ausgebildet in einer nach vielen Kämpfen festgestellten Christologie, in der neueren Zeit sich darbietend als die höchste Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, für die theologische und philosophische Erkenntniß. Bei den verschiedenen Versuchen, das Haupt-

dogma des Christenthums festzustellen, konnte es nicht ausbleiben, daß, je nachdem die Zeit eine mehr überschwängliche und mystische oder eine mehr nüchterne und kritische Richtung hatte, entweder die göttliche oder die menschliche Seite in Christo stärker hervorgehoben wurde, aber dabei wurde doch jederzeit ein solches Hervorheben des Göttlichen, wobei das Menschliche wesentlich verletzt oder gar vernichtet wird, für ketzerisch gehalten, und ein solches Hervorheben des Menschlichen, wodurch das Göttliche aufgehoben wird, für ungläubig; denn auch die neueren Systeme, die nicht geradezu widerchristlich seyn wollen, erkennen in irgend einem Sinne die einzige und göttliche Dignität Christi an, und alle stimmen doch darin überein, daß die Entwickelung des wahren Heils in der Menschheit, auch die Ausbildung der Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen nothwendig und unablösbar an die Person Jesu von Nazareth geknüpft sey, und daß diese Anknüpfung einen guten geschichtlichen Grund habe. Wie verschieden sie sonst auch seyn mochten, das ist bisher von allen kirchlichen Gemeinschaften und theologischen Schulen anerkannt worden: die Idee eines vollkommenen und göttlichen Lebens habe an Christo einen geschichtlichen Träger gehabt, von dieser geschichtlichen Erscheinung aus habe sich erst die Idee in voller Klarheit und Bestimmtheit, nicht von der Idee aus die Vorstellung und Ausprägung einer geschichtlichen Erscheinung gebildet, die Lehre von Christo sey auch für den Erkennenden zu verstehen als Lehre von einer Person, nicht als Lehre von einem Begriffe, und diese Lehre habe ihre wesentliche Kraft und Bedeutung nur als Glaube an ein Reelles, in dem die höchsten Ahnungen, Hoffnungen und Ideen, so weit es menschlich geschehen kann, persönlich verwirklicht sind, nicht an ein Ideelles, nur in der gesammten Menschheit, im Laufe der Weltgeschichte fortgehend zu Verwirklichendes. Das soll aber nun anders werden: die Frömmigkeit und der christliche Glaube soll in einer Weise, wie man es bisher noch nicht dachte, von der Person Christi abgelöst, die geschichtliche Gestalt soll zum bloßen Begriffe, die Liebe zur Person zur Begeisterung für die Idee sublimirt werden; was unter allen Schwankungen und Gegensätzen noch eine gemeinsame Basis bildete, das Festhalten an einer wenigstens in gewissen Grundthatsachen erkennbaren Person des Erlösers, soll so gut wie aufgegeben werden; hinfort soll der

Glaube, getrennt vom mütterlichen Boden der Geschichte, nur aus dem Begriffe seine Nahrung ziehen, im feinsten Aether des Begriffes schweben, nur von der Macht des Begriffes getragen werden. Dieß will und erstrebt wenigstens das vorliegende Buch, indem es alle Hauptmomente des Lebens Jesu als geschichtlich unhaltbar darstellt, und selbst die Idee des Erlösers in ihrer historischen Bestimmtheit als „concrete Figur" zu vernichten, und an deren Stelle die Idee der Menschheit in ihrer gesammten Entwickelung zu setzen sucht, indem es Christum völlig in die Menschheit auflöst, ihn selbst zum Producte der Menschheit, seine Geschichte nur zum frei geschaffenen und poetisch ausgebildeten Typus der Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit macht. In der That ein kühnes und folgenreiches Unternehmen, welches geeignet ist, auch in unserer politisch-industriellen Zeit die Geister allgemeiner in Anspruch zu nehmen, jedenfalls aber auf dem Gebiete der Theologie Anlaß zu sehr bedeutenden Verhandlungen geben wird. Diese Verhandlungen werden eine Sache der gesammten wissenschaftlichen Gemeinde seyn, und der Einzelne darf sich nicht anmaaßen, etwas Erschöpfendes und Abschließendes zu liefern. Die Wissenschaft ist freies, das Vermögen des Individuums weit übertreffendes, Gemeingut, aber jeder schuldet ihr doch das Seine, wie viel oder wenig es sey. In diesem Sinne wollen auch wir hier zur Lösung der angeregten Frage unsern Beitrag geben, und zwar in der Weise, daß wir mehr nur allgemeine Gesichtspuncte andeuten, andern überlassend, was eben so nothwendig ist, auch ins Besondere einzugehen.

Das Straußische Werk ist, zunächst ganz äußerlich betrachtet, wichtig wegen der Bewegung, die es schon veranlaßt hat, und wegen der Wirkungen, die es noch ferner hervorbringen wird. Die Bewegung, die dadurch an manchen Orten hervorgerufen wurde, ist ein Beweis, wie sehr die negative und kritische Richtung in unserer Zeit noch überwiegt, welche Neigung die Mehrzahl der Zeitgenossen zum Auflösenden hat. Angenommen auch, daß Strauß in der Hauptsache Wahrheit gebe, so ist doch die Wahrheit, die er gibt, eine ganz einseitig verneinende, bei der sich am Ende kein Mensch von religiösem Bedürfnisse befriedigt fühlen kann. Es müßte jedenfalls auch statt der Niedergerissenen ein neues Besseres gegeben werden. Aber wir glauben nicht zu irren,

wenn wir annehmen, daß kein Versuch zum Neubau so viel Interesse erregen würde, als dieses Schauspiel des Niederreißens tausendjähriger Heiligthümer. Eine herostratische Berühmtheit ist in unserer Zeit leichter zu gewinnen, als die eines Erwin von Steinbach; die erstere kann auch ein Einzelner für sich allein erwerben, die andere kann nur ruhen auf einem großartigen, organischen Zusammenwirken, auf einem productiven Gesammtgeiste, woran unsere Zeit, besonders auf dem Gebiete der Religion, einen offenbaren und in der That sehr beklagenswerthen Mangel leidet. Die fernere Wirkung des Buches betreffend, so unterscheiden wir überhaupt zwischen rein kritischen, trennenden, zersetzenden Werken und einigenden, bildenden, schöpferischen. Werke von beiderlei Art können Epoche machen: die ersteren thun es in der Art, daß sie eine Krisis, eine Scheidung der Stoffe und eine Entscheidung schwankender Zustände auf einem geistigen Gebiete herbeiführen, ohne gerade selbst den fruchtbaren Keim einer neuen Bildung in sich zu tragen, die andere in der Weise, daß sie etwas positiv Neugestaltendes, den Anfang einer neuen Entwickelungsreihe in sich schließen. Das Straußische Werk gehört zu den ersteren; es ist durch und durch kritisch: kritisch nach Methode und Inhalt, kritisch, das heißt spaltend, sondernd, Geister theilend ohne Zweifel auch in seiner Wirkung. Zwar versucht es am Schlusse aus den Trümmern der Kritik auch wieder aufzubauen, aber man müßte wohl für den Verfasser oder die Schule, aus der er stammt, in hohem Grade eingenommen seyn, wenn man diesem Positiven eine große Bedeutung beilegen und es als Grundlage zu einer höheren Entwickelung der Sache betrachten wollte; es ist ein Schattenbild, statt eines wirklichen tausendjährigen Tempels, ein schwacher Umriß, statt einer wahrhaftigen lebensvollen Gestalt. Der kritische Charakter des Werkes soll nun zwar an sich dem Verfasser keineswegs zum Vorwurfe gemacht werden. Kritik muß ja seyn, auch bei dem Höchsten und Heiligsten, wenn es in geschichtlicher Entwickelung auftritt, wenn es der menschlichen Erkenntniß dargeboten werden, wenn es, in historischer Gestalt aus ferner Zeit abstammend, sich der Gegenwart als probehaltig bewähren soll. Nur dann bekommt die Kritik etwas Falsches und Unbefriedigendes, wenn sie für sich allein bestehen, wenn sie als solche die letzten und höchsten Resultate liefern will. Denn die

großen Erscheinungen in der Geschichte — und eine solche ist doch wahrlich das Auftreten eines Glaubens, wodurch die ganze Weltgeschichte in zwei Hälften getrennt wird — können nicht von Grund aus verstanden werden, wenn man bloß bei der Scheidung und Zersetzung stehen bleibt; es ist auch erforderlich, daß man mit positivem Sinne in diese Erscheinungen eingehe, daß man ihre Glieder organisch verbinde und zu der ursprünglichen lebendigen und geistbeseelten Gestalt wieder herstelle. Damit wollen wir nicht sagen, man müsse zur Behandlung des Christenthums alle möglichen orthodoxen Voraussetzungen oder eine alles hinnehmende im voraus schon festgeformelte Gläubigkeit mitbringen, sondern es solle nur jeder Gegenstand seinem Geist und seiner Natur gemäß, also die Poesie nicht philisterhaft, die Philosophie nicht unphilosophisch, und gleicherweise die religiösen Erscheinungen nicht mit einem widerstrebenden, blos das Unvollkommenere aufsuchenden, sondern mit einem offenen, empfänglichen, verwandten, ja begeisterungsfähigen Sinne betrachtet werden. Eine solche Empfänglichkeit aber läßt das vorliegende Werk vermissen; der Verfasser kann, was wir ihm wahrlich nicht absprechen wollen, subjectiv einen frommen Sinn besitzen, aber er hat es vielleicht für Pflicht gehalten, sich dessen auf dem Gebiete der Wissenschaft gänzlich zu entschlagen, denn in seiner Schrift tritt uns nichts davon entgegen. Vergleichen wir seine Art von Kritik mit der Art und Weise anderer Kritiker, z. B. eines de Wette und Schleiermacher, so hat sie, während die genannten Männer durch ein tiefer liegendes, wenn auch nicht absichtlich ausgesprochenes, so doch stets fühlbares religiöses Interesse den Glauben mit der Kritik versöhnen, etwas Kaltes, Schonungsloses und Zurückstoßendes und läßt auch insofern unbefriedigt, als sie bei einem so großen, die höchste religiöse Bedeutung in sich schließenden Gegenstande sich mit ihrem Zerstörungswerke begnügt, und, wo der Flug in's Positive und Dogmatische genommen wird, in etwas anderer Gestalt wiederkehrt und gerade ebenso zerstörend wirkt, wie bei der Behandlung des Geschichtlichen, so daß dann auch das Werk auf eine völlig trost- und hoffnungslose Weise mit dem offenen Geständnisse eines unausgleichbaren Mißverhältnisses, einer verzweifelten Lage der theologischen und kirchlichen Dinge schließt. So bleiben wir immer im Kreise der Verneinung, und das letzte

Glied dieser Kette ist Rathlosigkeit. „Es ist aber nicht ein feiner Geist, sagt unser Luther, der da lehret und spricht: dieß ist erlogen, und gibt doch keine gewisse Wahrheit dafür.“ Und Goethe in seinen Gesprächen bemerkt über ähnliche Tendenzen, die uns etwas Großes nehmen und nur eine dürftige Wahrheit dafür geben: „So geistreich das alles seyn mag, ist der Welt doch nichts damit gedient; es läßt sich nichts darauf gründen; ja es kann sogar sehr schädlich seyn, indem es die Menschen verwirrt und ihnen den nöthigen Halt nimmt.“

Ein theologisches Werk kann, besonders wenn es dem Mittelpuncte der Theologie sich nähert, und nicht etwa bloß mit Außendingen sich beschäftigt, immer in zwiefacher Beziehung betrachtet werden, in religiös-kirchlicher und in rein wissenschaftlicher. Beide Interessen dürfen nie ganz auseinander gehen, auch wenn eines oder das andere, je nach dem besondern Zwecke des Verfassers, überwiegen sollte. Der Wissenschaft soll freilich nichts vergeben werden, aber wir haben auch nie zu vergessen, daß die Theologie eine Wissenschaft für die Zwecke der Religion und Kirche, daß sie, im rechten Sinne genommen, eine wesentlich practische Wissenschaft ist; ihre Resultate sollen nicht nach dem Gebrauche eingerichtet, aber doch so beschaffen seyn, daß man sie *auch* brauchen kann; sie hat ein solches Verhältniß zwischen dem Glauben und der Erkenntniß zu vermitteln, wie es in einer gegebenen Kirche bestehen und ins Leben eingeführt werden kann; die Fortbildung, welche eine gesunde Theologie anstrebt, muß sich an das geschichtlich Vorhandene anschließen, sie muß reformatorisch, nicht revolutionär, *umbildend*, nicht *umstoßend* seyn. In diesen Beziehungen ist das Straußische Buch, milde gesprochen, unbefriedigend und durchaus nicht im Verhältnisse zum Bestande des kirchlichen Lebens: einen genügenden Abschluß für die Erkenntniß der höchsten Erscheinung des religiösen und sittlichen Lebens wird niemand oder werden doch nur wenige darin finden, und daß es im Zwiespalte mit jedem bestehenden christlichen Kirchenthume sey, auch dem alleraufgeklärtesten und dem Positiven möglichst ferne stehenden, kann der Verfasser sich selbst nicht bergen und gesteht er mit seltener, lobenswerther Offenheit ein. Dieß hätte ihn aber bestimmen sollen, sein Werk nicht nur durch die gelehrtere und schulmäßige Form, sondern auch durch die lateinische Sprache dem Kreise der

Laien zu entziehen, und auf den der Gelehrten zu beschränken; denn so wie die Sache jetzt steht, werden sich doch nur allzuviele Unberufene den Vorwitz stechen lassen, in dem Buche herumzulesen und das für sie am wenigsten Taugliche herauszunehmen; solche werden dann aber meist auch der zerstörenden Kritik widerstandlos preisgegeben und nicht fähig seyn, als relativen Ersatz für die verlorene Wirklichkeit ein irgend festes ideales Gebiet zu gewinnen, sie werden in einen Zustand des religiösen Nihilismus versinken, den gewiß Strauß selbst nicht als wünschenswerth betrachten kann. Ist das Buch einmal da und hat es, wie nicht zu leugnen steht, einen ernsten wissenschaftlichen Charakter, so muß es freilich seine Bahn durchlaufen und kein Besonnener, der die in solchen Dingen aufrecht zu erhaltenden Principien zu würdigen weiß, wolle es mit Gewalt daran hindern; aber ehe es da war, hätte der Verfasser selbst die Wirkungen erwägen und das allerdings stillere und ruhmlosere, aber gesichertere wissenschaftliche Gebiet der lauten, aber mit manchen Gefahren für Unreife verknüpften Oeffentlichkeit vorziehen sollen. Welchen Werth sein Werk auch für die Wissenschaft habe, dem Volke gegenüber ist es ohne Zweifel oder kann es wenigstens, auch gegen den Wunsch des Verfassers, werden ein Product der Aufklärungssucht, und der Kirche gegenüber nimmt es immer eine feindselige Stellung ein. Nun finden wir zwar sehr begreiflich, wie einem jugendlichen Geiste das kirchliche Interesse gegen das wissenschaftliche ganz verschwinden, ja als unwürdige Fessel erscheinen kann, nichtsdestoweniger aber ist dasselbe doch mit der vollkommensten Berechtigung vorhanden und muß, wenn es von einem wissenschaftlichen Manne verkannt oder verletzt wird, wenigstens von andern, die innerlich oder durch ihre Stellung dazu berufen sind, auf die rechte Weise gewahrt werden. Strauß rühmt sich solchen Anforderungen gegenüber seiner gänzlichen Voraussetzungslosigkeit. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob absolute Voraussetzungslosigkeit nicht überhaupt eine bloße Fiction sey, insofern doch kein Mensch ohne einen in seinem Geiste vorhandenen Gedankeninhalt, gleichsam ganz entleert, wie ein ausgeblasenes Ei, zur Betrachtung eines Gegenstandes hinzutritt, sondern immer irgendwelche Begriffe mitbringt, nach denen er den Gegenstand auffaßt und mißt; so viel aber scheint uns gewiß, daß diese Voraussetzungslosigkeit im vorliegenden Falle sich nicht

findet; freilich mit kirchlichen, offenbarungsgläubigen Voraussetzungen geht der Verfasser nicht an's Werk; aber mit allen Voraussetzungen einer gewissen Richtung der modernen Bildung und einer bestimmten philosophischen Schule, so daß er, ähnlich den gewöhnlichen Rationalisten, über die er doch weit erhaben zu seyn glaubt, vieles schon darum verwirft, weil es der Vorstellungsweise einer früheren Zeit, einer ungebildeten Periode angehöre, weil es altmodisch sey und im Lichte unserer Bildung nicht bestehe.

Betrachten wir das Werk nun rein als litterarische Erscheinung, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß dasselbe mit durchdringendem Verstande, mit großer Veranschaulichungsgabe und dialektischer Gewandtheit, mit reicher Belesenheit und ausdauerndem Fleiße geschrieben ist. Der Verfasser hat die auf seinen Gegenstand sich beziehende Litteratur, besonders die der letzten funfzig Jahre, sehr vollständig durchgearbeitet, er gibt eine bündige und scharfe Zusammenfassung und dadurch einen vorläufigen Abschluß dieser kritischen Periode, indem er alles, was der Zweifel aufgebracht hat, auf einen Punct zur stärksten Wirkung concentrirt. Auch der wissenschaftliche Ernst ist ihm nicht abzusprechen; seine Rede könnte zwar dem Gegenstande gemäß oft höher gehalten, seine Ausdrücke könnten würdiger und edler seyn, aber frivol ist er nicht, und das Ganze der Darstellung zeigt unverkennbar, daß es ihm wirklich um die Sache, nicht um einen augenblicklichen Effect zu thun ist. Aber eben so wenig läßt sich andererseits verkennen, daß der Scharfsinn, der uns in dem Werke entgegentritt, ein bloß zersetzender und auflösender ist; von einer rechten Reconstruction des kritisch Auseinandergelegten, von jener positiven Macht des Geistes, die in allen wahrhaft reformatorischen Theologen neben dem kritischen und polemischen Elemente sich findet. ja diesem erst Kraft, Halt und vollen Werth gibt und zur eigentlichen Grundlage dient, davon läßt sich bei Strauß nicht viel verspüren. Ja nicht einmal eigentlich neu und originell kann das Unternehmen genannt werden, denn der Stoff, den der Verfasser im Einzelnen gebraucht, ist einem guten Theile nach in der Evangelienlitteratur der verflossenen Decennien gegeben, und der Gedanke, daß der mythische Standpunct nicht nur auf einige Theile, sondern auf das Ganze des Lebens Jesu anzuwenden sey,

ist auch früher schon ausgesprochen worden; Strauß hat wesentlich nur das Eigenthümliche, daß er die mythische Auffassung auf's Vollständigste und Strengste im Einzelnen durchführt, daß er sie durch die schärfste oft beißende Polemik gegen die supranaturalistisch und rationalistisch historische Behandlung, so wie durch stetes Zurückgehen auf alttestamentliche Parallelen und durch Hinweisung auf apokryphische und anderweitige Analogien gründlicher zu rechtfertigen sucht, und daß er die mythische Auslegung, die bisher im Ganzen und Großen mehr ein Eigenthum des Rationalismus war, mit der speculativen Theologie in die innigste Verbindung setzt. Auch dürfen wir nicht verhehlen, daß die Kälte und Schonungslosigkeit, welche durch das Ganze hindurchgeht und sich bisweilen bis zum bittern Hohne steigert, etwas Verletzendes hat. Wir verlangen wahrlich von dem Kritiker nicht Salbung, Erbaulichkeit oder künstliche Verhüllung der Resultate; aber wenn es sich um Dinge handelt, welche seit Jahrtausenden die Grundlage der höheren Bildung und vielen Millionen das Gewisseste und Heiligste sind, so geht doch der Theologe, welcher derselben religiösen Gemeinschaft angehört, schonend damit zu Werke und läßt solche Dinge nicht verpuffen, wie Seifenblasen. Man kann sich vielleicht gedrungen fühlen, auch altehrwürdige Glaubensbestandtheile der Gewalt der Wissenschaft aufzuopfern, aber man wird es nicht mit Heiterkeit, sondern mit Schmerz thun, und dieß wird sich, ohne daß man es zu sagen braucht, in einem tieferen Ernste der Darstellung ausdrücken. Aber dieses, ich möchte sagen tragische, Gefühl herrscht nirgends bei Strauß; er gibt alles mit unglaublicher Gleichmüthigkeit hin, und wenn dieß schon auf den Theologen, der durch sein Studium abgehärtet ist, einen schmerzlichen Eindruck macht, wie viel stärker und niederschlagender muß dieser Eindruck bei dem unvorbereiteten Nichttheologen seyn. Tadelnswerth ist bei dem Buche auch der Titel. Ein Leben Jesu ist es durchaus nicht, denn es hat keinen pragmatischen Zusammenhang und liefert keine Resultate, an die sich nun die Entstehung der christlichen Kirche naturgemäß anknüpfen ließe; es ist nur eine Kritik der Hauptbestandtheile der evangelischen Geschichte. Ja ein Leben Jesu, worunter man immer etwas Geschichtliches, eine zusammenhängende Veranschaulichung der Persönlichkeit und Thätigkeit Jesu versteht, kann von diesem Standpuncte aus gar nicht

einmal zu Stande kommen. Der Verfasser hätte also, wenn er nicht der Neigung ein großes Lesepublikum zu gewinnen zu viel nachgab, die Täuschung, welche der Titel „Leben Jesu" für Viele unausbleiblich hervorbringen muß, lieber vermeiden und sein Werk Kritik der evangelischen Geschichte überschreiben sollen. Endlich vermissen wir gewisse Leistungen, die sich der Verfasser auch von seinem Standpuncte aus nicht hätte ersparen dürfen: der Begriff des Mythus ist nicht vollständig genug entwickelt und es ist nicht gehörig gezeigt, wie sich das Mythische des heidnischen und christlichen Gebietes von einander unterscheiden, denn wir können doch nicht glauben, daß der Verfasser Beides vollkommen identificiren wolle; die Kritik der Quellen unserer evangelischen Ueberlieferung ist bei weitem nicht genügend durchgeführt, besonders von der historischen Seite in Beziehung auf die alterthümlichen Zeugnisse, die doch immer ihre Bedeutung behalten; die Grenzen des Kanonischen und Apokryphischen sind nirgends ordentlich festgestellt, denn obwohl der Verfasser für diese Gebiete nur eine sehr schwankende und fließende Scheidelinie annimmt, so kann er sie doch nicht schlechthin in einander aufgehen lassen; und zuletzt hätten wir im philosophischen Theile eine genauere Erörterung über das Verhältniß der Idee zur Geschichte gewünscht.

Den Standpunct des ganzen Werkes können wir, ohne dem Verfasser Unrecht zu thun, obwohl er es selbst nicht eigentlich Wort haben will, als den mythischen bezeichnen. Der bei weitem größere Theil dessen, was die Evangelien von Christo erzählen, wird mit entschiedener Verwerfung einer historischen Grundlage als Mythus genommen. Unter Mythen aber versteht der Verfasser geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtlos dichtenden Sage der ersten Gemeinde. Die Summe dieser Mythen, in ein Ganzes zusammengefaßt, liegt uns in unseren Evangelien vor, welche auf der Grundlage der mündlichen Ueberlieferung von späteren unbekannten Männern abgefaßt sind. Ein weiterer Fortwuchs dieser Mythenbildung findet sich auch in den apokryphischen Evangelien, und Strauß sucht deren Zusammenhang mit einer in den kanonischen Evangelien gegebenen verwandten Basis überall nachzuweisen; doch unterscheidet er dabei eine doppelte Periode der Mythenproduction, eine primäre in den kanonischen Evangelien, die sich durch edle Simplicität auszeichnet,

und eine secundäre in den apokryphischen, die sich durch Unnatur und Uebertreibung bemerklich macht. Die Anwendung des Mythusbegriffes beschränkt der Verfasser allerdings dadurch, daß er in der Vorrede erklärt: er wolle keineswegs die ganze Geschichte Christi für mythisch erklären (was freilich, im strengen Verstande genommen, auch ein Unsinn wäre, denn die Mythenbildung mußte doch irgend einen Anlaß haben und ein großer Theil der Lehre wenigstens kann nicht Erfindung seyn), sondern er wolle nur alles in ihr kritisch darauf ansehen, ob es nichts Mythisches an sich habe. Auch läßt er ein Gerippe des Lebens Jesu stehen, nämlich folgende Thatsachen: daß Jesus zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sey, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Hasse der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze gestorben sey; dabei wird auch nicht geleugnet, daß Jesus ein geistig und sittlich ausgezeichnetes Individuum, der Trefflichsten einer in Israel, gewesen, daß er den Eindruck gemacht, der Messias zu seyn, und die messianische Rolle sich selbst angeeignet habe, auch daß sich bald nach seinem Tode, nicht durch absichtliche Täuschung, sondern durch Exaltation, aus visionären, aber doch immer subjectiven und ganz dem Naturgebiete angehörigen Zuständen unter den Christen die Meinung gebildet habe, er sey auferstanden; es wird außerdem eingeräumt, daß in den Evangelien zahlreiche und vortreffliche Lehraussprüche Christi erhalten seyen, wiewohl sehr häufig aus dem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, auseinander gesprengt, und nur nach dem Gleichklange gewisser Schlagworte oft ungeschickt genug wieder zusammengereiht, auch in den drei ersten Evangelien mit jüdischen Zuthaten versetzt, im vierten Evangelium nach Maaßgabe des alexandrinischen oder hellenistischen Standpunctes mystisch und speculativ weitergebildet. So viel des Historischen wird allerdings zugegeben, als der Kern, um den herum sich die Sage, schneeballartig anwachsend, festgesetzt habe, als das Gerüste, das mit den reichsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben worden sey, indem die ersten Christen alle Ideen, die sie über ihren entrissenen Meister hatten, in Thatsachen verwandelten und seinem Lebenslaufe einwoben. Aber dieses Historische

ist wahrhaftig noch dürftig und unsicher genug; der kleine, zum Theil wurmstichige Kern steht in keinem Verhältnisse zu dem ungeheuren Sagenanwuchse; Christus bleibt uns auf diese Weise immer eine ganz nebelartige schwankende Gestalt; er tritt uns nicht als ein wahrhaft großer, das heißt als ein seine Zeit bildender und beherrschender Mann entgegen, er wird fast ganz zu einem Producte seiner Zeit und Umgebung gemacht und hört auf der Schöpfer derselben zu seyn. Lassen wir nun das bekannte Wort gelten: a potiori fit denominatio, so ist dieser freilich unvermeidlichen, aber auch sehr geringen historischen Concessionen ungeachtet die ganze Auffassung des Werkes unbedenklich mythisch zu nennen, denn bei allen Hauptthatsachen wird die geschichtliche Ansicht, sey sie natürlich oder übernatürlich, als völlig unhaltbar dargestellt, ja nicht selten mit Spott und Verachtung behandelt, dagegen die mythische als die allein richtige bezeichnet, als die höhere, zu der man sich nothwendig erheben müsse, obwohl diese Erhebung dem alten theologischen Adam ungemein sauer ankomme — so sauer, möchten wir sogleich hinzufügen, daß sie selbst dem Verfasser nicht immer ganz vollständig gelingt, und ihm doch hie und da noch einige historische Erde an den mythischen Wurzeln hängen bleibt.

Es ist nicht zu leugnen, daß Strauß einen Ausgangspunct für sein Unternehmen habe. Er gibt, worauf er sich auch zu seiner Rechtfertigung beruft, nicht eine neue Erfindung, er führt nur etwas durch, was in der theologischen Litteratur schon vorhanden war, seine Schrift ist nur die letzte Spitze einer Richtung, die sich seit längerer Zeit entwickelt hat. Er hat auch ein Recht, aber es wird unter seinen Händen wieder zum Unrecht. Kein Unbefangener möchte in Abrede stellen, daß in den Erzählungen von der Stiftung des Christenthums auch Züge vorkommen, die sich in der Sage gebildet haben, daß, wie in jeder Religion, so auch im Christenthume manches Geschichtliche einen wesentlich symbolischen Charakter habe; aber daraus, daß etwas in der Urgeschichte des Christenthums mythisch oder symbolisch ist, folgt nicht sofort, daß Alles oder auch nur das Meiste mythisch und symbolisch sey, sondern es kommt nur darauf an, die Gebiete auseinander zu halten und die Grenzen gehörig zu bestimmen.

Wir wollen dieß wenigstens in allgemeinen Zügen versuchen. Symbol und Mythus sind beide Versinnlichung einer Idee, Darstellung einer höhern Wahrheit durch ein Medium, welches sinnlich auffaßbarer ist, als die Idee selbst in ihrer reinen ätherischen Gestalt; beim Symbole geschieht diese Darstellung durch das Zeichen, beim Mythus durch das Wort; jenes gibt die Idee als Anschaubares im Bilde, dieser als Vernehmbares, als Geschehenes in der Rede; das Symbol drückt das unmittelbare und permanente Verhältniß des Uebersinnlichen zur Sinnenwelt aus, der Mythus das geschichtlich vermittelte und deßhalb äußerlich genommen zwar vorübergehende, aber doch seiner wahren Bedeutung nach unvergängliche. Wenn nun der Mythus Darstellung religiöser Wahrheit in geschichtlicher Form ist, so ist wieder das Doppelte möglich: entweder die Idee hat sich den geschichtlichen Leib ganz frei, gleichsam aus sich selbst heraus, vermöge inwohnender Schöpfungskraft gebaut, oder sie hat historische Elemente vorgefunden, diese sich assimilirt und als ihren Leib nach besonderem Bedürfnisse ausgebildet. Das erste sind philosophische Mythen, aus freier Dichtung oder vielmehr aus der plastischen Kraft der Idee hervorgegangen, das andere historische Mythen, mehr oder minder an einen gegebenen Stoff gebunden, meist Stamm- und Heldensagen. Der geschichtliche Mythus ist aber wieder wohl zu unterscheiden von der mythischen Geschichte, und die mythische Geschichte im engeren Sinne von derjenigen, die einen wesentlich historischen Charakter hat, aber mit Beimischung sagenhafter Bestandtheile. Beim geschichtlichen Mythus präponderirt noch die freie Bildung, die nur gewisse historische Bestandtheile als Substrat benutzt, bei der mythischen Geschichte präponderirt schon das historische Element, aber so, daß in der Ueberlieferung das Geschichtliche mehr oder minder in's Ideale verklärt ist, bei der Geschichte mit sagenhafter Beimischung betreten wir das eigentlich historische Gebiet, aber so, daß sich noch Nachwirkungen und Nachklänge aus dem mythischen vorfinden. Schon aus dieser kurzen Darstellung ergibt sich, erstlich, daß das Gebiet des Mythischen kein scharf begrenztes, nach allen Seiten hin streng abgeschlossenes, sondern gewissermaaßen ein Grenzgebiet zwischen der Idee und Geschichte, zwischen dem Ueber- oder Vorgeschichtlichen und dem Reingeschichtlichen ist, woraus dann wieder folgt, daß wir die

Stufen und Uebergänge wohl zu unterscheiden und nicht sogleich, wo sagenhafte Züge vorkommen, gewaltsam zufahrend alles für mythisch zu erklären, oder, wo eine wahrhaft geschichtliche Grundlage ist, alles und jedes Mythische ängstlich auszuschließen haben. Sodann geht daraus hervor, daß das Mythische nicht schon an und für sich verwerflich und falsch oder gar lügenhaft, sondern ein vortreffliches, für eine gewisse Bildungsstufe nothwendiges Vehikel zur Darstellung der religiösen Idee und daher in das geistige Leben des Alterthums, auch in das ächte und beste, tief verflochten ist; daß es vielmehr nur falsch und verwerflich wird, wenn man, ohne zur inneren Bedeutung hindurchzudringen, sich bloß an die äußere Form hält, oder wenn es im Bewußtseyn, daß es nicht geschichtlich sey, doch ursprünglich als etwas Streng-geschichtliches gegeben und festgehalten, oder in der Folge als Geschichte zum unverrückbaren Glaubenssatze erhoben wird.

Dieß alles gilt zunächst von den heidnischen Religionen; es handelt sich hier aber besonders um das Christenthum. Daß Symbolisches im Christenthume vorkomme, Darstellung und Vermittelung des Ewigen durch Bild und Handlung, kann Niemand leugnen, der nur an die Sacramente denkt, wie er auch die Wirkungen derselben dogmatisch bestimme. Ob aber Mythisches sich in der urchristlichen Geschichte finde, ist eine weit bedenklichere Frage, weil hier die Grenzen so schwer zu bestimmen sind und weil, wenn man das Mindeste einräumt, der Willkür Thür und Thor geöffnet und die ganze evangelische Geschichte in eine Fabel verwandelt zu werden, allen Halt zu verlieren scheint. Vorerst sollte der Ausdruck Mythus hier lieber ganz vermieden werden. Er führt fast unausbleiblich eine Vermischung verschiedenartiger Gebiete mit sich. Wir sind nun einmal gewohnt, vorzugsweise die heidnischen Religionsdarstellungen Mythen zu nennen, namentlich die freien dichterischen Productionen zur Einkleidung physischer und metaphysischer Lehrsätze, wie sie von den ältesten Volksbildnern, von Sängern und Weisen, im Sinne des Volkes und nach Art und Sitte des Landes gegeben wurden; wir befinden uns dabei entschieden auf dem vorhistorischen Gebiete und ganz im Kreise einer durch Geschichtsform anschaulich gemachten, gleichsam personificirten Physik und Naturreligion. Mit dem Christenthume dagegen betreten wir ein vollkommen anderes Gebiet, hier herrscht

nicht ein physikalisches, sondern ein durch und durch ethisches Interesse, hier befinden wir uns nicht mehr in dem kindlichen Alter der freien, unbefangenen religiösen Dichtung, sondern in einem vorgeschrittenen, schriftstellerischen, gebildeten, ja theilweise überbildeten, überhaupt aber in einem historischen Zeitalter, hier kommt uns im Christenthume eine Macht entgegen, die sich schon in ihrem ganzen Wesen, besonders aber in ihrer welthistorischen Wirkung als eine nicht bloß ideelle, wie es der Mythus ist, sondern als eine reelle, als eine gewaltige That, als etwas Geschichtliches zu erkennen gibt; hier haben wir es nicht mehr mit polytheistischer Naturreligion, die ihrem Wesen nach Mythen hervorbringt, sondern mit monotheistischer Geistesreligion zu thun, die sich ihrer Natur nach von dem sinnlich poetischen Gebiete des Mythus in das Innere der Gemüths- und Gedankenwelt zurückzieht, die sich nicht mit dem schönen Bilde sittlicher Vollendung in dichterischen Heroengestalten begnügt, sondern die volle Wahrheit derselben in wirklichem Dulden und Handeln verlangt. Es könnte also hier jedenfalls nur in einem ganz andern, in einem, mit dem Heidenthume verglichen, völlig uneigentlichen Sinne von Mythen die Rede seyn, und man würde wohl besser thun, von vorne herein die Frage so zu stellen, ob sich in der Darstellung von der Stiftung des Christenthums sagenhafte Bestandtheile finden oder nicht? Da indeß das vorliegende Werk sich des Ausdrucks Mythus durchgängig bedient, so wollen wir denselben für unsere Betrachtung nicht schlechthin zurückweisen, und nun, ohne weiter über das Wort zu streiten, die angeregte Frage bestimmter zu erledigen suchen. Im Allgemeinen ist hier eine dreifache Antwort möglich: entweder es ist in der evangelischen und Apostelgeschichte und, was man dann des Zusammenhangs wegen wird hinzunehmen müssen, in der ganzen Bibel vom ersten Worte der Genesis bis zum letzten der Apokalypse gar nichts Mythisches, sondern wir befinden uns überall rein und vollständig auf dem Gebiete der Geschichte und haben jedes Wort so festzuhalten, wie es gegeben ist — oder es ist hier überall und namentlich in den Evangelien gar kein fester und sicher unterscheidbarer historischer Grund, sondern etwa nur ein leiser geschichtlicher Anstoß, von dem dann die Mythenbildung ausgegangen ist und alles so überwuchert hat, daß das wirklich Geschehene gar nicht mehr ausge-

sondert werden kann — oder wir befinden uns in der Schrift und insbesondere im neuen Testamente allerdings auf historischem Boden, nur nicht auf gewöhnlich historischem, weil die Geschichte einer Religionsstiftung der Natur der Sache nach einen andern Charakter haben muß, als die gewöhnliche Geschichte, und nicht überall auf strenghistorischem, weil die Stimmung der ersten Gläubigen, die Art der Fortpflanzung und Aufzeichnung der evangelischen Geschichte, wenn nicht eine allen Irrthum aufhebende Inspiration auch der geringsten historischen Umstände statt fand, das Hinzutreten sagenhafter Elemente zu dem Historischen keineswegs ganz ausschloß. Die beiden ersten Auffassungsweisen empfehlen sich gemeinsam durch den Schein der Einheit und Consequenz, die erste liefert zugleich dem einfachen Glauben und dem kirchlichen Gebrauche einen reichen Inhalt, die zweite, auf sinnige Weise behandelt, kann wenigstens durch Aufstellung eines großartigen Bildes den ästhetischen Sinn ansprechen. Ohne Zweifel hat das treue glaubensvolle Festhalten an dem ganzen ungeschmälerten Bestande der evangelischen Geschichte, wie sie sich buchstäblich gibt, etwas Schönes und Erhebendes, wenn es in einem einfach kindlichen oder durch alle Zweifel glücklich hindurchgedrungenen Gemüthe sich findet; wir können auch den Theologen beneiden, dem seine Zeit es vergönnte oder seine Bildung es noch vergönnt, ohne Verletzung des wissenschaftlichen Bewußtseyns mit jener Zuversicht, wie wir sie bei den Männern der Reformationszeit finden, diesen Standpunct einzunehmen; aber daß derselbe der ganzen Entwickelung unserer historischen Kritik und unserer Weltanschauung gegenüber auf eine lebendige, innerlich wahre und lautere Weise festgehalten und erfolgreich geltend gemacht werden könne, mag uns wenigstens so lange zu bezweifeln erlaubt seyn, bis wir von dieser Seite her, was wir aufrichtig wünschen, durch eine gründliche wissenschaftliche Beweisführung vom Gegentheile überzeugt sind. Manches Volksmäßige, Unvollkommene, selbst in einzelnen Umständen Widersprechende in der evangelischen Erzählung ist nicht zu verkennen, und es war in der That nicht bloß die Hyperkritik des Unglaubens, sondern der unbefangene wahrheitsliebende Sinn auch wahrhaft christlicher Männer, der in der Kindheitsgeschichte und in manchen Momenten der spätern Lebensgeschichte Christi einen Einfluß der Sage anerkannte. Es lag auf

manchen Puncten so nahe, daß es schwer zu übersehen war. Hier faßt nun die andere Auffassungsweise Fuß und sagt: wenn du das geringste Sagenhafte zugibst, so hast du den historischen Grund und Boden verlassen und bist unrettbar der Mythe verfallen; ist erst ein Theil, etwa Anfang und Ende des Lebens Jesu von der mythisch-deutenden Kritik angefressen, so geht der Auflösungsproceß unwiderstehlich durch das Ganze hindurch; ist keine scharfe absolute Grenze zwischen den kanonischen Evangelien, die nur Geschichte, und den apokryphischen, die Fabeln enthalten, so ist gar keine, so unterscheiden sie sich nur wie primäre und secundäre Sagenbildung. Das klingt allerdings sehr determinirt und consequent, aber wahr ist es darum noch nicht, ja nicht einmal wahrhaft consequent. Es ist die Sicherheit historischer Dreistigkeit und die Consequenz des Prokrustesbettes. Die wahre Consequenz der historischen Betrachtung besteht nicht darin, einen starren Maaßstab anzulegen und darnach rechts und links über alle Erscheinungen abzuurtheilen, sondern das Richtige, also auch allein Consequente ist, jeden Theil eines historischen Kreises zwar im lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen, aber auch für sich in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit zu betrachten und mit Besonnenheit Unterschiede zu machen. Kritik ist die Kunst des rechten Unterscheidens. Nun haben aber von jeher Männer, die mit christlichem Geiste einen offenen wissenschaftlichen Sinn verbanden, mehr oder minder bewußt, solche Unterschiede zwischen den Bestandtheilen der evangelischen Geschichte gemacht, und das Straußische Werk wird ohne Zweifel dazu beitragen, daß dafür noch bestimmtere Grenzen und Regeln aufgestellt werden; daß aber die Straußische Auffassungsweise selbst durchdringen und als die richtige anerkannt werden sollte, können wir nimmermehr glauben, und zwar aus folgenden Gründen:

Die ganze Ansicht von Strauß ist nur durchzuführen unter Voraussetzung des kritischen Gewaltstreiches, daß alle vier Evangelien unächt, nicht apostolisch, von späteren unbekannten Männern verfaßt seyen. Dieß ist aber von Strauß bei weitem nicht zureichend bewiesen; er argumentirt bloß aus inneren Gründen gegen Augenzeugenschaft und Authentie, berücksichtigt aber nicht im Mindesten das geschichtliche Zeugniß des kirchlichen, des häretischen, zum Theil auch des außerchristlichen Alterthums für die

Evangelien, welches doch bei dem vierten besonders so stark und allseitig ist, als man es billiger Weise unter den gegebenen Verhältnissen erwarten kann. Die unbefangene Forschung wird gewiß nicht bloß fragen, wie der oder jener gesprochen haben müsse, wenn er der Verfasser eines Buches seyn sollte; sie legt jedenfalls auch ein entscheidendes Gewicht auf die historischen Angaben über die Autorschaft, und wenn diese fest und bewährt sind, so sucht sie sich die Schwierigkeiten im Inhalte zu lösen oder, wenn sie dieselben nicht ganz lösen kann, sich im Bewußtseyn ihrer Schranken darein zu finden. Das Raisonniren bloß aus inneren Gründen führt gar zu leicht zu dem Bahrdtischen: „So redt' ich, wenn ich Christus wär'." Setzen wir aber auch für den Augenblick, daß Strauß die Quellenkritik zum Ziele gebracht und haltbare Resultate geliefert hätte, so bleibt doch ein Fels liegen, den er nicht wohl hinweg wälzen kann — der Apostel Paulus und die paulinischen Schriften. Die meisten und wichtigsten paulinischen Briefe sind ihrer Aechtheit und Ursprünglichkeit nach über jeden Zweifel erhaben, und auch Strauß kann dieß nicht in Abrede stellen. Wie verhalten sich nun aber die paulinischen Schriften, ich will nicht gerade sagen zu unsern vier Evangelien, aber doch zu dem ganzen wesentlichen Inhalte der apostolisch-evangelischen Ueberlieferung, wie er auch in unsern Evangelien niedergelegt ist? Offenbar wie Wirkung zur Ursache, wie Abgeleitetes zu Ursprünglichem, wie Späteres zu Früherem. Die gesammte paulinische Lehre setzt den Hauptinhalt der Evangelien als einen historischen und apostolisch bewährten, als feste unerschütterliche Basis voraus; namentlich ruht des Apostels eigener Glaube und nach seiner Ueberzeugung auch der Glaube der Gemeinde auf der Gewißheit der Auferstehung Christi, als einer objectiven, wohlbegründeten Thatsache. Ist es nun aber denkbar, daß ein Mann, der noch Zeitgenosse der vorgefallenen Begebenheiten war, der zugleich so viel Geist und Unterscheidungsgabe, einen so tiefen Wahrheitssinn und durchdringenden sittlichen Ernst besaß, aus dem heftigsten Gegner des Christenthums zum mächtigsten Vertheidiger desselben geworden seyn sollte, wenn er nicht auch von der historischen Wahrheit desselben eine gute Ueberzeugung gehabt hätte? Und ist es glaublich, daß er, der sein Leben der Wahrheit opferte, dessen Rede in jedem Worte Wahrheitseifer athmet, der auch Ge-

schichte und Sagen wohl zu scheiden wußte und gegen Einmischung des Fabelhaften in den Glauben so streng eifert, daß er, dieser furchtlose, unerschrockene, kühne Mann, dem Christenthume treu geblieben seyn sollte, wenn es sich ihm nicht das ganze Leben hindurch in den Grundthatsachen als wohl beglaubigt bewährt hätte? Der Apostel Paulus, sonst ein Bild innerer Lebenseinheit und geistiger Größe, wird zum vollkommensten Widerspruche, er wird eine ganz räthselhafte, haltungslose Erscheinung, wenn wir ihm den eigentlichen Schwerpunct und die Basis seines Lebens, die Wahrheit der evangelischen Geschichte, unter den Füßen weg ziehen; der ganze Apostel muß eben so wohl, wie die Aechtheit der Evangelien, auf irgend eine Weise in den kritischen Vertilgungsproceß mit aufgenommen werden, wenn die mythische Ansicht consequent durchgeführt werden soll. Aber wenn auch der Apostel Paulus hinwegzuräumen wäre, was er freilich so leicht nicht seyn wird, so bliebe doch das ungeheure und bis jetzt fortdauernde Factum der christlichen Kirche stehen. Die christliche Kirche, die sich als eine mit nichts zu vergleichende geistige Macht auf Erden bewährt hat, ist doch vorhanden, also auch gestiftet, sie ist, wie durch außerevangelische Berichte unerschütterlich feststeht, durch einen Gekreuzigten zunächst unter Juden, dann aber auch unter Heiden gestiftet. Wie war es möglich, daß die Juden einen schmählich Gekreuzigten, die Heiden gar einen gekreuzigten Juden als Messias, als Gottessohn anerkannten? Offenbar nur, wie ich schon vor Erscheinung des Straußischen Werkes zu zeigen versucht habe, wenn wir den Hauptinhalt der evangelischen Ueberlieferung, namentlich die Auferstehung Christi, als historisch und wahr voraussetzen. Oder sollte es möglich seyn, bei dem dürftigen geschichtlichen Kerne, den Strauß voraussetzt, die Stiftung und Ausbildung der Kirche zu erklären? Ein Mann, dem die wesentlichsten Prädicate des erwarteten Messias fehlen, der nicht von David stammt, nicht in Bethlehem geboren ist, der nichts Außerordentliches thut und dem nichts der Art begegnet, ein jüdischer Volkslehrer von reinem Wandel und kräftiger Lehre, aber wie es mancher Prophet und wie es Johannes der Täufer auch war, und selbst von Sünde nicht frei, macht auf einmal, man sieht eigentlich nicht recht wodurch, den Eindruck, der Messias zu seyn, er wird für einen Wunderthäter und Gottgesandten, für einen

heiligen Gottessohn und den Erlöser der Menschheit gehalten, es verbreitet sich, obwohl er nach dem schmählichen Kreuzestode im Grabe verblieb, vermöge phantastischer Visionen der Glaube, daß er am dritten Tage auferstanden sey und noch längere Zeit mit den Seinen gelebt habe, und diese Vorstellungen bringen Wirkungen hervor, wie sie sonst weder eine Geschichte hervorgebracht hat, noch eine Lehre; sollte dieß durch bloße Fiction und Vision möglich gewesen seyn? sollten die mächtigsten geschichtlichen Wirkungen bloß auf glücklicher religiöser Dichtung und schwärmerischen Phantasmen beruhen? Vorstellungen können viel wirken; aber wenn sie stark und nachhaltig wirken sollen, müssen sie doch einen entsprechenden Grund und Anlaß haben. Bloße Einbildungen, auch wenn sie irgendwie in Beziehung auf Ideen stehen, thun es für sich allein nicht. Ist es nun irgend denkbar, daß die erste christliche Gemeinde, ungebildet, einfältig, volksmäßig, wie sie war, zuerst ein solches Christusideal ausgebildet und dargestellt, und dann auch wieder an das eigene Gebilde so geglaubt haben sollte, daß daraus eine ganz neue sittliche Schöpfung hervorgehen konnte? Waren die ersten Christen religiöse Poeten? Waren sie von vorne herein so heiligen und erhabenen Sinnes, daß sie aus sich selbst das reinste Ideal in den individuellsten Zügen hervorbringen konnten, ein Ideal, wie es sonst die Phantasie der erhabensten Dichter und Philosophen nicht geschaffen hat, und liegt irgend ein Beispiel vor, daß ein bloß Gedachtes je solche Lebenswirkungen hervorgerufen habe, wie das Bild Christi? Es läuft zuletzt Alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet sey, ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend oder die Kirche, nachdem ihr ein geringer Anstoß gegeben worden christusbildend oder respective christusdichtend gewesen? Nun ist es aber doch in der That viel wahrscheinlicher und weit mehr nach der Analogie historischer Entwickelung, daß eine neue Gemeinschaft mit eigenthümlichem Geiste und Glauben durch die schöpferische Einwirkung eines göttlich ausgestatteten Individuums, als daß das Ideal eines solchen Individuums, und zwar ein so reines und zugleich individuell ausgeprägtes, ein so einheitliches, in sich abgeschlossenes, nach und nach von einer Gemeinschaft sollte gebildet worden seyn; es ist viel natürlicher und einfacher, die Kirche

aus Christo, als Christus aus der Kirche zu erklären, so wie es natürlicher ist, wenn man ein physisches Gewächse erklären will, auf einen Samen, einen Kern und Keim zurückzugehen, in welchem das, was sich daraus entwickelt, der Potenz nach schon enthalten ist, als umgekehrt; man leitet die Pflanze aus dem Keime, nicht den Keim aus der Pflanze ab. Unter den Straußischen Voraussetzungen ist auch die Erscheinung Christi gar nicht als ein wahres sittliches und religiöses Bedürfniß, sie ist nicht, was doch gerade der speculative Standpunct verlangen würde, als eine geschichtliche Nothwendigkeit nachzuweisen: konnten seine Zeit- und Volksgenossen vermöge der in der messianischen Hoffnung gegebenen Prämissen und der inwohnenden Gabe religiöser Plastik das alles aus sich selbst erzeugen, so hatte er ihnen nichts Wesentliches zu bringen; wenigstens konnte das, was er that oder vielmehr veranlaßte, jeder religiös ausgezeichnete, bedeutende Mann eben so gut veranlassen, und man muß sich in hohem Grade wundern, daß bei der ungeduldigen Lebhaftigkeit der Messiashoffnungen die Uebertragung derselben auf ein Individuum, die mythische Darstellung einer messianischen Erscheinung und der Proceß der Kirchenbildung nicht viel früher statt fand, z. B. aus Veranlassung des imponirenderen Täufers Johannes, besonders da es nicht darauf ankam, daß ein solches Individuum sich selbst für den Messias hielt und ausgab, sondern nur, daß es den Eindruck machte, es zu seyn und von Andern dafür gehalten wurde, und da auch Jesus als Schüler Johannes des Täufers, wie ihn Strauß nimmt, ursprünglich nichts wesentlich Anderes lehrte, als dieser sein Vorgänger.

Allerdings bleiben, wie man sie auch auffassen mag, in der Geschichte Christi Schwierigkeiten und Unerklärlichkeiten, aber die Unmöglichkeit, gewisse Erscheinungen im Christenthume ganz begreiflich zu machen, gibt uns nicht sofort das Recht, sie zu verwerfen oder in das Gebiet der Sage zu verweisen. Es gibt nothwendig auch Grenzen des historischen Begreifens, welche jedes Zeitalter wird anerkennen müssen, und welche, wenn sie recht offen seyn will, auch die mythische Deutung bei ihren Operationen anerkennen muß. Oder bleibt etwa bei dieser Auffassungsweise nicht auch Unerklärliches in reichem Maaße? Ist es nicht auch ein Wunder, wie diese schlichte Gemeinde so unwiderstehlich von einem

Drange der Mythenproduction ergriffen wird? Wie sie absichtslos und doch zusammenhängend dichtet? Wie sie sich zu Hunderten auf einmal Jesum als Auferstandenen auf visionäre Weise vergegenwärtigen und an diese Visionen mit unerschütterlicher Festigkeit glauben, während sie sich jeden Augenblick factisch vom Gegentheile überzeugen können? Und wie diese Fictionen auf sie zurückwirken, gar nicht als etwas dem Kreise ihres Lebens Angehöriges, sondern als etwas objectiv Gegebenes, Höheres, wodurch sie weit über ihre bisherige geistige Lebenssphäre emporgehoben werden? Ist es nicht ein Wunder, daß dieser Jesus, anfänglich ohne selbst daran zu denken, auf Andere den Eindruck macht, der Messias zu seyn, daß er es dann, obwohl zuerst noch vor dem Gedanken zurückschreckend, selbst glaubt, weil Andere es glauben, daß er, obgleich ihm gewisse Hauptkritereien der Messianität fehlen, doch den Gedanken seines Messiasthums festhält und nun die jüdischen Bestandtheile des Messiasbegriffes gleichsam unbesehen auf sich anwendet, daß er demgemäß thörichter Weise glaubt, er habe präexistirt, Gott werde für ihn durch Wunder eine politische Revolution bewirken, er werde als Weltrichter leibhaftig in den Wolken des Himmels wiederkommen? Sollte er über sein eigenes Wesen und sein Verhältniß zu Gott nicht auch sein Bewußtsein zu Rathe gezogen und nur so ganz äußerlich die Messiasprädicate auf sich bezogen haben? Konnte er, wenn er so schwärmerisch und unbesonnen war, wenn ihm die Grundidee seines Lebens mit ihren Hauptbestandtheilen bloß so von außen angethan wurde, auch nur ein wahrhaft großer Mann seyn und auf Andere einen bestimmenden Eindruck machen? Und konnte ein so problematisch zu Stande gekommenes, ein so gebrechlich gestütztes Messiasthum solche Wirkungen hervorbringen, wie sie uns doch geschichtlich vorliegen? So ließe sich noch Vieles fragen, was wir hier nicht weiter aufführen wollen; nur eine Schwierigkeit müssen wir noch kurz hervorheben. Strauß bleibt seiner ausdrücklichen Erklärung nach allerdings dabei stehen, nur absichtlose, unschuldige Dichtung in der evangelischen Geschichte anzunehmen, es ist „ein Christus der jüdischen und urchristlichen Phantasie," den uns, nach seiner Meinung, die Evangelien vorhalten; aber man muß mit Recht zweifeln, ob dieß die letzte Consequenz ist, bei der das Straußische Verfahren nun stehen bleiben kann? Kaum ist dieß denkbar,

und wenn auch Strauß selbst die äußerste Consequenz nicht vollzieht, so könnte dieß doch durch einen Andern geschehen; die christliche Gemeinde konnte in solcher Nähe der Begebenheiten (Strauß will sich nur drei Jahrzehnde ausbedingen) gewiß nicht bloß in unschuldiger Bewußtlosigkeit, gleichsam in reinem Instincte dichten, wie die Biene Honig sammelt und der Biber seinen Bau aufführt; man kommt bei strengerer Erwägung der Sache durchaus auf etwas Bewußtes und Absichtliches, also auf eine pia fraus, auf Lug und Trug, wenn auch zu den besten Zwecken; es erscheint als rein unmöglich, daß Geschichten nicht etwa nur wie die Auferweckung des Lazarus, sondern auch solche, wie sie zahlreich bei den Synoptikern vorkommen, wenn gar keine historische Grundlage da war, auf eine rein absichtlose Weise sollten gedichtet worden seyn. So etwas wäre auch gar kein Mythus, sondern eine erfundene, lügenhafte Geschichte. Verhält es sich aber so, dann entsteht zwischen dieser bewußten Mythen- oder eigentlich Fabelproduction und dem streng sittlichen Geiste der ersten Gemeinde, zwischen der Lüge und dem Märtyrerthume der ersten Christen der schreiendste Widerspruch und es bleibt unerklärbar, wie aus einem so dunkeln Grunde der Täuschung ein so lichter Geist der Wahrheit und des Friedens hervorgehen, wie aus einer Schwefelwolke eine rein strahlende, erquickende Sonne sich bilden konnte?

Dieß sind einige Haupteinwürfe, welche wir dem Verfasser glaubten entgegenstellen zu müssen. Anderes mag nur kurz angedeutet werden. Die Straußische Behandlung würde bei consequenter Anwendung auch nach anderer Seite zu weit führen; sie würde, wenn sie geltend werden sollte, einen unverhältnißmäßig großen Theil aller Geschichte in Mythen verwandeln; auf dieselbe Weise könnte die Geschichte Alexanders des Großen, wo sich ja auch in der Angabe einzelner Umstände selbst durch Augenzeugen oft eine unglaubliche Differenz findet, als Mythus behandelt, es könnten unzählige geschichtliche Personen, besonders der alten und mittleren Zeit, dem Gebiete der Mythe überwiesen werden, es würde schwer seyn, überhaupt der Geschichte noch bestimmte Grenzen zu sichern. Ferner: wenn sich Strauß für seinen Zweck meist auf die Uebereinstimmung des Neutestamentlichen mit alttestamentlichen Andeutungen beruft, so liegt darin noch kein Beweis für Mythen-

bildung; diese Uebereinstimmung kann ohne alle Schwierigkeit auch auf einem reellen Zusammenhange, auf einer allmählich sich entwickelnden geschichtlichen Oekonomie beruhen. Auch sonst finden wir ja in der Geschichte solche Entwickelungsreihen und sinnvollen Zusammenhang. Ja wenn Vernunft und göttlicher Plan in der Geschichte seyn soll, ist es nicht anders möglich. Freilich ist Strauß immer geneigt, alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa bloß das Wunderbare, sondern auch das ganz Natürliche, für ersonnen zu halten, selbst z. B. der im Sturme schlafende Jesus, weil es ein schönes sinniges Bild ist, soll von der Sage producirt seyn, weil so etwas zwar in Einem Falle allerdings vorgekommen, aber auch in neun Fällen von der Sage gedichtet worden seyn kann, und es wahrscheinlicher ist, daß wir einen dieser neun, als daß wir jenen Einen Fall vor uns haben; aber wie würde doch die Anwendung solcher Betrachtungsweise die Geschichte alles Gehaltes entleeren, und wie sehr widerspricht sie dem wirklichen Leben! Allerdings in dem ganz gemeinen, allerbürgerlichsten Leben kommt wenig Beziehungsreiches vor, aber in dem Leben ausgezeichneter hoher Menschen drängt sich dessen unendlich viel zusammen, wird fast jeder Moment sinn- und bedeutungsvoll, in dem Evangelium aber haben wir es doch gewiß nicht mit Spießbürgern, sondern mit Menschen zu thun, die jedenfalls sehr über das Ordinäre hinausgehoben sind. Und nicht bloß dieß verkennt Strauß, sondern auch das Geniale und Schöpferische in der Stiftung des Christenthums. Alles soll nicht nur ganz natürlich seyn, sondern auch immer nur allmählich kommen, der gewöhnliche ruhige Gang soll nie abgebrochen werden. Aber das Große und Neue im Geisterreiche entsteht eben nicht immer allmählich; es gibt in der Geisterwelt auch Blitze, neue überraschende Schöpfungen, und das Höchste erscheint oft plötzlich und gewaltig, hervorgegangen aus geheimnißvollen göttlichen Tiefen. Gleicher Weise denkt Strauß, es müsse im Leben Jesu an und für sich alles abstract, allgemeiner Art gewesen seyn, erst die Sage habe es in's Concrete, Anschauliche umgebildet; aber warum in aller Welt soll das Leben nicht selbst concret gewesen seyn? Ist nicht das Leben jedes Menschen, besonders jedes großen Geistes das allerconcreteste und anschauungsvollste? Endlich tritt noch der Widerspruch bei Strauß ein, daß er auf der einen Seite alles ganz begreiflich

haben will, auf der andern Seite aber, wo nun Manches begreiflich werden könnte, wenn wir ohne allen Zwang eine dazwischen liegende vermittelnde Rede oder Handlung voraussetzen, sich doch wieder auf's stärkste dagegen sträubt, nur um die Schwierigkeiten der historischen Erklärung möglichst zu steigern. Dieses Verfahren ist aber ganz unangemessen bei Schriftstellern, die so kurz, kindlich und unvollkommen, mit so wenig Gewandtheit in der Sprache erzählen; alles zu sagen und zu begründen, wenigstens überall den Zusammenhang anzudeuten, ist die Sache pragmatischer, kritischer, moderner abendländischer Schriftsteller, nicht naiver, ungeübter orientalischer Männer aus dem Volke. Nach der Straußischen Darstellung erscheint in der Stiftung des Christenthums fast gar nichts ordentlich motivirt; er nimmt die Motive der Evangelien, die deutlich ausgesprochen sind oder leicht vorausgesetzt werden können, hinweg, setzt aber keine besseren an die Stelle; so schwebt das Ganze in der Luft und es ist, als habe er den Satz anschaulich machen wollen, daß in der Geschichte aus Nichts nicht nur Etwas, sondern etwas ganz Ungeheures, eine welthistorische Macht werden könne.

Auf Einzelnes einzugehen, würde uns hier zu weit führen; nur dieß Eine wollen wir noch bemerken, daß uns außer der Auferstehungsgeschichte besonders das Verhältniß zwischen Jesus und Johannes unrichtig und ungenügend behandelt scheint. Consequenter Weise hätte wohl Strauß nach der Oekonomie seines Werkes den ganzen Johannes mit seiner eliasartigen vorbereitenden Thätigkeit als mythische Person, als reine religiöse Dichtung auffassen müssen, denn es sind alle Prämissen zu einem Mythus vollständig gegeben: der Messias braucht einen Vorbereiter, dieser muß streng und gewaltig, ein zweiter Elias seyn, als Vorläufer wird er eine ähnliche Lehre vortragen und ein ähnliches Schicksal haben, wie der, auf welchen er vorbereitet, und wenn der messianische Eindruck, den Jesus machte, dahin wirkte, „daß man selbst der Geschichte seiner Kindheit einen messianischen Zuschnitt gab," so konnte dieselbe Wirkung nicht ausbleiben, wenn es sich darum handelte, ihm einen Vorläufer und diesem die erforderlichen Eigenschaften zu geben; auch sind die evangelischen Berichte über die Stellung zwischen Jesus und Johannes, historisch genommen, nach Strauß voll Widersprüche, es ist mithin alles da, was nach Straußischer Weise berechtigte und nöthigte, die ganze Johannes-

erscheinung als Mythus zu fassen, wenn wir nicht durch glücklichen oder unglücklichen Zufall über diesen Mann ein so unverwerfliches außerevangelisches Zeugniß im Josephus hätten, welches freilich weder zu umgehen noch zu beseitigen war. Besonders unhaltbar aber scheint auch die Beweisführung, daß Johannes nicht fähig gewesen wäre, Jesum als den Höheren anzuerkennen, „weil es das einzige Beispiel in der Geschichte wäre, daß ein welthistorischer Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüssig zu machen, die Zügel des Theils der Geschichte, den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte.“ Wenn Johannes, wie Strauß einräumt, in der That auf den bald kommenden Messias vorbereitete, wenn er wirklich ein so strenger und selbstverleugnender Mann war, wie seine ganze Erscheinung bezeugt, und nicht ein Ehrgeiziger und Herrschsüchtiger (eine Ansicht, die allerdings den von Strauß gebrauchten Wendungen und Ausdrücken stillschweigend, vielleicht unbewußt, zum Grunde liegen dürfte), so erscheint die Anerkennung der milden Hoheit und messianischen Erhabenheit Christi von seiner Seite zwar immer als etwas Großes, aber gar nicht als etwas Unmögliches. Nicht bloß der Höherstehende kann sich „den niedrigeren Standpunct zurechtlegen,“ sondern auch der Tieferstehende, wenn er wirklich ein edler Mann ist, kann den Höheren erkennen und würdigen; man denke an das schöne, neidlose Verhältniß so mancher bedeutenden Männer auch in der Profangeschichte! und wenn wir dieß selbst bei gewöhnlicheren Menschen finden, wie viel mehr bei einem Manne, der von so tiefer und erhabener Frömmigkeit durchdrungen war! — Auf Weiteres einzugehen, wollen wir denen überlassen, die sich die Prüfung des Einzelnen zum Zwecke setzen.

Wenn nun die Straußische Auffassung, welche Alles mythisch nimmt, ungenügend und unzulässig ist, ein Festhalten aller und jeder Bestandtheile der evangelischen Erzählung als strenger Geschichte dagegen auch seine kaum zu beseitigenden Schwierigkeiten hat, so fragt es sich, ob der dritte Fall, den wir oben gesetzt haben, statt finde, daß wir hier nämlich allerdings Geschichte haben, aber religiöse Geschichte, d. h. eine solche, die wir nicht in allen Beziehungen fassen und behandeln dürfen, wie gewöhnliche Geschichte, und eine solche, bei welcher nach der Natur der

Entstehung und Verbreitung das Hinzutreten einzelner alterirender Momente und, wir scheuen es nicht zu sagen, auch sagenhafter Züge nicht geradezu ausgeschlossen war? Dieß scheint allerdings das Richtige zu seyn, wie wir hier nur in der Kürze ausführen wollen. Wir sagen zuerst: die Geschichte des Ursprungs einer Religion hat nothwendig, und je mehr sie in Wahrheit göttliche Offenbarung und eine neue Geistesschöpfung ist desto mehr, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter, und darf nicht nach demselben Maaßstabe genommen werden, wenn sie nicht mißverstanden und mißhandelt werden soll. Und zwar verhält sich dieß so in doppelter Beziehung. Einmal ist die Bildung einer Religion und ganz besonders einer solchen, wie die christliche sich gibt und bewährt, eine neue geistige Schöpfung, die uns auf göttliche Ordnung und Causalität zurückführt; hier mögen wir uns wohl zufrieden geben, wenn Außerordentliches vorkommt, was auf der einen Seite unerklärbar bleibt, auf der andern Seite den gläubigen Sinn auf Gott hinweist, ja wir werden es, sobald der Grundbegriff einer wirklichen Offenbarung Gottes in der Menschheit anerkannt ist, sogar natürlich und nothwendig finden, daß uns in den die Offenbarung begleitenden Erscheinungen die göttliche Thätigkeit leuchtender als sonst in der Weltgeschichte entgegentritt; aus einer großen göttlichen That folgen von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit. Sodann ist aber eine solche religiöse Schöpfung und Neubildung in Beziehung auf ihre ursprüngliche Begründung unter den Menschen immer nur denkbar im Zustande der Begeisterung; in diesem tritt aber die Kritik und der historische Pragmatismus nothwendig zurück, dagegen waltet das Gefühl der Andacht und der Liebe und das Interesse für Ideen, für die innere Bedeutung des Geschichtlichen vor; in diesem Sinne wird dann auch die Geschichte zu behandeln seyn, denn in demselben Geiste, in welchem sie gegeben wird, müssen wir sie auch nehmen, wenn sie nach ihrem wahren Charakter gewürdigt werden soll. Legen wir nur den Maaßstab der Kritik an, so können wir eine Karrikatur daraus machen; verlangen wir für die einzelnen, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissenen Erscheinungen, namentlich für die wunderbaren, wie z. B. die Auferstehung Jesu, eine medicinisch-juristische Beweisführung, wie bei einem Criminalprocesse, so gelangen wir

zu keinem sicheren Resultate und machen unsere Ueberzeugung von Dingen abhängig, die immer wieder mit neuen Zweifeln angegriffen werden können. Eben deßhalb aber sind solche Forderungen hier etwas Ungehöriges. Die religiöse Wahrheit, auch wenn sie, wie im Christenthume durch und durch, in geschichtlicher Gestalt gegeben ist, hat nicht diese Art von Evidenz, eben weil sie religiöse Wahrheit ist und einem andern Gebiete angehört; es ist hier immer auch ein sittliches, ein Glaubens-Moment erforderlich und alles Einzelne kann nur im Zusammenhange des Ganzen richtig gefaßt werden; nehmen wir die einzelnen Glieder zerstückt und isolirt, so verlieren sie Grund und Bedeutung, betrachten wir sie aber in der Gesammtheit und vom Mittelpuncte des Ganzen aus, so bilden sie einen lebendigen Organismus, und bewährt sich das Ganze als zweckvoll und göttlich geordnet, so haben auch die einzelnen Bestandtheile, als natürliche Consequenz davon, ihre rechte Geltung. Wir wollen dieß näher erörtern. Das religiöse Gebiet ist seinem Wesen nach zu sondern von dem bloß historischen, von dem physischen und von dem metaphysischen im strengeren Sinne; es hängt mit allen zusammen, aber es hat auch seinen selbstständigen, eigenthümlichen Charakter; es ist nicht das Gebiet sinnlich empirischer Erkenntniß oder strengen demonstrativen Wissens, sondern das Gebiet der Ideen des Göttlichen, Ewigen, Vollkommenen, welche mit dem Bewußtseyn innerer Nöthigung, d. h. mit Glauben anerkannt, aber nicht empirisch aufgezeigt oder logisch demonstrirt werden können. Die Ideen sind, wenn sie die ihnen inwohnende Kraft an unserm Geiste bewähren und von diesem mit Vertrauen anerkannt d. h. geglaubt werden, auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, aber keineswegs, wenn sie nicht geglaubt werden, so zu beweisen, daß der Gedanke des Entgegengesetzten schlechthin ausgeschlossen bleibt. Dem, der keine Empfänglichkeit für Ideen und kein Vertrauen zu denselben hat, sind sie nie anzudemonstriren. Das Moment des Glaubens nun, welches bei der Aneignung der religiösen Idee auch in ihrer innerlichsten Gestalt stets nothwendig ist, geht in irgend einer Weise durch das ganze religiöse Gebiet hindurch. Auch die religiöse Geschichte, wenn sie ihre wahre Bedeutung und Kraft behalten soll, muß mit einem gläubigen, ja, wenn man es nicht mißverstehen will, mit poetischem Sinne aufgefaßt werden. Absolute, über jeden

Zweifel erhabene Feststellung des Factums, bloß von außen herein durch kritische Forschung, ist sehr häufig nicht zu erreichen; es muß immer das sittliche Vertrauen, welches selbst schon ein Bestandtheil der Frömmigkeit ist, als Ergänzung für die Unvollständigkeit äußerer Beweismittel, als ideales Supplement für den Mangel empirischer Evidenz hinzukommen, die religiösen Thatsachen, sofern sie für den Geist einen unvergänglichen Werth haben sollen, müssen sich wesentlich auch von innen heraus bewähren. Hier wird nun ein Gegner den Einwurf machen: sind damit nicht der Willkür alle Schleusen aufgethan, und kann man nicht mit geneigtem Glauben alles rechtfertigen? Keineswegs. Wir verlangen der Natur der Sache gemäß Glauben, aber nicht blinden Glauben. So wie wir auf dem reinidealen Gebiete der Religion sehr bestimmt den Glauben vom Aberglauben scheiden, den ersten als etwas vernünftig zu Rechtfertigendes und in der Gesammtheit des geistigen Lebens Nothwendiges, den andern als etwas Willkürliches, mehr oder minder Zusammenhangloses und Zufälliges, eben so unterscheiden wir auch auf dem historischen Gebiete der Religion den Glauben von der Leichtgläubigkeit und Superstition. Als würdiger Gegenstand des Glaubens, als ächt und werthvoll für denselben ist die religiöse Wahrheit zuerst daran zu erkennen, daß sie eine sittliche und religiöse Bedeutung hat, daß sie nicht allein Factum, sondern Darstellung einer Idee ist, und je mehr, je vollständiger sie dieß ist, desto mehr eigentlichen Gehalt, desto mehr innere Nahrungskraft für den Glauben hat sie. Daß dieß in der gesammten Erscheinung des Erlösers und bei den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte der Fall sey, wird Niemand leugnen, der sie mit empfänglichem Sinne betrachtet; sie ist voll inneren Lebens und tiefer Bedeutung, eine Welt voll Ideen in historischer Gestalt. In sofern enthält die Bibel ein großes Symbol, eine Allegorie der Menschheit, eine ewige Geschichte, die Wahrheit hat, selbst abgesehen von der Wirklichkeit, und die sich in der Entwickelung des Gottesreiches und im Leben seiner Mitglieder immer auf's Neue wiederholt. In diesem Sinne ist es auch ganz richtig, daß das Christenthum die höchste Dichtung ist, wie es denn auch die Grundlage zu einer ganz neuen, unendlich reichen Kunstentwickelung gegeben hat. Alle Geschichte, besonders aber die Geschichte auf ihren Höhepuncten hat auch

eine poetische Seite und Bedeutung, und wie die Geschichte der Hohenstaufen für sich schon eine große Tragödie ist, so ist auch das Leben Jesu das erhabenste religiöse Epos, herrlicher in seiner schlichten Einfalt, als jede Messiade; diesen idealen und poetischen Gehalt im Leben Jesu konnte Strauß mit allem Rechte geltend machen, nur ist diese Seite von den geistvolleren Theologen und Laien nie verkannt worden, und bei Strauß tritt uns das poetische Ganze auch nicht an einer einzigen Stelle schön und ergreifend entgegen; selbst als Mythe und Dichtung gefaßt, hätte er das Leben Jesu viel sinnvoller und würdiger behandeln müssen. Aber das Christenthum will freilich nicht bloß Schönheit seyn, sondern auch Wahrheit, nicht bloß Idee, sondern auch Wirklichkeit. Man darf nicht glauben, den christlichen Geist seinem wahren Wesen nach festhalten zu können, wenn man seinen Leib tödtet. Wesen und Form sind hier untrennbar. Die christlichen Ideen haben ihren Werth nicht als Abstracta, sondern als Realitäten; nicht die Idee Gottes, des Gottesreiches, der Erlösung, sondern der Glaube an einen persönlichen allmächtigen Gott, an ein vorhandenes Gottesreich, an einen geschichtlichen und ewig lebendigen Erlöser, haben Saft und Kraft. In diesem Sinne könnte man ferner bemerken: die Bedeutung, der ideelle Gehalt allein kann es doch nicht seyn, wodurch die Geltung religiöser Geschichtswahrheit entschieden wird, denn sonst wäre alles Bedeutungsvolle auch geschichtlich wahr. Die religiöse Geschichte muß wohl nothwendig eine solche seyn, die auch Bedeutung hat, aber nicht alles, was religiöse Bedeutung hat, hat darum auch geschichtliche Wahrheit. Es muß allerdings noch etwas Anderes hinzukommen. Die Hauptkriterien sind: einleuchtende göttliche Zweckmäßigkeit, unauflösliche Verbindung mit anderen unzweifelhaften und sittlich unabweisbaren Wahrheiten und Thatsachen, und geschichtliche Wirkungen von wahrhaft wohlthätigem welthistorischem Charakter. In allen diesen Beziehungen hat die evangelische Geschichte die trefflichsten Bürgschaften. Das Außerordentliche wird gerechtfertigt durch den großen gottes würdigen Zweck einer nur auf diese Weise zu vermittelnden Umbildung der Menschheit, es steht in der innigsten unauflösbaren Verbindung mit einer Persönlichkeit von ganz einziger sittlicher und geistiger Hoheit, die jedes empfängliche Gemüth mit unwiderstehlicher Macht ergreift, es ist verschmolzen mit einer

Lehre von vollkommener innerer Wahrheit und Güte, es erscheint nicht wie das Portentose und Zauberhafte als etwas Zufälliges und Isolirtes, sondern als Glied eines Ganzen, welches, durch die religiöse Führung Israels und der ganzen Menschheit seit dem Anfange der Geschichte vorbereitet, zugleich den gegebenen Bedingungen jener Zeit und dem höheren Charakter des Erlösers entspricht, als angemessener Ausdruck und begleitendes Zeichen der inneren Würde Christi, es hat sich endlich auch im Einzelnen, wie z. B. die Auferstehung im Einflusse auf die Apostel und ersten Gläubigen, und im Ganzen in seinen weltumbildenden Erfolgen so kräftig bewährt, daß wir einen absoluten demonstrativen Beweis zwar nicht, weil dieser in solchem Falle überhaupt nicht gegeben werden kann, aber die begründetste Rechtfertigung für den Glauben an die Wahrheit unserer evangelischen Geschichte allerdings besitzen.

Dieser Glaube aber, wenn er nicht kleinlich und engherzig ist, wenn er nicht am Buchstaben und an jeder Einzelnheit der evangelischen Erzählung haftet, wenn er vielmehr in Luther's Geiste auf den Lebensgehalt der Sache geht, wird allerdings auch keinen entscheidenden Werth darauf legen, daß alle Züge der evangelischen Ueberlieferung der geschichtlichen Wirklichkeit so entsprechen sollten, wie ein vollkommener Abdruck dem scharfgeprägten Siegel. Dieß kann der freiere, lebendige Glaube weder fordern, noch die unbefangene wahrheitsliebende Wissenschaft bestätigen. Nehmen wir nicht die künstlichsten Hypothesen zu Hülfe, so ist nicht darzuthun, daß nicht die Aussprüche Christi, wie sie die Evangelisten widergeben, sollten hie und da alterirt seyn, und daß nicht den Erzählungen vom Leben des Erlösers, wenn sie längere Zeit von Mund zu Munde gingen, oder selbst von Augenzeugen erst nach Jahrzehnden aufgezeichnet wurden, manche Züge, die der Wirklichkeit nicht absolut entsprachen, sollten beigemischt worden seyn. Dabei bleibt aber doch der Gesammtinhalt der Lehre Jesu so einzig und groß, daß wir denselben füglich nur auf den Stifter des Christenthums selbst zurückführen, sein Bild so gewaltig, erhaben und individuell, daß wir es nicht für Erfindung, sondern nur für Abschilderung des Lebens, und das Außerordentliche, Wunderbare seiner Erscheinung durch die Erfolge so wohl bewährt, daß wir es mit Recht für geschichtlich be-

gründet halten können; und wenn wir diese Grundlage haben, so besitzen wir für das ganze Gebäude des Christenthums ein sicheres Fundament. In der Ermittelung des Einzelnen, auf das wir hier nicht eingehen können, mag die Kritik, wenn sie sich von ihrem natürlichen Zusammenhange mit anderen Theilen der Theologie nicht losreißt, frei und offen schalten; sie mag Unvollkommenheiten in der Darstellung, Widersprüche in untergeordneten Einzelnheiten und selbst sagenhafte Züge nachweisen an vielen Stellen mag auch die Unerklärbarkeit, d. h. die Unmöglichkeit eine positiv-anschauliche Vorstellung von der Sache zu geben, anerkannt werden: dieß wird uns, wenn wir einmal den Charakter religiöser Geschichtserzählung richtig gewürdigt und einen festen Grund gewonnen haben, nicht wesentlich stören, unsere Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums auch in seiner geschichtlichen Gestalt bleibt dabei unerschüttert.

Obwohl wir schon über die Gebühr ausführlich geworden, so sey doch nicht ein Wort über die Schlußabhandlung vergönnt! Strauß will speculativ wieder retten, was er historisch vernichtet hat. Der Zweifel soll in seiner dialektischen Fortbewegung wieder in den Glauben umschlagen. Der Vertheidiger der mythischen Auffassung weiß der Zerstörung des historischen Fundamentes ungeachtet doch zugleich, wie er in der Vorrede sagt, den inneren Kern des christlichen Glaubens von der Kritik unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, Auferstehung, Himmelfahrt bleiben ihm ewige Wahrheiten; er will am Schlusse den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu als unversehrt aufzeigen. Sehen wir, wie er es thut. Er geht nach polemischer Beseitigung aller bisherigen Christologien von der nothwendigen und in sich selbst begründeten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aus. „Wenn Gott als Geist ausgesprochen wird, so liegt darin, da auch der Mensch Geist ist, bereits, daß beide an sich nicht verschieden sind . . . So wenig der Mensch als bloß endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat: so wenig hat Gott als bloß unendlicher, in seiner Unendlichkeit sich abschließender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschließt: wie der unendliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Daseyn des Geistes

also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch." Hiemit könnte es nun scheinen, als ob in gewissem Sinne das kirchliche Dogma von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi als speculativer Satz anerkannt und aus der Wahrheit des Begriffes die Richtigkeit der Historie deducirt werden sollte, obwohl freilich in der biblischen und kirchlichen Lehre von einem Erschließen des unendlichen Geistes zum endlichen und von einer Vertiefung des endlichen in den unendlichen keineswegs, sondern von anderen Dingen die Rede ist, und überhaupt von einer ganz anderen Basis ausgegangen wird; allein in der Folge erfahren wir, daß überhaupt die Sache völlig anders gemeint ist. So wesentlich nämlich nach Strauß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich ist, so undenkbar scheint es ihm doch, daß diese Einheit auf ausschließende Weise individuell d. h. in einer bestimmten historischen Person vorhanden gewesen oder je vorhanden seyn könnte. „Wenn ich mir denken kann, daß der göttliche Geist in seiner Entäußerung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist: so kann ich mir deßwegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlaufe der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich bethätigen sehe: so ist dieß etwas ganz Anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkürliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken." Indeß will Strauß hiermit nicht auf den Kantischen Standpunct zurücksinken, auf welchem Idee und Wirklichkeit getrennt und das Ideal zu einem leeren Sollen wird; er findet die Idee von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht bloß als Postulat vorgehalten, sondern thatsächlich verwirklicht, diese Verwirklichung liefert jedoch nicht ein Individuum, sondern die gesammte Menschheit. „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten ... Das ist der

Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres, geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sey, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig." Dieses ist der absolute Inhalt der Christologie, welcher nur deßhalb an die Geschichte eines Individuums angeknüpft wurde, weil es für die niedrigere Geistesstufe der alten Welt Bedürfniß war, und die Geistesstufe des Volkes zu jeder Zeit Bedürfniß ist, die „Idee der Menschheit in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen." Zur Verkörperung dieser Idee, zur individuellen Darstellung des großen Drama's der Menschheit gab die Erscheinung Christi zwar Anlaß, aber auch nur Anlaß, die concrete Ausbildung dagegen gehört der Gemeinde an; die wirkliche Figur Christi

ist durchaus ein Product der aus dem Drange der Idee heraus plastisch wirkenden und webenden Gemeinde. „Wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit vorgeschwebt.“ Das konnte und mochte ihrer Bildungsstufe gemäß die erste Christenheit thun; unsere Zeit aber steht auf dem Puncte, das historische Gewand ganz abzustreifen und zum reinen Begriffe hindurchzudringen, „sie will zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum geführt seyn: für sie ist eine Dogmatik, welche in der Lehre von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, keine Dogmatik, sondern eine Predigt.“

Dieß ist die speculative Rettung, welche Strauß dem historisch vernichteten Christus angedeihen läßt; in der That eine sonderbare Art von Rettung der Grundideen des Christenthums! Sie werden in solcher Weise unversehrt aufgezeigt, daß ihr concretes Leben, ihre eigentliche Wahrheit, ihr ursprünglicher Sinn ganz und gar aufgegeben wird; wenn dieß das Resultat der alleingültigen Speculation ist, so kann es niemandem zweifelhaft seyn, daß sie nicht für, sondern wider das Christenthum ist. Indeß werden nicht alle, die sich zur Speculation bekennen, auch diese Straußische Entwickelung für begründet halten, und wir wollen hier nicht darüber streiten, ob dieselbe (was allerdings das Wahrscheinlichste seyn dürfte) eine Consequenz der Schulprincipien sey, oder der individuellen Denkart des Verfassers angehöre. Was uns aber der Straußischen Darstellung gegenüber besonders erwogen werden zu müssen scheint, ist Folgendes: der Grundcharakter des Christenthums ruhet, wie schon bemerkt, darin, daß es nicht bloß Ideen enthält, sondern real-gewordene Ideen und zwar ausdrücklich in der Person Christi real-gewordene. Die Realität der Ideen leugnet nun zwar Strauß nicht, er leugnet dieselbe nur in dem Individuum Jesus, und behauptet sie dagegen im Ganzen der Menschheit. Aber was berechtigte schon vor 1800 Jahren und was berechtigt uns, die geistige Geschichte der Menschheit gerade an dieses Individuum anzuknüpfen? Ist dieß eine innere Nothwendigkeit, hat es einen zureichenden geschichtlichen Grund, so ist Christus ohne Zweifel mehr, als Strauß ihn seyn läßt; ist

es Zufall und Dichtung, so gibt man dem Zufalle, der willkürlichen Fiction eine Bedeutung, wodurch der vernünftige Zusammenhang in der Weltgeschichte, das Gesetz der geschichtlichen Causalität aufgehoben wird. Sind wir zur Einsicht gekommen, daß in der Lehre von Christo nichts Anderes enthalten sey, als eine symbolische Darstellung vom Verhältnisse der ganzen Menschheit zu Gott, und zwar in einer offenbar unvollkommenen, mythischen, aber doch stets zur geschichtlichen Auffassung verführenden Form, so müssen wir auf dem gewonnenen höheren Standpuncte diese beschränkende Form ganz aufgeben; denn wozu soll noch die Rede von der Person Christi dienen? Für den Erkennenden hat sie keine Bedeutung, dem Nichterkennenden aber gibt sie ewig nur Anlaß zu Irrthum und Aberglauben; diese Art von Erkenntniß religiöser Wahrheit müßte also nothwendig das Christenthum antiquiren; denn wozu sollte man in so gebildeter Zeit immer noch mit den Worten christlicher Allegorie sich ausdrücken, und von einer mit Gott einigen, wunderthätigen, unsündlichen, sterbenden, auferstehenden, gen Himmel fahrenden Menschheit sprechen? Wozu sollte man von Rechtfertigung durch den Glauben reden, wenn damit nur die Negation der Negation, als der einzige Weg zum wahren Leben, gemeint ist? Ist dieß nicht die sonderbarste, unwahrste Redeweise, die sich denken läßt, wenn man erst die wahre Bedeutung der Worte ganz hingegeben hat? — Der Hauptgrund, dessen sich Strauß gegen die biblisch-kirchliche Christologie bedient, liegt offenbar in dem Satze, daß die Idee sich nicht in einem Individuum concentriren könne. Wenn überhaupt die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes möglich und wirklich ist, was Strauß in seiner Weise einräumt, so fragen wir: warum soll diese Einheit nicht auch in einer bestimmten geschichtlichen Vollendung auftreten? Strauß würde Recht haben, wenn in der That in der christlichen Lehre behauptet würde, daß die ganze Fülle der Idee mit Ausschluß aller übrigen Individuen nur in Ein Exemplar ausgeschüttet sey; dieß ist aber eine bloß fingirte Behauptung; höchstens könnte es von dem alleräußerlichsten Supranaturalismus so gedacht werden, der Christum ohne irgend welchen geschichtlichen und menschlichen Zusammenhang, ohne alle Vorbereitung und reelle Nachwirkung, nur wie einen Deus ex machina auftreten läßt. Aber auf dem wahren, d. h. auf dem

umfassenderen und geistvolleren christlichen Standpuncte kann so etwas nicht gelehrt werden und ist es nie gelehrt worden. Die Idee der Einheit Gottes mit der Menschheit, welche eigentlich der Grundgedanke, das reelle Grundprincip aller Religion ist, entwickelt sich allerdings in der ganzen Menschheit, aber sie findet ihren Gipfelpunct und ihre geschichtliche Vollendung in Christo, dem Sündlosheiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott, dem Gottes- und Menschen-Sohne. Die Menschen waren, seit Gott ihnen seinen Odem eingeblasen, göttlichen Geschlechtes, Gott hat sie nie unbezeugt gelassen, ein Faden des Gottesbewußtseyns, also auch der Offenbarung geht durch alle Völker und Zeiten hindurch, aber diese Entwickelung strebt auch auf einen Mittel- und Höhepunct hin, von dem dann wieder ein neuer Strom des göttlichen Lebens ausgeht, und dieser Mittelpunct ist Christus, der wirkliche, geschichtliche Erlöser der Menschheit. In ihm tritt das Menschliche in höchster Verklärung, Gott in menschlicher Offenbarung uns entgegen. Dieser geschichtlich-wirkliche Einheitspunct des Göttlichen und Menschlichen, diese vollkommene Darstellung des wahren Lebens in einem Vollender des Glaubens mußte gegeben seyn, wenn in der That ein Gottesreich gestiftet und die Menschheit dafür gewonnen werden sollte. Die Kirche mußte ein lebendiges Haupt und ein menschliches Vorbild haben, sie konnte nur gestiftet werden, wenn ein Individuum, welches die schöpferische Fülle des göttlichen Lebens in sich trug, wirklich zuerst da war, als der Kern und die Wurzel des mächtigen Gewächses, das sich dann über alle Völker ausbreitete. Nicht ganz dasselbe, aber Aehnliches finden wir auch auf anderen geistigen Gebieten. Die Idee des Schönen entfaltet sich auch in der Kunstthätigkeit der gesammten Menschheit, aber doch erscheinen von Zeit zu Zeit, wie von Gott gesendet, hohe Genien, in denen die Kunst ihre ganze Kraft sammelt, und fast auf jedem Gebiete gibt es auch wieder Einen, der wie die verkörperte Kunst dasteht, ein Homer, Sophokles, Dante, Shakspeare, Raphael, Händel. Hier ist in der That die Fülle der Idee in ein Exemplar ausgegossen. In höherem Grade, ja, in vollkommenem Maaße wird es auf dem religiösen Gebiete der Fall seyn, weil hier das Urbild, in welchem die schöpferische Kraft liegt, eine tadellose Vollendung verlangt. Dieß schließt aber nicht aus, sondern vielmehr ein, daß das Urbild

verwandtes Leben in unendlicher Reihe hervorrufe, wie ihm auch analoge Erscheinungen, z. B. Christo Abraham und die Propheten, und unter den Heiden Sokrates und die edelsten Weisen, schon vorangegangen seyn können.

Ein Grundfehler von Strauß ist, daß er die Bedeutung der Persönlichkeit und eben damit die Bedeutung der That, der Geschichte im geistigen Leben verkennt; er geht immer in's Allgemeine, auf die Idee oder die ganze weitschichtige Menschheit; alles Gute, Große, Herrliche aber, das Höchste in der Geisterwelt wird nur durch Persönlichkeiten getragen, es ist, sobald es in's Leben tritt, immer ein Persönliches. Wenn die Ideen realisirt werden sollen, kann es nur durch Personen geschehen. In Christo ist die Idee des Guten und Heiligen, die Idee der Religion, Gott selbst, wie es in menschlicher Schranke möglich ist, persönlich geworden. Dieß will nun Strauß in die ganze Menschheit auflösen, aber eben damit vernichtet er den wesentlichen Gehalt; er macht das Concrete, Lebendige, zu einem Abstractallgemeinen, und raubt ihm dadurch seine Wurzel und Wirkungskraft. Die Grundursache seiner Bestrebungen ist — wenn wir das schlimme Wort gebrauchen dürfen, welches sich jeder beliebig in ein anderes übersetzen mag! — der alles verschlingende, Persönlichkeit vernichtende Pantheismus. Diesem hat Strauß auch die Person Jesu zum Opfer gebracht. Damit hat er aber nicht nur die geschichtliche Grundlage des Christenthums angegriffen, sondern zugleich etwas Anderes, was im religiösen Leben noch mehr werth ist, als die Geschichte, nämlich die persönliche Liebe. Die Liebe zur Person des Erlösers ist das Herz, der Quellpunct des christlichen Lebens. Wenn die Person Christi völlig in die Menschheit aufgeht, wenn sie in Nebel und Schatten verwandelt wird, so ist auch für das Gemüth der Mittelpunct der christlichen Frömmigkeit herausgerissen. Bleibe die Idee auch stehen, sie kann nie mit solcher Wärme geliebt werden, wie die Person, und auch nie solche Wirkungen hervorbringen.

Man hat wohl nach Erscheinung des Straußischen Werkes die Meinung äußern hören, nun sey es mit dem Christenthume zu Ende. Als ob das Christenthum durch ein Buch, auch das scharfsinnigste und geistreichste, gestürzt werden könnte! Wir wollen uns nicht auf Verheißungen des Erlösers, denn die werden

ja eben als nichtig angesehen, oder auf den Schutz Gottes berufen, aber rein menschlich genommen: eine zweitausendjährige in alle Verhältnisse eingewurzelte Lebensbildung steht wahrhaftig unerreichbar hoch über den Büchern. Wir mögen wohl die Alternative stellen: kann eine Religion durch ein Buch vernichtet werden, so verdient sie nicht, auch nur noch eine Viertelstunde fortzudauern; hat sie aber einen ächten, göttlichen Lebenskern in sich, so werden alle gegnerischen Bücher an ihr zu Schanden werden. Ein Staat, der durch eine Schrift, durch die Deduction eines Publicisten, auch die allerbeste, umgeworfen werden könnte, verdiente nicht zu stehen; ist es aber ein tüchtiger Staat, so werden ihn einige Bücher nicht verderben; und wahrlich das Christenthum hat noch eine andere Lebenskraft in sich, als selbst die mächtigsten und bestorganisirten Staaten; es hat schon manches große Reich überdauert und wird noch manches überdauern. Die trübe Prophezeiung von seinem Untergange, das heißt vom Untergange des Höchsten und Besten, was wir im Privatleben, und des Heiligsten, was wir im öffentlichen Leben haben, der letzten bindenden Grundlage des gemeinsamen Daseyns, wird nicht wahr werden. Das hat schon ein großer Hingeschiedener, dem man den klarsten Blick in's Leben nicht absprechen kann, einer der Repräsentanten neuerer Kritik, in Beziehung auf ähnliche Vorbedeutungen und Befürchtungen auf die trefflichste Weise ausgesprochen. „Es geht schon seit geraumer Zeit, sagt er, eine Fabel unter den Menschen, und auch in diesen Tagen wird sie häufig gehört; der Unglaube hat sie ersonnen, und der Kleinglaube nimmt sie auf. So lautet sie, es werde eine Zeit kommen, und sie sey vielleicht schon da, wo auch über diesen Jesus von Nazareth ergehen werde, was Recht ist. Jedes menschliche Gedächtniß sey nur fruchtbar für eine gewisse Zeit; viel habe das menschliche Geschlecht ihm zu verdanken, Großes habe Gott durch ihn ausgerichtet, aber er sey doch nur unser einer gewesen und seine Stunde vergessen zu werden, müsse auch schlagen. Sey es sein Ernst gewesen, daß er die Welt wolle ganz frei machen, so müsse es auch sein Wille gewesen seyn, sie frei zu machen von sich, damit Gott sey alles in allen. Dann würden die Menschen nicht nur erkennen, daß sie Kraft genug den göttlichen Willen zu erfüllen in sich selbst haben; sondern auch in der richtigen Erkenntniß desselben würden sie über sein Maaß hinaus-

gehen können, wenn sie nur wollen. Ja, erst wenn der christliche Name werde vergessen seyn, dann werde ein allgemeines Reich der Liebe und Wahrheit entstehen, in welchem kein Keim der Feindschaft mehr liege, wie er ausgesäet sey von Anfang an, zwischen denen, die an diesen Jesum glauben, und den übrigen Kindern der Menschen. Aber sie wird nicht wahr werden diese Fabel; seit den Tagen seines Fleisches ist es unauslöschlich dem Geschlechte der Menschen eingeprägt das Bild des Erlösers! Könnte auch der Buchstabe untergehen, der nur heilig ist, weil er uns dieß Bild bewahrt, das Bild selbst wird ewig bleiben, zu tief ist es dem Menschen eingegraben, als daß es jemals verlöschen könnte, und immer wird es Wahrheit seyn, was der Jünger sagt: Herr! wo sollen wir hingehen? Du allein hast Worte des ewigen Lebens."

III.

Sendschreiben an Strauß

über die

Persönlichkeit und Wunder Christi.

Noch ein Wort

über die

Persönlichkeit Christi und das Wunderbare in der evangelischen Geschichte.

Antwortschreiben an Herrn Dr. Strauß.

Hochgeehrtester Herr Doctor!

Durch den Eindruck, den meine Beurtheilung Ihrer vielbesprochenen Schrift auf Sie gemacht hat, sind Sie bewogen worden, der Reihe Ihrer Streitschriften ein Sendschreiben einzufügen, in welchem Sie sich persönlich an mich wenden in einem Tone, der nicht den Charakter eigentlicher Polemik, sondern den einer ruhigen Vertheidigung hat und von der Hoffnung einer Verständigung mit dem Widersacher ausgeht. Dieser Form und dieses Tones konnte ich mich nur freuen, nicht allein, weil beides meinem Sinne entspricht, sondern auch, weil auf diesem Wege vielleicht am ersten Resultate zu gewinnen sind. Wer die Lust und Virtuosität der Polemik besitzt, welche den befreundeten jenaer Theologen so rüstige und siegreiche Feldzüge gegen die alten Bollwerke des kritischen Rationalismus thun läßt, der mag mit Recht eines wissenschaftlichen Krieges selbst auf die Dauer sich freuen; wem dagegen eine friedlichere Natur gegeben ist, der wird, bei aller Bereitwilligkeit, die eigene Ueberzeugung zu vertheidigen, die Verhandlung mit dem Gegner lieber in ruhiger Entwickelung der

Gründe, als in starken polemischen Anläufen durchführen und als die höchste Aufgabe betrachten, nicht den Gegner niederzukämpfen und einen Triumph zu feiern, sondern ihn wo möglich zu überzeugen und zu gewinnen. Dieser Hoffnung will ich mich nun freilich in Beziehung auf Sie, hochgeehrter Herr Doctor, nicht voreilig hingeben; ich will mir nicht in keckem Selbstvertrauen versprechen, Sie zu wesentlich andern Ueberzeugungen zu bringen; aber Verständigung in einzelnen Puncten kann doch, wie Ihr Sendschreiben auf erfreuliche Weise zeigt, bei aller Differenz im Ganzen statt finden, und da von jedem kleinen Puncte aus Größeres gewonnen werden, da von jedem Theile aus sich das Ganze der Wahrheit entwickeln kann, so ist auch dieß Einzelne, an und für sich vielleicht Geringe, nicht zu verachten; jedenfalls aber wird das erreicht, daß die Ueberzeugungen, auch sofern sie geschieden bleiben, sich bestimmter von einander aussondern und in reineren, schärferen Umrissen vor's Auge treten, eine Sache, die den Theilnehmenden immer das Urtheil und die Entscheidung erleichtert. Suche ich mich nun so, ohne Hader, mit Ihnen auseinander zu setzen, so bleibt mir dabei nicht unbewußt, daß es jetzt Viele gibt, welche ein solches Verfahren, das man sonst human nannte, für Schwäche und eine ruhigere, nicht verdammende Streitweise für Unentschiedenheit oder gar für Sünde halten. Allein ich glaube noch im Sinne älterer Zeit an eine mehr ritterliche Kampfesart, die auch bei dem schärfsten Gegensatze in dem Widersacher, sobald er nur ehrlich und wahrheitliebend ist, den Gelehrten und Menschen ehrt, und achte diese eines wissenschaftlichen Mannes, namentlich eines Theologen, würdiger; und so weit ich entfernt bin, mich einer solchen Polemik, als einer besondern Tugend, zu rühmen, so werde ich mich doch durch die herrschende Sinnesweise nicht abhalten lassen, diese allgemeine Pflicht zu üben. Soll ich freilich meine Stimmung offen aussprechen, so hätte ich lieber geschwiegen und es bei dem einmal Gesagten, das ohnedieß im Laufe der Zeit seine Berichtigung und Ergänzung findet, bewenden lassen, denn im Ganzen ist doch das positive Wirken durch Wort und Schrift befriedigender und lohnender, als jede Streitverhandlung; indeß hat die Polemik im Ganzen des theologischen Lebens auch ihre nothwendige Stelle, in diesem besonderen Falle aber wollte es mir scheinen, als ob es Pflicht

für Jeden wäre, der sich einmal auf diese großen Fragen aus innerem Bedürfnisse eingelassen, die Beantwortung bis auf den Punct durchzuführen, der ihm für jetzt erreichbar ist; und so wird denn dieses, wie ich denke, letzte Wort, wenn es ein Wort des Ernstes und der Liebe zur Sache ist, auch nicht ganz vergeblich seyn.

Zuerst erlauben Sie mir wohl, hochgeehrter Herr, daß ich Ihnen, wie im offenen Gespräche, einige allgemeine Bemerkungen über das dritte Heft Ihrer Streitschriften mittheile, nicht um Ihnen eine Kritik desselben in Lob und Tadel ins Gesicht zu sagen, sondern weil mir manches allgemein Beachtenswerthe darin hervorzutreten scheint. Vor Allem schon, daß Sie die evangelische Kirchenzeitung, die berliner Jahrbücher und die theologischen Studien als Organe der drei Hauptrichtungen in der neueren Theologie, der orthodox-pietistischen, der speculativen und der vermittelnden, zusammenstellen. Ich will über die dabei gebrauchten Prädicate, unter denen wohl nur die speculative Schule das ihrige ohne Weiteres hinnehmen wird, nicht mit Ihnen rechten, sondern mich einfach an das Factum halten; aber schon dieses ist mir eine Art Phänomen. Sie kennen so gut wie ich die wunderlichen Eintheilungen der Theologen und theologischen Richtungen, die man in der letzten Zeit häufig in gangbaren Blättern las. Da gab es entweder nur zwei Classen: Orthodoxe, sei es nun mehr bornirter oder mehr heuchlerischer Art, gemeinsam Stationäre genannt, und fortschreitende, wissenschaftliche Theologen, oder es wurde auch noch eine dritte Classe unter dem Namen Allegoriker, Identitätstheologen, auch wohl Pantheisten, hinzugefügt, die denkbar verschiedensten Leute unter sich begreifend, die eigentlich nur dadurch zusammengebracht wurden, daß sie weder unter die kirchlich- oder pietistisch-orthodoxen, noch unter die wissenschaftlichen Theologen gezählt werden konnten. Es wurden also — dieß war das Hauptresultat dieser theologischen Statistik — drei Parteien anerkannt, eine Partei der Finsterniß, die sich eigensinnig und selbstsüchtig jedem Fortschritte entgegenstellt, eine Partei des Lichtes, die ganz auf den Höhen der Wissenschaft wandelt, und eine Partei des Helldunkels, die haltungslos zwischen beiden herum schwankt, um die Vortheile beider zu genießen. Daß Sie von einem solchen Fachwerke Gebrauch machen würden, stand nun freilich nicht zu erwarten; Ihre Empfänglichkeit für neu hervortretende wissen-

schaftliche Erscheinungen und Ihre Fähigkeit, den gegnerischen Richtungen eine wenigstens relative Berechtigung zuzuerkennen, mußte Sie davor bewahren. Aber gefreut hat es mich doch, diese Erwartung in der Zusammenordnung Ihrer Gegner bestätigt zu finden, und es will mir überhaupt scheinen, als ob neben den hase'schen Streitschriften auch die Ihrigen und die ganze Verhandlung, die sich an Ihr Werk anknüpft, ein bedeutendes Zeichen der Zeit mehr sey, welches darauf hindeutet, daß sich der kritische Rationalismus in hergebrachter Systemsform überlebt habe: überlebt, meine ich, nicht in der Popularität der Masse, wo er noch in seiner ganzen Breite wurzelt, sondern in den höheren wissenschaftlichen Gebieten, namentlich sofern dieselben von der jüngeren Generation eingenommen werden. Denn wer wäre doch, außer wenigen älteren Kämpen, in dieser Richtung kräftig aufgetreten, und gegen wen hätten Sie Ihre oft so scharfen, ja, ich darf sagen, bitteren Angriffe auf die rationalistische Denk- und Erklärungsweise zu rechtfertigen gehabt? Weit mehr hat sich, nicht bloß populär und kirchlich, sondern auch rein wissenschaftlich der Offenbarungsglaube geregt, ein deutlicher Beweis, daß er mehr Regsamkeit, also auch mehr Kraft und Leben, mehr Fähigkeit zu wissenschaftlicher Production in unserer Zeit besitzt.

Die Art Ihrer Polemik in diesem Hefte betreffend, finde ich Mehreres sehr anerkennenswerth. Der hegelschen Schule gegenüber, wenngleich Sie sich selbst in die Reihen derselben als Vertreter der linken Seite einordnen, haben Sie eine schöne Offenheit und Selbstständigkeit bewiesen. Sie erkennen die Unbestimmtheiten, die der Meister in einzelnen Theilen des Systems gelassen, und die Spaltungen, die sich hieraus erzeugen mußten und erzeugt haben, willig an und geben hiervon eine sehr belehrende Darstellung; Sie nehmen keinen Anstand, den Mitgliedern der Schule, obwohl Sie mit denselben auf gemeinsamem Boden stehen, ebenso stark, ja oft schärfer entgegenzutreten, als manchem Andern; Sie vertuschen den Zwiespalt nicht des Schulzusammenhanges wegen und halten sich offenbar mehr an die Sache, als an die Personen. Ob Ihre Stellung zur speculativen Theologie von dieser werde anerkannt werden, darüber wird sie sich wahrscheinlich selbst aussprechen. Mir schien zunächst nur jenes Formelle bemerkenswerth. Und in diesem Sinne erlauben Sie mir wohl noch zweierlei hin-

zuzufügen. Erstlich, daß sich Ihre Polemik wesentlich auf dem wissenschaftlichen Gebiete hält. Sie haben es bisher verschmäht und werden es, wie ich überzeugt bin, auch ferner verschmähen, den Ruhm und Einfluß eines theologischen oder kirchlichen Demagogen zu gewinnen, der Ihnen kaum entgehen könnte, wenn Sie etwa die Ergebnisse Ihres Werkes kurz und faßlich für das große Publikum bearbeiten wollten. Von derselben Enthaltsamkeit geben auch Ihre Streitschriften Zeugniß. Bei dem Aufsehen, das nun einmal die Sache gemacht hat, und bei Ihrer Darstellungsgabe dürfte es Ihnen nicht schwer geworden seyn, einen größeren Leserkreis heranzuziehen, hätten Sie populär aufregend im Tone des jungen Deutschlands und zur Unterhaltung der Skandalsüchtigen schreiben wollen; aber diese Möglichkeit haben Sie entweder nicht in Erwägung gezogen oder von vorne herein als unwürdig verworfen; Sie haben die Bahn eines ernsten, forschenden Gelehrten eingehalten und dieß wird man unter den obwaltenden Umständen, die verführerisch waren, als ein nicht geringes Verdienst anerkennen müssen. Das Andere aber, was man noch löblicher finden mag, weil es für Ihre eigene Zukunft und für weitere Verständigung nicht wenig verspricht, ist dieß, daß Sie sich in den einmal ausgesprochenen Lehren und Behauptungen keineswegs so festgebannt zeigen, um nicht für das Wort der Wahrheit auch von der entgegengesetzten Seite empfänglich zu seyn und dieses offen und frei einzugestehen. Daß Sie nicht leichten Preises nachgeben und nur einräumen, was Ihnen abgerungen wird, gereiche nicht zum Vorwurfe; denn dieß ist die Art eines tüchtigen Kampfes. Aber nachgegeben haben Sie. Sie haben, abgesehen von einzelnem minder Wichtigen, die Macht der Persönlichkeit, der gesammten geistigen, sittlichen, religiösen Erscheinung Jesu als eines geschichtlichen Individuums, Sie haben das Einzige, Außerordentliche, Wunderbare in dieser Erscheinung in ganz anderem Maaße in den Streitschriften anerkannt, als in Ihrem Werke. Ich darf Sie wohl an einige Stellen erinnern. Schon in dem ersten Hefte gegen Steudel S. 37 sagen Sie, um darzuthun, daß Ihrer Ansicht zufolge das Wirksame und Belebende im Bilde Christi keineswegs ein mythisch Zusammengestückeltes sey: „Nur eine einzige Geschichte ist es, welche von dem Bilde Christi, wie es in der Menschheit lebt, unzertrennlich ist, die seiner Auferstehung und

des ihr vorangehenden Leidens und Todes. Diese ist aber auch ihrer Grundlage nach keine Mythe, sondern, während das Leiden und der Tod Jesu im vollen Sinne historisch sind, fällt die Auferstehung, d. h. der in den Jüngern entstandene Glaube daran, mit dem Eindrucke des historischen Christus als dessen Wirkung zusammen, sie ist der erste frische Sproß, den der Glaube seiner Jünger, nachdem er mit dem Tode erstorben schien, wieder hervortrieb. Wie auf die Jünger zunächst der lebendig gegenwärtige Christus mit Anschließung an die Messiasideen seines Volkes erregend und belebend wirkte, nach seinem Tode aber die Erinnerung an ihn seine Jünger zur Production der Vorstellung von seiner Wiederbelebung trieb, welche nun selbst hinwiederum diente, die Idee von Christo zu bereichern, so wirkte hinfort auf die Menschheit Christus, theils als historische Persönlichkeit durch seine glaubhaft überlieferten Reden und die gleichfalls aufbehaltene Größe und Schönheit seines Charakters, theils als Auferstandener oder die Fülle todüberwindender, lebenspendender Gedanken, welche in dem Glauben an seine Auferstehung lagen." Wenn schon in diesen Sätzen die Bedeutung und Gewalt der geschichtlichen Persönlichkeit des Erlösers bestimmter eingeräumt wird, so findet sich beides in noch stärkeren Ausdrücken anerkannt in dem Sendschreiben an mich S. 152.: „Auch mir, sagen Sie, ist Jesus die größte religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte aufzuweisen hat; an seiner Größe hat seine natürliche Begabung den größten Antheil; vermöge dieser Genialität muß er wohl, wie ich schon in der 2ten Auflage zugestanden habe, ungleich früher zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangt seyn, als man nach manchen Spuren der evangelischen Berichte vermuthen könnte; seiner Macht über die Gemüther, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch die Analogie mit der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, gelangen Kuren, die als Wunder erscheinen mußten; sein Standpunct auf der höchsten Höhe des religiösen Selbstbewußtseyns sprach sich in ebenso erhabenen, als sein rein menschlicher Sinn in belehrenden, seine Originalität in sinnreichen Reden aus; sein Schicksal war, wie seine Person, vom Anfange bis zum Ende seines Lebens ein außerordentliches." Schon dieß ist viel; aber am Schlusse des Sendschreibens S. 160 gestehen Sie nicht bloß

zu, daß Jesus eine in religiöser Beziehung hochbegabte, geniale Persönlichkeit gewesen und daß den Heroen dieses Gebietes vor denen jedes anderen Faches der Vorzug gebühre, sondern Sie räumen selbst die Möglichkeit des Beweises ein, „daß über Christum in religiöser, mithin in höchster Beziehung, hinauszugelangen, für alle Zeiten unmöglich sey."

Zu diesen, jeder Zeit erfreulichen, Anerkenntnissen sind Sie nun allerdings fast unwiderstehlich hingedrängt worden, denn in diesen Puncten hatten Ihnen auch Solche, die, wie de Wette, mehr zugestanden, in dem Puncte der persönlichen Bedeutung Christi namentlich hatte Ihnen, so zu sagen, die ganze theologische Welt und durch deren Mund das Bewußtseyn der Wissenschaft wie der Kirche widersprochen; Sie hatten das Zeugniß der Weltgeschichte, sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart, wider sich; aber je mehr Reiz darin liegen konnte, selbst solchen Potenzen gegenüber die Virtuosität der Dialektik zu entwickeln, desto schöner ist es, der Sophistik entsagt und der einleuchtenden Wahrheit ihr Recht gelassen zu haben. Aber wenn erst die Anerkennung des Geschichtlichen in der Erscheinung Christi so viel Raum in Ihrem Denken gewonnen hat, so fragt es sich, ob Sie dabei werden stehen bleiben können, und ob Sie nicht entweder auf den von Ihnen verschmähten rationalistisch erklärenden Standpunct werden zurückgehen, oder zu einem tiefer begründeten Offenbarungsglauben durchdringen müssen. Ich denke, ein Jesus von so mächtiger Persönlichkeit wird sich von den Gewinden frommer jüdischer Phantasie mehr noch, als in der zweiten Auflage Ihres Werkes schon geschehen ist, frei machen, er wird immer selbstständiger in den Vordergrund treten, er wird weniger ein Geschöpf der Gemeinde bleiben und weit mehr ein urkräftiger Schöpfer derselben werden, es wird ihm zugleich mehr Bedeutendes, Einziges, Geist- und Weltgestaltendes in Wort und Werk, in Thun und Leiden zugeschrieben werden können und müssen, er wird sich, um es mit einem Worte zu sagen, immer mehr dem Christus der Evangelien annähern. Ist er aber erst aus dem mythischen Helldunkel heraus ins klare Licht der Geschichte getreten, als unzweifelhafter Anfangspunct einer bis auf uns sich erstreckenden und gleichsam mit Händen zu greifenden welthistorischen Entwickelung, dann wird es sich auch noch entscheidender fragen, ob das bedeutungsreichste

und wirksamste Hauptereigniß seines Daseyns, „die Geschichte, die von dem Bilde Christi, wie es in der Menschheit lebt, unzertrennlich ist," ob die Auferstehung nach irgend welchen Gesetzen und Analogien psychologischer und historischer Bildung gefaßt werden könne nur als ein durch den Eindruck solcher Persönlichkeit veranlaßter, frei producirter ideeller Glaube, und nicht vielmehr gerade im Zusammenhange mit dieser Persönlichkeit unter solcher Volks- und Weltconstellation und bei solcher unleugbaren Nach- und Fortwirkung nothwendig genommen werden müsse als geschichtliches, objectives Phänomen, welches, erklärbar oder nicht, jedenfalls eine höhere Ordnung und ein göttliches Zeugniß in Betreff der Sendung Jesu für uns zur Anschauung bringt. Hier glaube ich besonders, und ich meine, Viele werden es mit mir glauben, hängt Ihre Theorie an einem so fein gesponnenen Faden, daß ich kaum zweifle, derselbe werde eher reißen, als Sie die Zeitgenossen zum Glauben an jenen unglaublichen Auferstehungsglauben bringen.

Hiervon wollen wir später etwas ausführlicher sprechen. Vor der Hand, ehe wir zur Sache übergehen, möchte ich mit Ihnen noch etwas Vorläufiges abthun Sie sind zwar kein Freund des Vorläufigen, aber dießmal haben Sie selbst Veranlassung dazu gegeben, und um einigermaaßen rein aufzuarbeiten, möchte ich doch auch diese Kleinigkeit nicht ganz dahinten lassen. Es betrifft die Anmerkung im ersten gegen Steudel gerichteten Hefte Ihrer Streitschriften S. 50, in welcher Sie in Gesellschaft dieses früh dahin gegangenen würdigen Gelehrten auch mir eine Widerlegung widmen. Ich hatte, wie Sie wissen, in einem früheren Hefte der Studien die Frage: wie war es möglich, daß ein schmachvoll gekreuzigter Jude eine aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde stiften konnte, die ihn von Anfang an als Gottessohn verehrte? in weiterer Ausführung dahin beantwortet, es sey dieß nur denkbar, wenn wir dasjenige, was die Evangelien von Christo berichten, namentlich das Erhabene seiner sittlichen Erscheinung, das Einzige und Außerordentliche in seinen Thaten und Schicksalen und hier namentlich seine Auferstehung als geschichtlich wahr voraussetzen, denn nur daraus lasse sich das an sich höchst Auffallende und Widersprechende, daß die Juden einen Gekreuzigten, die Heiden sogar einen gekreuzigten Juden, beide also einen schmachvoll Ge-

storbenen und die letzteren sogar einen schmachvoll Gestorbenen aus dem ihnen verächtlichsten Volke als Messias und Gottessohn erkannten und verherrlichten, befriedigend erklären. Dagegen nun haben Sie Folgendes bemerkt: „Herr Dr. Ullmann hat es neuerlich als das weltgeschichtliche Paradoxon des Christenthums hingestellt und Herr Dr. Steudel pflichtet ihm darin bei, daß ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe. Sollen diese Worte einen bestimmten Sinn haben: so würde es also den genannten Theologen weniger auffallend erscheinen, die christliche Kirche durch einen nicht gekreuzigten Heiden gestiftet zu sehen. Denn ein Jude, meinen sie, war bei den übrigen Völkern verachtet; ein Gekreuzigter aber stand, außer der allgemeinen Schmach, insbesondere mit den jüdischen Messiaserwartungen im Widerspruche. Muß man nun fast lächerlich zu werden fürchten, wenn man erst zu beweisen unternimmt, daß ein Heide, dem kein Monotheismus, keine Messiasidee und was damit zusammenhängt, zu Gebote stand; das Christenthum unmöglich hätte stiften können: so fällt das Lächerliche auf diejenigen zurück, welche die Stiftung der Kirche gerade durch einen Juden zum Paradoxon machen. Aber auch, was das Merkmal des Gekreuzigten betrifft, so ist der selbstgemachten Verwunderung jener Gelehrten die Bemerkung entgegenzusetzen, daß vielmehr nur ein Gekreuzigter die christliche Kirche zu stiften im Stande war.“ Nachdem dieß noch etwas weiter ausgeführt ist, folgen dann die Schlußworte: „Es ist eine eigene Liebhaberei so mancher Theologen, Momente, welche der Entstehung des Christenthums förderlich waren, als ebenso viele Hindernisse darzustellen, nur um ein Wunder nothwendig zu machen.“ Um mit dem Letzteren zu beginnen, so weiß ich mich von der Liebhaberei, Wunder zu erkünsteln, so frei, als von irgend etwas, und von einem Gegner, dem ich so leicht den Vorwurf der Wunderscheu machen konnte, hätte ich in der That nichts weniger als den völlig unbegründeten Vorwurf der Wundersucht erwartet. Ueberhaupt aber darf ich, ohne mich des Fehlers eines voreiligen Erstaunens aufs neue schuldig zu machen, mich wohl verwundern, daß ein Mann von Ihrem Scharfsinne eine solche Entgegnung niederschreiben konnte. Welche Art von Logik ich auch anwenden mag, so sehe ich zu Ihrer Bemerkung nicht den mindesten Grund. Wenn ich sage: es war schwer, daß ein Ge-

kreuzigter und zwar jüdischer Abstammung die so beschaffene Kirche stiftete, folgt daraus auch nur im entferntesten, es würde mir nicht auffallend seyn, sie durch einen nicht gekreuzigten Heiden gestiftet zu sehen? Erstlich sind ja der gekreuzigte Jude und der nicht gekreuzigte Heide nicht die einzigen Kategorien, die hier angewendet werden können, sondern zwischen beiden stehen noch zwei andere Möglichkeiten in der Mitte, ein nicht gekreuzigter Jude und ein gekreuzigter Heide; ich kann mir also Ihre dilemmatische Beschränkung keineswegs gefallen lassen; und sodann, wenn ich von dem gekreuzigten Juden sage: die Stiftung der Kirche durch ihn erscheine als etwas Großes und Wunderbares, folgt daraus, sie habe für den nicht gekreuzigten Heiden, der mir willkürlich entgegengestellt wird, etwas Leichtes seyn müssen? Sie konnte ja für ihn auch unmöglich seyn. Und das werde ich natürlich im vorliegenden Falle nicht bloß nachträglich behaupten, sondern Sie hätten es getrost von vorne herein als meine Ueberzeugung voraussetzen können. Auch handelt es sich nicht um einen gekreuzigten Juden schlechthin, sondern um einen solchen mit ganz bestimmten Qualitäten; Sie sprechen Jesu diese Qualitäten ab, ich sage dagegen: ohne sie konnte er die Kirche nicht stiften. Steht auf der einen Seite fest, daß Jesus gekreuzigt worden, auf der andern, daß die Kirche da ist, die ihn als Gottessohn verehrt, so muß zwischen Beidem etwas Vermittelndes liegen; ein solches Mittelglied finden wir in demjenigen, was die evangelische Geschichte von Christo erzählt; Sie aber leugnen die wesentlichsten Bestandtheile hiervon, also bleibt Ihnen die Stiftung der Kirche gerade durch den Gekreuzigten von einer Seite unerklärt. Es bedarf indeß keines tiefen Nachdenkens, um auch die andere Seite des großen Phänomens, nämlich dieß wahrzunehmen, daß die Stiftung der Kirche geschichtlich nur durch einen Juden und nur durch einen schmachvoll Untergehenden möglich war. Aber dabei bleibt es doch für den sinnigen Betrachter wunderbar, daß es so ist. Es ist eine wunderbare oder, wie Sie sagen, paradoxe Nothwendigkeit. Wir können es, wie alles göttliche Thun, auf der einen Seite ebenso natürlich und ordnungsmäßig finden, als auf der andern Seite staunenswerth und außerordentlich. Auch die Schöpfung hat ebenso ihre nothwendige, wie ihre wunderbare Seite; auch die Erlösung des Geschlechtes durch einen Sündlosen,

die zweite Schöpfung, war nothwendig und doch ist die Erscheinung eines durchaus Reinen im Zusammenhange eines sündigen Geschlechtes ein Wunder. Das sind eben die Thaten Gottes, des persönlichen, die wir, auch wenn wir sie ganz in der Ordnung finden, doch zugleich als erhabene Paradoxien bewundern können und selbst oft als widersprechend ansehen würden, wenn sie sich nicht durch großartigen Zusammenhang und weltbeherrschende Wirkung rechtfertigten. Die Stiftung der Kirche aber durch einen Gekreuzigten unter diesem Gesichtspuncte zu betrachten, ist mir, wie ich unterdessen gefunden habe, nicht zuerst in den Sinn gekommen; andeutend spricht diesen Gedanken ein Theologe aus, den Sie gewiß mit mir verehren werden, unser großer Luther; er sagt: „es würde den Heiden nicht eingefallen seyn, einen verdammten, gekreuzigten Juden anzubeten, wo nicht hierinnen wäre die Gewalt und Macht des rechten Gottes." Briefe Th. 5. S. 79 bei de Wette. Endlich kann ich nicht unbemerkt lassen, daß in Ihrer Entgegnung der Gesichtspunct völlig verschoben ist; denn die Tendenz meines Aufsätzchens war durchaus nicht, zu zeigen, daß die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten etwas Wunderbares und Paradoxes sey, sondern anschaulich zu machen, welche geschichtliche Thatsachen diese Art der Kirchenstiftung nothwendig voraussetze.

Doch es ist Zeit, zur Sache selbst überzugehen. Wenn ich mir nun hier vergegenwärtige, was Ihrem Sendschreiben gemäß hauptsächlich zwischen uns streitig ist — denn mit Anderem wollen wir Zeit und Papier nicht verderben — so sind es theils einige wesentliche Puncte, theils untergeordnete Differenzen. Als Hauptsache tritt mir ein Zwiefaches entgegen, dem sich alles Bedeutendere wird bei- und unterordnen lassen, erstlich die Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit Christi und zweitens der geschichtliche Charakter des Außerordentlichen und Wunderbaren, das mit der Erscheinung Christi verknüpft war. Diese Cardinalpuncte wollen wir zuerst abhandeln, dann mag noch eine Nachlese von minder Wichtigem folgen. Bei dem zweiten Hauptpuncte wird besonders auch die Grenzlinie zu bestimmen seyn, welche zwischen dem Geschichtlichen und Sagenhaften, wenn solches in den evangelischen Berichten zu statuiren wäre, gezogen werden müßte. In dieser letzteren Beziehung besonders geschieht es, daß Sie in der Vor-

rede zum dritten Hefte das, was wir mit einander auszumachen haben, als eine Grenzstreitigkeit bezeichnen. Eine Grenzberichtigung kann nun unsere Verhandlung allerdings genannt werden, insofern hierbei die Anschauung zum Grunde liegt, daß wir uns auf verschiedenen Gebieten befinden, aber auf solchen, die sich auf gewissen Puncten berühren. Und zwar liegen die Berührungspuncte darin, daß Sie auch etwas Historisches, ich dagegen auch sagenhafte Bestandtheile in den Evangelien gelten lasse. Indeß glaube ich, es wäre sehr gefehlt und Friede gerufen, wo kein Friede ist, wenn wir deshalb sagen wollten, wir stimmten in der Hauptsache überein und es bestände nur eine untergeordnete Differenz über das Mehr oder Weniger des Sagenhaften und Historischen. So wenig ich es für Vorwurf oder Sünde erachte, daß Puncte da sind, wo ich Ihr Recht anerkenne, ebenso bestimmt muß ich sagen, daß wir uns dennoch auch jetzt auf entgegengesetzten Standpuncten befinden und auf wesentlich verschiedenen Gebieten bewegen. Es beruht aber dieser Gegensatz, wie ich glaube, besonders auf folgenden Grundverschiedenheiten. Ihnen ist und bleibt Christus aller Modificationen ungeachtet im Wesentlichen eine mythische Person, ähnlich den Gestalten des Zoroaster oder Pythagoras, und wenn Sie auch historische Anknüpfungspuncte gestatten, so sind doch diese Ihrer Darstellung zufolge so unbedeutend und von der nachwuchernden Mythenproduction dermaaßen überwachsen, daß sie dagegen ganz zurücktreten, ja kaum erkennbar sind; mir dagegen ist und bleibt Christus eine geschichtliche Person, ähnlich in dieser Beziehung einem Sokrates oder Plato, und wenn ich auch zugebe, daß die Sage in die Ueberlieferung der Geschichte hineinspielt, so bleiben mir doch Grundlage und Hauptzüge der Ausführung historisch; Sie gehen auch jetzt von der Grundanschauung nicht ab, daß die erste Gemeinde, erregt durch die Persönlichkeit Christi, das Christusleben nach messianischen Ideen componirt habe, daß also Christus in der Hauptsache Product der Gemeinde und ihres Glaubens sey; mir dagegen ist das Christusleben ein wirkliches, das dem Glauben erst Daseyn und Inhalt und der Gemeinde ein Gepräge gegeben, das als etwas Reelles von den Gläubigen aufgenommen und mit liebevoller Treue in der Ueberlieferung erhalten worden ist; nach Ihrer Ueberzeugung spiegelt sich der aus Veranlassung Jesu hervorgerufene Geist der

Gemeinde in dem von ihr frei producirten geistigen Christusbilde, nach der meinigen spiegelt sich das wirkliche Bild des Erlösers in der aus seinem Geiste gebornen und nur vermöge dieser seiner Einwirkung möglichen Gemeinde. Sodann bleiben Sie bei der ganzen Construction der Persönlichkeit Christi durchaus innerhalb der Grenzen der menschlichen Entwickelung stehen, und wenn Sie Göttliches in Christo anerkennen, so ist es eben nur das Göttliche, was an und für sich zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört und aus Veranlassung Christi, nicht etwa als neues Lebensprincip in die Menschheit eingetreten, sondern als stets Vorhandenes in ihr nur zum Bewußtseyn gekommen ist, es ist das Gottmenschliche als schlechthin allgemeines, nur für die Stufe des Glaubens auf eine concrete Figur vorstellungsweise übertragen; ich dagegen fühle mich vermöge des Zeugnisses, das Christus selbst von sich gegeben, und des Eindrucks, den er von je gemacht, gedrungen, mich über diese Grenze zu erheben und in Christo etwas im engeren und eminenten Sinne Göttliches anzuerkennen, was auf specifische Weise durch diese Person in die Menschheit gekommen und eine reale Kraft, der Keim einer neuen, unendlichen Lebensgestaltung geworden ist. Endlich verwerfen Sie trotz mancher Zugeständnisse, die nicht unwichtig und dankbar anzunehmen sind, auch jetzt das Wunder als Etwas, das über den vorstellbaren und anschaulich zu machenden Naturzusammenhang hinausgeht; ich dagegen glaube, es im Ganzen der evangelischen Geschichte und des christlichen Glaubens nach seinem übernatürlichen Charakter festhalten und als wesentliche Vervollständigung der verwirklichten Idee des Erlösers ansehen zu müssen. Dieß möchten die Hauptdifferenzpuncte seyn, sofern sie bestimmt ausgesprochen sind; freilich beruhen diese wieder auf unausgesprochenen, auf der Verschiedenheit der Idee von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, auf der, wie mir scheint, nicht bloß verschiedenen, sondern entgegengesetzten Auffassung des Begriffs von Sünde, auf der abweichenden Bestimmung über das Wesen der Religion, namentlich über das Verhältniß zwischen Leben und Begriff, zwischen Factum und Idee innerhalb dieses Gebietes, und manchem Andern, was damit zusammenhängt; aber wollte ich hierauf eingehen, so wäre die Aufgabe nicht in einem Sendschreiben, sondern nur in einem Werke zu lösen, und ein solches würde jetzt ebenso wenig in meinen Stu-

diengang passen, als nach außen wesentlich fruchtbar seyn; also beschränken wir uns auf die oben bezeichneten Hauptpuncte und knüpfen alles Uebrige an die Betrachtung hierüber an.

Daß die Persönlichkeit Christi eine große, eine mächtige sey, unterliegt überhaupt und auch für Sie gewiß keinem Zweifel. Hätten wir dafür auch keinen andern Beweis, schon der Streit, der von den ältesten Zeiten bis auf Ihr Werk darüber geführt worden ist, würde hinreichendes Zeugniß geben. Wer, sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sey? war die Frage, die schon an die Zeitgenossen Jesu erging; um diese Frage vornehmlich bewegte sich die Dogmenentwickelung und der theologisch-kirchliche Kampf in den fünf ersten Jahrhunderten; diese Frage, auch in der Reformationszeit, nur nach einer andern Seite hin, von höchster Wichtigkeit, wird heute nach dem Ablaufe von Jahrtausenden erneuert und wird noch für manche Generation andringend wiederkehren. Der Held des Friedens, der freilich auch gekommen ist, das Schwert zu bringen, ist zugleich der Gegenstand des tief eingreifendsten Kampfes in der Menschheit geworden. Diese einzige Persönlichkeit unter allen, die in der Geschichte aufgetreten sind, ist es, wenn auch durch die Kluft eines solchen Zeitraums geschieden, doch nicht im mindesten an Bedeutung verloren hat; sie bricht mit ungeschwächter, stets frischer Kraft durch die Jahrhunderte hindurch und auch heute noch knüpfen sich die höchsten Interessen an dieselbe an, und zwar die Interessen von uns allen, in jedem Stande, Alter und Geschlecht. Diese Bedeutung der Persönlichkeit Christi ist durch die neuere Entwickelung der Theologie erst wieder recht anschaulich geworden. Man sieht wieder allgemeiner ein: es ist nicht bloß die Lehre Jesu, um die sich die großen Fragen der Erkenntniß und des Heiles bewegen, sondern es ist sein gesammtes Werk, und seines Werkes Grund und Mittelpunct ist seine Person. Auf diese Person geht daher jetzt auch die ganze Energie des Streites. Der abstracte Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, deren gemeinsamer Fehler darin lag, das Christenthum zu sehr als Doctrin und zu wenig als Alles umfassendes Lebensprincip, geknüpft an die Macht einer gottmenschlichen Persönlichkeit, zu betrachten, dieser abstracte und seit längerer Zeit immer mehr verblassende Gegensatz tritt zurück; dagegen wird nun um ein concreteres, ja um

das realste Object auf dem Gebiete des Glaubens gestritten, um dasjenige, in welchem sich, wie sonst nirgends, Idee und Wirklichkeit, Begriff und That durchdringen. In dieser Wendung des Streites aber liegt auch eine gemeinsame Anerkennung der Größe der Persönlichkeit Christi; denn so könnte um diese Persönlichkeit gar nicht gekämpft werden, wenn nicht das Wahre über sie als ein unermeßlich Wichtiges, sie selbst mithin als eine allbedeutsame betrachtet würde.

Die Größe und Bedeutung Christi ist aber zunächst, wie Sie nicht bezweifeln werden, zu begreifen als eine weltgeschichtliche, und zwar im eminenten Sinne. In der Weise, wie die Erscheinung und das Leben Christi weltgeschichtlich ist, ist es durchaus nichts Anderes. Dieß zeigt sich subjectiv im Bewußtseyn Christi und objectiv in seiner Stellung zur Welt. Christus selbst schaut sich in der gesammten höheren Entwickelung seines Volkes als deren wesentlicher Inhalt und Zielpunct, er bezieht das Höchste in der Vergangenheit: Moses und die Propheten, das Gesetz und die Verheißung, auf sich als den Vollendenden und Erfüllenden, er betrachtet es als Hauptsache in der Schrift, daß sie von ihm zeuge; gleicherweise erkennt er die unvergleichbare Bedeutung seiner Person für die Mitwelt, denn er ruft nicht nur die Mühseligen und Beladenen zu sich, sondern er bezeichnet sich als das Licht der Welt überhaupt, als den Weg zum Vater für Alle, er preiset Jeden glücklich, der da sehe und höre, was vorher Niemand gesehen und gehört; nicht minder endlich umfaßt er in seinem Bewußtseyn die Nachwelt, er hat die Gewißheit, daß sein Evangelium unter alle Völker dringen werde, er ist überzeugt, überallhin so das Schwert wie den wahren Frieden zu bringen, er knüpft an seine Persönlichkeit die gesammte Menschheitsentwickelung in ihren Höhepuncten und sieht schon in seliger Ferne die Menschheit als eine Heerde unter ihm als dem einen Hirten. Alle diese Aussprüche, deren sich noch zahlreiche zusammenstellen ließen, sind, wenn wir sie in ein Bild oder einen Begriff vereinigen, offenbar der reinste und stärkste Ausdruck eines Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmäßig umfassenden, also eines wahrhaft weltgeschichtlichen Bewußtseyns, eines Bewußtseyns, das die gesammte Menschheit, wie sie zum Göttlichen sich verhält, in sich und sich in der Menschheit reflectirt; dieses Gott und Menschheit um-

fassende Bewußtseyn aber ist so originell, so einzig in seiner Art, so ganz nur auf diesem Puncte der menschlichen Entwickelung und in dieser Persönlichkeit hervortretend, daß wir den Ausdruck davon, der uns ohnedieß in der Gestalt völliger Absichtlosigkeit entgegenkommt, durchaus nicht als etwas willkürlich Erfundenes und Zusammengestückeltes, sondern nur als etwas dieser Persönlichkeit selbst Entstammendes, innerlich Lebendiges und Ganzes ansehen können. Ein solches Bewußtseyn kann man nicht erfinden, sondern nur haben. Wem es nun einwohnt, der hat es entweder durch Schwärmerei oder mit Wahrheit. Die subjective Wahrheit bewährt sich aber in diesem Falle auch objectiv; das Bewußtseyn Christi erhält sein vollkommenes Recht durch seine wirkliche Stellung zur Menschheit. In der That strebt die Entwickelung des jüdischen Volkes nicht nur, sondern des religiösen Geistes überhaupt auf die Ideen hin, die wir in Christo wirklich werden sehen, und was sich seitdem in der Menschheit als das Größte und Beste gestaltet hat, dazu hat er nicht allein den Impuls gegeben, sondern es geht von ihm selbst als dem belebenden Mittelpuncte aus. Er hat der Menschheit das Gepräge seines Geistes so frei, aber zugleich so tief und schöpferisch eingedrückt, daß durch ihn die Geschichte in zwei Hälften getheilt ist. Keine Einwirkung einer andern Persönlichkeit ist dem Geiste und Ziele nach so erhaben, als die Einwirkung Christi, denn sie geht durchaus nur auf das Höchste, das Verhältniß der Menschheit zu Gott; keine ist dem Gebiete nach so umfassend, denn sie bezieht sich schlechthin auf die ganze Menschheit und in der Menschheit wieder von der Mitte des geistigen Lebens aus auf dessen ganzen Umfang; keine endlich den Folgen nach so durchgreifend, denn sie hat in der That den Geist der Menschheit von den innersten Wurzeln aus umgewandelt, es ist durch sie Alles neu geworden, auch im sittlichen und bürgerlichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, und noch fortwährend ist die Menschheit in dem Processe begriffen, von dem christlichen Leben immer vollständiger durchdrungen zu werden, ja wir haben allen Grund, eine Zeit zu ahnen, wo dem Siege der christlichen Wahrheit und der Vollendung der Menschheit durch sie nichts mehr entgegenstehen wird. So ist die Erscheinung Jesu nicht nur weltgeschichtlich, sondern auf den höchsten geistigen Gebieten und von diesen aus im gesammten geistigen

Leben recht eigentlich welterobernd und weltgestaltend. Diese welthistorische Macht aber setzt in dem Leben Jesu ein anderes geschichtliches Fundament voraus, als bei der mythischen Auffassung desselben angenommen wird; die ungeheuren geschichtlichen Wirkungen müssen auf einem analogen Grunde ruhen; zu den gewaltigen Typen, die Christus der Menschheit unaustilgbar einprägte, zu diesem wahren und allgemeinen character indelebilis, müssen die Grundformen in ihm selbst gewesen seyn; in Christo muß der Einheitspunct der Kraft liegen, die sich von ihm aus weltumbildend entfaltet hat; dieß ist natürlich nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung, daß sich in ihm als persönliches Leben das kund gab, was dann durch ihn Leben der Menschheit im Allgemeinen geworden ist; dadurch erhalten wir aber schon eine Norm für die Auffassung der Persönlichkeit Christi, für die Behandlung seines Lebens, welche uns über die Auffassung von Beidem als etwas wesentlich Mythischem weit hinausführen muß. Denn nicht das Mythische, sondern nur das Geschichtliche ist weltgeschichtlich, und was weltgeschichtlich ist, kann seinem wahren Grunde und Wesen nach nicht mythisch seyn.

Indeß kann hier weder die Kategorie der Größe, noch selbst die der menschheitumfassenden Bestimmung und weltgeschichtlichen Bedeutung genügen; es kann überhaupt ein graduelles Maaß nicht zureichen. Der christliche Glaube, den auch Sie, hochgeehrter Herr Doctor, jedenfalls als etwas Gegebenes anerkennen werden, sey er nun historisch oder ideell entstanden, schreibt vielmehr von Anbeginn der Persönlichkeit seines Stifters Einzigkeit zu, er sieht in ihm etwas Specifisches, er legt nicht einen sonst geltenden Maaßstab an ihn an, sondern erkennt in ihm das absolute Maaß für alles Menschliche in seiner Beziehung auf Gott. Das Verhältniß des Menschen zu Gott in seiner Wahrheit und Reinheit ist dem christlichen Glauben gemäß persönlich geworden in Christo und nur in ihm, so daß er in dieser Beziehung für alle Uebrigen sowohl als Urbild wie als Vermittler dasteht. Es tritt auf dem religiösen Gebiete und zwar auf derjenigen Entwickelungsstufe, die ohne Bedenken als die höchste im Kreise des geschichtlich Gegebenen anerkannt werden darf und muß, der christlichen, der eigenthümliche Fall ein, daß Ein Individuum als die absolute Offenbarung Gottes, als die vollendete Darstellung des Heiligen geglaubt

wird, und zwar nicht bloß ein Individuum überhaupt, willkürlich als Symbol des Göttlichen herausgewählt und hingestellt, sondern ein ganz bestimmtes, geschichtlich gegebenes, dieses und kein anderes. Dieß ist ein Phänomen einziger Art, für welches wir anderswo zwar Analogien finden, aber nichts ganz Gleiches, weder in andern Religionen, noch auf andern Lebensgebieten. In andern Religionen, je höher sie in der Entwickelung stehen, desto mehr ist allerdings die Willkür ausgeschlossen in der Wahl dessen, was das veranschaulichende Zeichen, das Symbol des Göttlichen seyn soll, wie z. B. in der persischen das Licht als das entsprechendste Bild des Guten, in der hellenischen die menschliche Gestalt als der Inbegriff des Schönen; aber eine gewisse Freiheit der Bestimmung herrscht doch auch hier noch, und jedenfalls bleibt ein wesentlicher Unterschied der, daß in allen Religionen, die einen eigentlich symbolischen Charakter haben, das Göttliche in das Symbol, mehr oder weniger bewußt, durch den Glauben hineingelegt wird, während der christliche Glaube das entschiedene Bewußtseyn hat, daß Christus nicht ein Symbol des Göttlichen sey, sondern derjenige, der leibhaftig die Fülle der Gottheit, des göttlichen Geistes und Wesens in sich trägt, also, von dieser Seite betrachtet, das Ende aller Symbole. In den monotheistischen Religionen, außer der christlichen, tritt zwar die Persönlichkeit der Stifter bestimmter hervor, aber sie hat im Ganzen des Glaubens durchaus nicht die Bedeutung wie die Persönlichkeit Christi: Christus ist der christlichen Grundanschauung zufolge ursprünglich und in seiner ganzen Entwickelung einzig in seiner Art und hat seine Bedeutung nicht bloß durch das, was er lehrt, thut und leidet, sondern vor Allem durch das, was er ist, er selbst ist seine Religion, Anfang und Vollendung des Glaubens, Kraft des ewigen Lebens, Zielpunct für alle künftigen Entwickelungen, urbildliches Verhältniß des Menschen zu Gott als Persönlichkeit sich darstellend; Moses dagegen — um von dem andern monotheistischen Religionsstifter, als einem der Originalität ermangelnden, ganz abzusehen — Moses ist nur durch göttliche Wahlbestimmung als ein besonders Geeigneter aus der Masse herausgenommen und zu bestimmten Zwecken gesendet, sein Vorzug beruht nicht auf seinem ganz eigenthümlichen Seyn, sondern auf dem, was er oder Gott durch ihn als erwähltes Werkzeug thut; dieß ist aber von der Art, daß es wohl auch ein anderer an Geist und Kraft

Hervorragender hätte thun können, während bei Christo Alles auf seiner durch nichts Anderes zu ersetzenden Persönlichkeit beruht. Sehen wir auf andere Lebensgebiete, so kommt in Kunst und Wissenschaft zwar Aehnliches vor, aber nirgends dasselbe. Das verwandteste Gebiet, weil es hier wie in der Religion vor Allem auf einen primitiven Act genialer Anschauung und innerer Erlebung des Höheren ankommt, ist, wie früher schon vortrefflich nachgewiesen worden, die Kunst. Hier finden sich in allen Fächern hervorragende, ja relativ culminirende Repräsentanten, die das Gepräge ihres Geistes der Mit- und Nachwelt aufdrücken, wie Sophokles, Dante, Shakespeare, Palästrina, Händel u. A. Ja es gibt Einzelne, die einen Punct erreichen, über den hinaus nichts Vollkommneres gedacht werden zu können scheint. In diesem Sinne möchte besonders Raphael, der gottbegabte und menschenbegünstigte Jüngling, genannt werden, von dem Schelling in seiner herrlichen Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur so geistvoll sagt: „Er ist nicht mehr Maler, er ist Philosoph und Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht vom Göttlichen und Menschlichen fast nur in einem Puncte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.“ Solche Heroen müssen allerdings in der Kunst anerkannt werden. Allein es gibt keinen Künstler, von dem man behaupten könnte, daß er die Kunst auch nur seines Faches erschöpft habe oder daß er als der schlechthin Unübertreffliche, für alle kommenden Geschlechter Vorbildliche dastände, vielmehr müssen wir immer höhere Manifestationen des Schönen erwarten. Und noch mehr gilt dieß auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo von Generation zu Generation, wenn auch mit Unterbrechungen, der Umfang des Wissens sich erweitert und das Denken sich vertieft, so daß ein Alles abschließender, einen absoluten Höhepunct bezeichnender Geist auch nicht von ferne denkbar ist. Einen solchen aber hält uns für das Gebiet der Religion der christliche Glaube vor, insofern in Christo die Idee der Religion ihre einzig vollständige und für alle Zeiten gültige Verwirklichung gefunden haben soll. Wenn wir nun wahrnehmen, wie es in andern Religionen und auf andern Lebensgebieten anders ist und nur im Christenthume

der Persönlichkeit Christi absolute Vollendung und eine Bedeutung einziger Art zugeschrieben wird, wenn wir zugleich bemerken, daß dieß nicht etwas Zufälliges, willkürlich Gemachtes oder später Hinzugefügtes, sondern etwas Primitives, mit dem christlichen Glauben selbst Gegebenes, und demselben Wesentliches, ja dessen eigentlicher Lebenspunct ist, so werden wir darauf geführt, von diesem Phänomen einziger Art den Grund aufzusuchen. Dieser Grund kann nun theils in der Natur der Sache liegen, insofern nachgewiesen wird, daß auf dem Gebiete des Glaubens, wenn er sich zu höchster Vollkommenheit entwickeln und eine universelle Gemeinschaft stiften soll, wie auf keinem andern Gebiete, absolute Lebensvollendung eine unabweisbare Forderung ist, theils in der geschichtlichen Erscheinung, insofern gezeigt wird, daß diese Vollendung mit Recht einer bestimmten Persönlichkeit zuerkannt werde, daß also das ideell Postulirte, das Urbildliche, in der That auch geschichtlich geworden sey. Beides hat die Apologetik darzuthun, das erstere mehr nach ihrer philosophischen, das zweite nach ihrer historischen Seite, aber so, daß beide sich ergänzen, denn nur beide zusammen geben uns die Gewißheit von der Wahrheit derjenigen Christologie, welche in der Schrift und im christlichen Glauben enthalten ist.

Sobald die Behauptung ausgesprochen wird, daß Jesus diejenige weltgeschichtliche Persönlichkeit sey, in der mit Recht eine absolute religiöse und sittliche Vollendung geglaubt werde, treten Sie, hochgeehrter Herr, mit der Einwendung entgegen: es sey nicht die Natur der Idee, ihre Fülle in ein einziges Individuum auszugießen; denn obwohl die Idee religiöser Vollendung nicht als ein Jenseitiges, als ein ewiges Postulat betrachtet werden dürfe, sondern eine Wirklichkeit habe, so realisire sie sich doch, wie das Wahre und Schöne, wie alle Ideen überhaupt, nicht in einem Einzelwesen, sondern in vielen sich gegenseitig ergänzenden Individuen, in der gesammten Menschheit; wo sie aber als verwirklicht in einem Einzelnen gedacht werde, eben da beginne das Gebiet des Mythischen, denn dieß sey auf eine solche Person immer nur durch verherrlichende Dichtung übertragen. Dagegen behaupten wir: die Idee, wenn sie nicht ein leeres Gedankenbild seyn, sondern die Kraft der Verwirklichung in sich tragen soll, entwickelt sich allerdings im geschichtlichen Verlaufe des Bildungsganges der ganzen Menschheit,

aber dieß schließt gar nicht aus, daß sie auch in einem Individuum ihre Vollendung feire, und zwar ist dieß namentlich auf dem religiös-sittlichen Gebiete nicht allein möglich, sondern es ist sogar, wenn das religiöse Leben der Gesammtheit zu seiner Vollendung gedeihen soll, nothwendig. Dieß wäre nun nachzuweisen. Ich sage: es ist möglich; denn obwohl auf andern Gebieten, wie wir gesehen, etwas völlig Gleiches nicht vorkommt, so ist es doch durchaus nicht undenkbar, daß der Schöpfer ursprünglich der menschlichen Natur eine solche Anlage werde gegeben haben, vermöge deren die allgemein menschliche Bestimmung — und das ist eben die religiös-sittliche — auf irgend einem Puncte vollständig erreicht werden konnte. In der That gehört es doch nicht zum Begriff und Wesen des Menschen, daß er unvollkommen sey, und wir dürfen nicht sagen, daß durch religiöse Vollkommenheit die Natur des Menschen aufgehoben werde. Es ist auch hier nöthig, die Gebiete gehörig zu unterscheiden. Der Begriff der Ergänzung, der Verwirklichung der Idee durch eine Gesammtheit, ist im Bereiche des religiösen und sittlichen Lebens nicht in der Weise zu gebrauchen, wie anderwärts. In der Kunst und Wissenschaft allerdings ergänzen sich nothwendig die Individuen, um die Fülle möglicher Gestaltungen und Wahrheiten in gesetzmäßiger Entfaltung darzustellen; im Verhältnisse zu Gott aber und in sittlicher Beziehung, obwohl auch hier die Gesammtheit und deren Entwickelung von höchster Bedeutung ist, ergänzt doch nicht eigentlich Einer den Andern, sondern Jeder steht für sich und hat eine rein persönliche Aufgabe und Verantwortung. Die Dichter und Philosophen eines Volkes können zusammen ein Ganzes ausmachen, aber seine sittlichen Gestalten treten abgesondert hervor, und jede hat ihre Bedeutung für sich. Homer, Aeschylus, Sophokles, Pindar gehören zusammen, um den Begriff der Poesie, Plato und Aristoteles, um den der Philosophie im Griechenthume zu erschöpfen, aber für das sittliche Gebiet bildet Sokrates eine eigenthümliche Gestalt, welche dasteht in ihrer eigensten persönlichen Würde und einer Ergänzung durch Andere ebenso wenig bedürftig als fähig ist. Das Gebiet der Frömmigkeit und Sittlichkeit aber ist dasjenige, welches Alle umfaßt, und die Aufgaben, die sich hier stellen, betreffen Jeden. Die Forderung, ein vollkommener Gelehrter oder Künstler zu seyn, kann eigentlich an keinen, wohl aber muß die Forderung, ein vollkommener Mensch zu seyn, an

jeden gemacht werden. In einer so allgemeinen und unabweisbaren Forderung ist aber die Möglichkeit der Erfüllung mit eingeschlossen, und wenn wir auch von Geschlecht zu Geschlecht die Realisirung der Idee in ihrer Vollendung mißlingen sehen, so hebt dieß doch die Möglichkeit einer vollständigen Erfüllung in irgend einem menschlichen Wesen auf einem dazu bestimmten geschichtlichen Puncte nicht auf. Im Gegentheil: es wäre widersprechend, wenn Etwas zum vollständigen Begriff menschlicher Persönlichkeit gehörte, was nie und nimmer in einer Persönlichkeit wirklich werden könnte.

Wir werden aber diese religiös-sittliche Vollendung in einem Individuum um so eher für möglich halten, wenn wir zeigen können, daß die Erscheinung einer solchen Persönlichkeit einem wesentlichen Bedürfnisse entspricht und nothwendig ist, um das religiöse Leben der Menschheit zur höchsten Entwickelung zu führen. Es ist Ihnen wohl nicht entgangen, daß diese Nachweisung von einem geistvollen und scharfsinnigen Manne, Herrn Prof. Schweizer, in zwei unsern Studien einverleibten Aufsätzen versucht worden ist, einem frühern über die Dignität des Religionsstifters Jahrg. 1834, Heft 3 und 4, und einem späteren, der speciell gegen die speculativen Grundlagen Ihrer Lehre gerichtet ist, Jahrg. 1837, Heft 3. Sie erlauben mir wohl, daß ich hier in aller Kürze zum Behufe weiterer Erörterung an die Hauptsätze der schweizer'schen Erörterung erinnere. Auch Schweizer erkennt auf der einen Seite eine Uebereinstimmung des religiösen Gebietes mit dem wissenschaftlichen und besonders mit dem künstlerischen an, insofern auf jenem wie auf diesem von Zeit zu Zeit Meister hervortreten, die aus genialer Kraft Neues schaffen, Schulen stiften und die Nachwelt theilweise beherrschen. Als das Eigenthümliche des religiösen Gebietes aber betrachtet er, daß hier, und namentlich im Christenthume, ein absolut Höchster, schlechthin Vollkommener geglaubt werde. Dieß ist ihm die specifische Dignität des Religionsstifters, des Gründers der absoluten Religion. Die Berechtigung zum Glauben an diese Dignität findet er in der Natur des religiösen Lebens. Alle wirklichen d. h. geschichtlichen Religionen haben ihre Quelle nicht in einer Zusammentragung der Leistungen Vieler, sondern in der genialen Anschauung besonders ausgestatteter, prophetischer Individuen, die das Göttliche erleben und offenbarend mittheilen. Nur auf diesem Wege entwickelt sich innerhalb des

religiösen Gebietes ein Lebensverlauf. Es mußte also entweder eine besondere Geistesausstattung weniger prophetischer Männer eintreten oder dieses Gebiet unentwickelt bleiben. Der ganze Proceß aber strebt nach einem Alle dominirenden Stifter der wahren, allgemeinen Kirche hin, dessen religiöses Leben nicht weiter erhöht und vervollständigt zu werden vermag, sondern auf schöpferische Weise in Alle hinübergeleitet werden soll. Die tiefste Erlebung des göttlichen Wesens kann nur der individuellen Ausrüstung eines Einzigen zukommen, der dann seine geniale Persönlichkeit den Uebrigen einprägt. Diese specifische Dignität des Religionsstifters zerreißt nicht die Weltordnung, sondern ist in ihr angelegt und gefordert; denn auch die geniale Kraft ist etwas Geordnetes, folglich auch das Sichbilden von Gemeinschaften um ein geniales Individuum, folglich auch das Entstehen religiöser Gesammtleben, die alle aufgehen müssen in Eines, sobald das absolute, die Kirche, eingetreten ist. Damit aber diese entstehe, war in der Weltordnung einem unter den Religionsstiftern zugetheilt, die absolute Religion und die zu ihrer Anschauung und Erlebung geeignete individuelle Qualität zu haben. Diese muß jedoch zugleich von einem schöpferischen Acte Gottes abgeleitet werden, denn auf einen solchen müssen wir bei der Entstehung jeder Individualität recurriren, weil mit einer jeden etwas specifisch Neues auftritt. — Daß dieser Gedankengang, den Sie bei Schweizer weiter ausgeführt finden, eine eigenthümliche und wichtige Seite der Sache glücklich beleuchte, darüber werden wir wohl einverstanden seyn; weniger dagegen kann ich auf Ihre Zustimmung rechnen, wenn ich das angebe, was mir dabei als minder befriedigend sich darstellt. Ein Hauptpunct nämlich scheint mir nicht genug berücksichtigt, das Daseyn und die Macht der Sünde. Bei der Entwickelung der Religion kommt doch nicht, wie bei der Kunst, bloß die natürliche Genialität und Thätigkeit, sondern, weil es sich hier um ein Leben im Göttlichen handelt, das sittliche Moment aufs entschiedenste in Betracht. Befände sich die Menschheit während des ganzen Verlaufs ihrer Geschichte in einer gesetzmäßigen religiös-sittlichen Entfaltung, so ginge allerdings auch die Erscheinung Christi als eine natürliche Frucht daraus hervor, und er wäre, so zu sagen, aus der Menschheit geistig geboren, ein Product der selbstständig sich entwickelnden Menschheit, ein bloßer Menschheitsohn, wenn ich mir diesen Ausdruck gestatten darf. Ist dagegen

das sittliche Leben, wie das vorchristliche es war, mit Verderben behaftet, so werden wir das höchste und vollkommenste Leben in Gott, wenn wir es in Christo anerkennen, nicht aus dem natürlich-geschichtlichen Entwickelungsprocesse, der sich in diesem Kreise des Verderbens bewegte, ableiten können, sondern in einem eminentern Sinne, als bei jeder andern Individualität, auf einen göttlichen Schöpfungsact zurückgehen müssen. Diesen Punct werde ich weiter unten bestimmter erörtern. Zunächst ist die Hauptfrage, inwiefern die Darstellung absoluter religiöser Vollendung in einer bestimmten Persönlichkeit als etwas Nothwendiges angesehen werden könne, genauer zu beantworten.

Ich hoffe von einem Puncte auszugehen, den Sie mir nicht streitig machen werden, wenn ich sage: es ist unabweisbares Bedürfniß für unser Geschlecht und jeden Einzelnen, zur sichern Erkenntniß religiöser Wahrheit, zur Einheit mit Gott und mit sich selber zu gelangen. Dieß ist aber im Allgemeinen nicht möglich, wenn nicht der Menschheit und dem Einzelnen jene Wahrheit und der in sich selige Friede mit Gott zur vollen und klaren Anschauung gebracht wird; dieß kann aber auch wieder nicht geschehen, außer durch ein in der Wirklichkeit sich darstellendes Leben in Gott vermittelst einer von dem Göttlichen ganz durchdrungenen Persönlichkeit. Freilich tritt uns hier wieder die alte Streitfrage entgegen über die Natur der religiösen Wahrheit, ob sie ausschließlich im Erkennen, oder in der Totalität des Lebens ruhe. Durch Ihre Schriften, Herr Doctor, geht die Tendenz hindurch, im Sinne der speculativen Schule die Religion als ein Erkennen zu fassen, welches auf dem Standpuncte der Vorstellung die Form des Glaubens, auf dem der Speculation die Form des Begriffes annimmt. Aber eben dieß wird man auch wohl als einen wesentlichen Mangel Ihres Standpunctes bezeichnen können, denn man darf unbedenklich sagen: wer das universale, die gesammte höhere Geistigkeit gleichmäßig umfassende Wesen der Frömmigkeit verkennt, der weiset ein Hauptstück der theologischen Errungenschaft der neuern Zeit zurück und begibt sich jedenfalls dem Christenthume gegenüber von vorneherein in eine einseitige Stellung; wer dagegen anerkennt, daß die religiöse Wahrheit nicht bloß eine richtige und vollständige Entwickelung des Gottesbegriffes, sondern etwas in Gesinnung und Leben, im ganzen Geiste des Daseyns, in der Lebensrichtung sich kund Gebendes sey,

der wird auch einräumen müssen, daß sie in ihrem vollen Umfange der Menschheit nur vorgehalten und zur Gewißheit gebracht werden könne durch die Gesammtthat eines gottgeweihten und gotterfüllten Lebens, und da ein solches Leben nur denkbar ist als verwirklicht durch ein menschliches Individuum und nur unter dieser Bedingung für uns Bedeutung und schöpferisch anregende Kraft besitzt, so werden wir die religiöse Wahrheit in concreter Gestalt nur finden in einer Persönlichkeit von religiös-sittlicher Vollendung, in welcher das Verhältniß der Menschheit zu Gott auf eine durchaus reine, also urbildliche und für Alle vorbildliche Weise dargestellt ist.

Es wohnt in dem Menschen ein tiefes Verlangen nach Lebensvollendung; vermag er nun nicht in sich selbst die Idee der Menschheit zu verwirklichen, so dient es ihm doch, so niederbeugend ihm dieß auch in anderer Beziehung seyn mag, zur wesentlichen Befriedigung und Belebung, wenn er sie außer sich in einem anderen seinem Geschlechte angehörigen Wesen verwirklicht findet. Jedenfalls wird die Menschheit von einer in ihr lebenden geistigen Macht der Idee der Vollendung entgegen getrieben. Betrachten wir nun, wie Sie es aufs Bestimmteste thun, die Idee nicht als ein bloßes Soll, sondern als etwas, das die Bürgschaft der Verwirklichung in sich hat, so werden wir annehmen müssen, daß die Idee göttlicher Lebensvollendung irgend einmal im Entwickelungsgange der Menschheit wirklich werden müsse, und zwar, da die Lebensvollendung nicht etwas Abstractes, Allgemeines, sondern etwas Concretes und Individuelles ist, in einer bestimmten Person. Ich kann das, was ich hier zu sagen habe, nicht treffender ausdrücken, als mit den Worten eines Ihrer achtungswerthesten Gegner, der aber, ausgenommen von Lücke, weder von Freund noch Feind nach Gebühr gewürdigt worden zu seyn scheint, des Herrn Doctor Kern, welcher in der tübinger Zeitschrift 1836, Heft 2, S. 32 sagt: „So lange das menschliche Leben der Idee noch nicht entspricht, ist die Persönlichkeit des Menschen noch nicht vollendet und der wahre Begriff des Menschen noch nicht erreicht; so lange ist also auch, da der schaffende Gedanke Gottes auf die Idee der Menschheit gerichtet ist, die Schöpfung des Menschen zeitlich noch nicht vollendet. Wenn es aber eine der Vollendung der Schöpfung vorangehende zeitliche Entwickelung der Menschheit gibt, worin die menschliche Persönlichkeit ihrer Idee noch nicht entspricht, gleichwohl aber die Schöpfung

des Menschen sich auch zeitlich vollenden muß, weil, was in der Idee auf ewige Weise begründet ist, auch zeitlich in der Wirklichkeit des Lebens zur Erscheinung kommen muß: so ist nothwendig, daß irgendwann in der Weltgeschichte der Moment eintrete, wo für die Menschheit die Rückkehr aus dem Widerspruche in die Einheit, die Vollendung ihrer Schöpfung und die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in die Einheit mit der Idee der Menschheit beginnt. Hierzu aber ist, da Menschliches mit Menschlichem in Beziehung stehen muß, nothwendig, daß im Zusammenhange der Menschheit diejenige Person erscheinen muß, die, unberührt von dem sonst allgemeinen Widerspruche mit der Idee, in ihrer Persönlichkeit die Idee der Menschheit rein und vollständig darstelle, damit durch das Verhältniß, in welches diese Person mit dem übrigen Menschengeschlechte tritt, und in der Gemeinschaft mit ihr die übrigen Menschen zur Aufhebung des innern Widerspruchs und zur Einheit ihrer Persönlichkeit mit der in ihrem Wesen angelegten Idee der Menschheit d. h. zur Vollendung der Schöpfung und zur Verwirklichung des wahren Begriffs des Menschen erhoben werden."

Der in dieser inhaltreichen Stelle zuletzt berührte Punct deutet auf das hin, was wir hier noch besonders zu erwägen haben. Nur durch eine Persönlichkeit, wie wir sie postuliren, kann der in dem Menschen bestehende Widerspruch gehoben, seine Einheit mit Gott und mit sich selbst hergestellt, die versöhnende Erlösung bewirkt und auf deren Grund eine religiöse Gemeinschaft gestiftet werden, welche für alle Menschen befriedigend, also Weltreligion zu seyn vermag. Es ist eine sittliche Thatsache, daß der Mensch durch die Sünde, weil sie der Heiligkeit Gottes schlechthin widerspricht, innerlich von Gott geschieden und daß durch dieselbe die göttliche Liebe und Gnade seinem Bewußtseyn verhüllt und entzogen wird; da nun seine Bestimmung in lebendiger Gemeinschaft mit Gott und hieraus entspringender Seligkeit liegt, so wird er eben dadurch in sich gespalten, gehemmt, der besten Kräfte des Guten beraubt, mit einem Worte, unselig. Gleicherweise ist es Erfahrungssatz, daß in jedem Menschen die Sünde sich wirksam beweist und ihn hindert, durch sich selbst zu dem vollen Bewußtseyn der göttlichen Liebe und dem hingebenden Vertrauen an Gott zu gelangen, aus dem alles Gute und Beseligende stammt. Soll nun dem Menschen diese Quelle des Höchsten nicht verschlossen bleiben, so muß eine solche Persönlichkeit

ins Mittel treten, in welcher das Bewußtseyn der göttlichen Liebe und das Vertrauen auf dieselbe in einer durchaus reinen und Alles überwindenden Weise sich bethätigt und durch welche sich dieses Bewußtseyn vermöge einer von ihr ausgehenden Geistes- und Lebensgemeinschaft auch in der übrigen Menschheit schöpferisch erneuert. Diese Persönlichkeit aber finden wir nur in einem Solchen, in dem die Macht der gottentfremdenden Sünde vollständig gebrochen und das Verhältniß ungetrübter Gemeinschaft mit Gott hergestellt ist, also in einem Sündlos-Heiligen. Nur Er kann Welt-Erlöser und Versöhner seyn. Nur durch ihn kann auch eine Kirche von universaler Bedeutung gestiftet werden. Denn nur ein im Verhältnisse zu Gott schlechthin Vollkommener trägt auch die Kraft in sich, durch den ihm einwohnenden Glauben eine Gemeinschaft zu stiften, die ohne örtliche und zeitliche Beschränkung die Menschheit zu umfassen im Stande ist. Wäre in einem Individuum selbst oder über dasselbe hinaus noch eine höhere Entwickelung des religiösen Geistes und Lebens denkbar, so würde dasselbe nicht die Bestimmung haben können, die Weltreligion zu stiften, weil Anfänger und Vollender des Glaubens für Alle nur der seyn kann, welcher schlechthin höher steht, als Alle, und auf absolute Weise von dem Göttlichen durchdrungen ist. Hieraus ergibt sich auch, worauf schon Kern und Schweizer treffend aufmerksam gemacht haben, daß es nur einer einzigen Persönlichkeit dieser Art bedarf, um die höchsten Zwecke in der Menschheit zu erreichen, und daß auch nur eine einzige als wirklich gedacht werden kann. Nur in einem Individuum kann die tiefste Erfahrung und Anschauung und die vollständigste Lebensausprägung des Göttlichen eintreten, nur in einer in die Mitte der Menschheit gestellten Person werden, wenn die Einheit des göttlichen Planes anschaulich werden soll, die Radien der göttlichen Offenbarung zusammenlaufen und diese ihren Gipfelpunct erreichen, nur einen Stifter und ein Haupt fordert das Gottesreich zu seiner Gründung und Erhaltung, nur Einer kann mit der vollen Kraft, Alle zu erlösen, ausgerüstet seyn, und nur dann wird alle Menschen in höchster Beziehung ein wahrhaft brüderliches Einigungsband verknüpfen, wenn sie das nämliche Bedürfniß in dem einen Erlöser auf dieselbe Weise befriedigt finden und wenn dieser zu Jedem und Jeder zu ihm in wesentlich gleichem Verhältnisse steht. Fassen wir dieß Alles zusammen, so dürfen wir sagen: so gewiß die Mensch-

heit den vollen Besitz der religiösen Wahrheit nur durch Anschauung eines ungetrübten Lebens in Gott gewinnen und nur darin ihr Verlangen nach Lebensvollendung befriedigt finden, so gewiß nur durch einen Sündlos-Reinen und Gotteinigen die Idee der Menschheit verwirklicht und die ebenso heiligende wie beseligende Gemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt werden konnte, so gewiß endlich nur ein Solcher sich zum Stifter des Gottesreiches und einer menschheitumfassenden Kirche eignete, ebenso gewiß mußte eine Persönlichkeit von göttlicher Lebensvollendung, welche die Kraft besaß, in dem Processe fortgehender geistiger Einwirkung die Menschheit mit ihrem Leben zu durchdringen, im Laufe der Geschichte auftreten.

Indeß genügt natürlich diese Betrachtung, wie ich Ihnen gegenüber, hochgeehrter Herr Doctor, kaum zu erinnern brauche, für sich noch nicht; sie berechtiget uns zunächst nur zu der Hoffnung, daß eine Persönlichkeit solcher Art irgend einmal erscheinen müsse, keineswegs aber gibt sie uns Gewißheit, daß dieselbe wirklich da gewesen; wir würden uns hiermit vor der Hand auf dem Standpuncte der prophetischen Erwartung, dem alttestamentlichen, befinden, welcher in geschichtlich-nationaler Form jenen Grundgedanken ebenfalls schon in sich schloß; aber es kommt vor allem darauf an, ob diese prophetische Menschheitshoffnung auch ihre Wirklichkeit gefunden habe; dieß können wir nur geschichtlich und erfahrungsmäßig wissen, und hier tritt dann die andere Seite der Beweisführung, das historische Zeugniß, in seine Rechte. Daß ein Solcher da war, ein durchaus Reiner und Vollkommener, ein ganz in Gott Lebender und sich mit Gott Eins Wissender, wird uns allerdings durch die evangelische Ueberlieferung einmüthig bezeugt. Es ist das Resultat der Aussprüche Jesu über sich selbst in allen Evangelien, besonders aber im vierten; es ist der Kern des Zeugnisses über ihn von Seiten der Apostel und der gesammten ersten Gemeinde; es ist der Mittelpunct des ganzen urchristlichen Glaubens. Es kommt also hier nicht einmal auf einzelne Stellen in den geschriebenen Evangelien oder auf deren Gewährleistung überhaupt an, sondern, auch abgesehen hiervon, haben wir in dem Gesammtglauben der apostolischen und ersten christlichen Zeit einen Beweis, daß Jesus den Eindruck lebend machte und sterbend hinterließ, eine Persönlichkeit von göttlicher Reinheit und Vollendung zu seyn. In den Evangelien aber finden wir diesen Satz nicht etwa nur allgemein-

hin behauptet, sondern in einer so vollständigen, durchaus anschaulichen Lebensschilderung nachgewiesen, daß er uns, auch unausgesprochen, von selbst in die Augen springt. Eine nur ins Allgemeine hingestellte Behauptung ließe sich aus einem apotheosirenden Bestreben ableiten, aber die so merkwürdig ins Einzelne gehende, ebenso originelle, als in höchster Einfalt großartige Lebensdarstellung trägt das Gepräge einer Wahrheit in sich, gegen die sich der einfach historische Sinn nicht leicht verschließen kann. Und sollten selbst verherrlichende Züge eingewebt seyn, so kann doch nach der Natur einer solchen Sache, die weit über das Erfinden hinaus liegt, und der Schriftsteller, die keine Poeten waren, die wesentliche Grundlage nicht erfunden, sondern nur aus wirklicher Lebensanschauung gewonnen seyn. Daß dafür eine Bürgschaft auch in der Art der Darstellung liege, ist von jeher eben so entschieden behauptet worden, als es von Ihnen, Herr Doctor, geleugnet wird; Sie finden in allem dem eine Wirkung poetischer Veranschaulichungsgabe, worin Andere einen Ausdruck geschichtlicher Anschaulichkeit sehen; hierüber wollen wir nicht weiter rechten; aber Eines möchte ich noch mit einem Worte hervorheben: die in ihrer Art einzige Objectivität der Evangelisten. Wäre der Hauptinhalt ihrer Erzählung dichterisch ersonnen oder gegebenen Ideen nachgebildet, so würde sich, besonders bei dem vorausgesetzten Zwecke der Verherrlichung, gewiß mehr von der Subjectivität der Verfasser eingemischt haben; aber diese tritt, man kann wohl sagen, absolut zurück; nirgends ein Wort der Reflexion, nirgends ein Ausdruck der Bewunderung bei dem Erhabensten, der Entrüstung bei dem Schändlichsten, der Theilnahme bei dem Schmerzlichsten; die Darstellung ist, ohne deßhalb im geringsten des geistigen Lebens und der Wärme zu ermangeln, wie in Stein ausgehauen, ganz in der Art von Schriftstellern, die vollständig in der Sache leben und möglichst wenig von ihrem Eigenen hinzuthun. Sollten Sie aber hier von Ihrem Standpuncte aus einwenden, die eigentlichen Urheber der Lebensschilderung Jesu seyen doch nicht sowohl die Evangelisten selbst, als vielmehr die ersten christlichen Gemeinden oder die gesammte auf die Verherrlichung Jesu gerichtete geistige Lebensbewegung in der ältesten Christenheit, und hieraus erkläre sich dann auch die Objectivität der Darstellung, weil das Wesentliche davon schon durch lange Ueberlieferung festgestellt war, so würde dieß mit Ihrer Ansicht von

dem späteren apokryphischen Ursprunge der Evangelien zusammenhängen, und diese Ansicht darf ich doch wohl vor der Hand, ohne mich auf eine Verhandlung darüber einzulassen, noch als unerwiesen betrachten. — In die Lebensschilderung Jesu sind zugleich zahlreiche Aussprüche seines Mundes verflochten. Diese gehen mit der Größe seiner gesammten Erscheinung durchaus parallel und verknüpfen sich damit zu einem gleichartigen Ganzen; sie haben die nämliche innere Macht und weltgeschichtliche Bedeutung, wie die Person selbst, und es ist nichts, was ihnen an unmittelbar einleuchtender und nachhaltiger Kraft an die Seite gestellt werden könnte. Auch aus diesen Machtworten der Lehre, die wohl in der Ueberlieferung und im johanneischen Evangelium auch durch die Individualität des Verfassers hie und da modificirt worden, aber im Ganzen schlechterdings nicht erfunden seyn können, müssen wir auf das Einzige der geistigen Kraft und der religiösen Persönlichkeit Jesu schließen, und obwohl, wenn auch nur diese Lehraussprüche vorhanden wären oder der Kritik Stand hielten, Christus schon um ihrerwillen als der Mittel- und Wendepunct in der religiösen Entwickelung der Menschheit anerkannt werden müßte, so würde doch andererseits die Lehre als etwas Haltungsloses und Unerklärtes in der Luft schweben, wenn dieselbe nicht auf dem Grunde jener Persönlichkeit, als einer geschichtlichen, ruhte. Nehmen wir aber Beides zusammen, so ist es das unvergleichbar Größte, was in der Religionsgeschichte vorkommt, und eben dadurch so groß, daß Lehre Leben und Leben Lehre ist; nun wäre es aber doch in der That sinnwiderstrebend, daß das Einzig-Große und geschichtlich Mächtigste in der religiösen Entwickelung nur sollte ein Fingirtes seyn, und wenn es ein Fingirtes wäre, so wäre wieder nicht zu begreifen, wie nicht unterdessen in tausendjähriger Fortbildung die Geschichte längst darüber hinaus gegangen seyn sollte; denn dieß ist, wenn wir die Sache in ihrem Grunde erwägen, offenbar nicht der Fall. Ein neues Himmelssystem und neue Welttheile sind entdeckt, die Buchdruckerkunst und Dampfmaschine ist erfunden, aber etwas Höheres in religiöser und sittlicher Wahrheit, in Heiligkeit und Liebe, als sich im Leben Christi offenbart, ist nicht erfunden. Selbst die, welche sich vom geschichtlichen Christenthume losgesagt haben, sind nicht vermögend gewesen, etwas positiv Befriedigenderes hervorzubringen, sondern haben mit Ausscheidung des subjectiv Mißfälligen die Grundelemente des

Christenthums beibehalten. Die Idee Gottes, wie sie im Christenthume lebt, das Verhältniß der Menschheit zu Gott, wie es Jesus als Erlöser und Versöhner vermittelt, ist und bleibt der religiöse Lebensmittelpunct der neueren Welt, so daß dieselbe, wenn auch von positiven Bestandtheilen des Evangeliums sich abwendend, doch im Ganzen in christlicher Atmosphäre sich bewegt und namentlich in der Persönlichkeit des evangelischen Christus stets das Vollkommenste eines göttlichen Menschenlebens anschaut. Etwas so Probehaltiges aber, welches unter allem Wechsel und Wandel als Angelpunct dasteht, um das, wie um eine Sonne, ein sittliches Weltsystem sich dreht, muß einen tieferen Grund haben, als eine, sey es auch noch so fromme und tiefsinnige, Fiction; es muß, weil die Poesie auch der erhabensten Dichter nicht darüber hinausgeschritten ist, nothwendig mehr seyn als Poesie; es kann, weil es auch jetzt noch im unbefangenen Gemüthe das Bewußtseyn und die Ueberzeugung absoluter Vollendung hervorruft, nicht aus der Phantasie geistig und sittlich unvollkommener Individuen hervorgegangen, und, weil es den Charakter der höchsten Einheit in sich trägt, nicht etwa wie ein Ameisenbau durch religiösen Kunsttrieb Vieler zu Stande gekommen seyn; vielmehr weiset uns Alles auf eine factische, in ihrer Art einzige, in sich vollendete Lebenserscheinung hin. „Es ist etwas Unnatürliches, sagt Kern sehr richtig, den Glauben an die Idealität des historischen Christus nur aus der idealisirenden Phantasie der gläubig gewordenen Christen abzuleiten, deren Glaube selbst vielmehr nur dann eine befriedigende Erklärung findet, wenn der historische Christus, der den Glauben bewirkte, der urbildliche Christus wirklich ist, als der er geglaubt wird.“ Oder mit andern Worten: „Eine befriedigende Erklärung davon, warum Jesus zu seyn scheint, als was er den Christen gilt, liegt unstreitig nur darin, daß Jesus wirklich ist, was er zu seyn scheint.“

Sie, hochgeehrter Herr Doctor, machen diesen Schluß: Jesus, als hervorragende Persönlichkeit, wurde frühe für den Messias gehalten und erkannte sich selbst als solchen; da er aber die Prädicate, welche der an die Prophetie sich anschließende Volksglaube dem Messias beilegte, nicht besaß, so wurden sie aus der Messiasidee heraus vermöge nachbildender Dichtung auf ihn übertragen und darnach sein einfaches Leben ausgeschmückt und verherrlicht. Es ist Ihnen schon bemerklich gemacht, erstlich, daß die Entstehung des

Glaubens an Jesum als Messias nach Ihrer Ansicht nicht gehörig motivirt sey; sodann, daß, was Sie als Uebertragung aus der Messiasidee betrachten, einem guten Theile nach nicht in derselben lag; endlich, daß für einen solchen Act poetischer Ausbildung eines Ideal-Lebens durch eine ganze Gemeinde die innere Wahrscheinlichkeit und die beweisenden Analogien fehlen. Es hat vielmehr der entgegengesetzte Schluß unvergleichbar mehr für sich, dieser nämlich: weil Jesus für den Messias gehalten werden konnte und dieser Glaube so fest und gewaltig, so lebenerzeugend und todüberwindend war, so muß Jesus auch die Eigenschaften besessen haben, ohne die der Messias nicht gedacht und der Glaube an die Messianität eines Individuums nicht erzeugt werden konnte. Die Kraft, die in der Wirkung sich zeigt, ist immer auch schon in der Ursache gewesen; wenn nun Jesus den christlichen Glauben hervorrief, dessen Kern der Glaube an ihn als den Heiligen Gottes war, so haben wir allen Grund, die Merkmale der religiösen Lebensvollendung und der Herrschaft über Geist und Natur bei ihm vorauszusetzen, ohne welche dieß nicht möglich war. Dieß führt uns auf einen andern Punct, in dem eine weitere Bürgschaft für die Einzigkeit der geschichtlichen Persönlichkeit liegt, nämlich die Kirchenstiftung und die in der Kirche sich manifestirende und bis auf uns sich erstreckende geistige Macht. Bei der starken Differenz im Begriffe von der Sünde, die zwischen Ihnen und Ihren meisten Gegnern statt findet, kann ich zwar nicht annehmen, daß Sie das Bedürfniß einer eigentlichen Erlösung d. h. einer solchen, die sich der Mensch nicht selbst geben kann, sondern als eine dargebotene sich anzueignen hat, in der vorchristlichen Menschheit einräumen werden. Setzen wir aber einmal ein solches und erwägen wir zugleich, daß eine Erlösung, das heißt eine sündenbefreiende, schuldtilgende und sittlich erneuernde Kraft geschichtlich da ist, und zwar in unleugbarem Zusammenhange mit einem bestimmten Individuum, so werden wir auch wahrscheinlich finden, daß die ursprüngliche Auffassung dieses Individuums im Kreise seiner geschichtlichen Wirksamkeit eine wesentlich richtige gewesen seyn müsse, denn wäre sie von vorneherein eine falsche, in Hauptpuncten unrichtige oder fingirte gewesen, so wäre dadurch von Anbeginn die erlösende Einwirkung gehemmt und jenes Bedürfniß nicht wahrhaft befriedigt worden. Halten wir uns aber auch hier nur an das Factische, so würde immer, auch wenn

wir nicht die Spur einer schriftlichen Urkunde hätten, dieß feststehen: es hat sich von Christo aus eine neue Lebenskraft in der Menschheit entwickelt, die wir als fortwirkende Kraft zur Erlösung des Geschlechtes zu bezeichnen alle Ursache finden; dieß muß in Christo einen realen Grund gehabt, er muß also thatsächlich alles das in sich vereinigt haben, was befähigte, schöpferisch-befreiend auf die Menschheit einzuwirken und sie in lebendige, innige Gemeinschaft mit Gott zu setzen. Die Kirche ist unzweifelhaft vorhanden; in ihr offenbaren und bezeugen sich den wahren Mitgliedern Kräfte, von denen die vorchristliche Welt nichts wußte und die außerchristliche nichts weiß; alle diese Kräfte fließen aus einem Quellpuncte, der Persönlichkeit und dem Geiste Christi; also muß, was sich in der Kirche entfaltet hat, ursprünglich in Christo gewesen seyn. Hätte ein Auge von prophetischem Tiefblicke aus der Erscheinung Christi schon die künftige Entwickelung der Kirche herausschauen können, so darf die Geschichte, als die Prophetin, die in das Vergangene schaut, wohl auch rückwärts schließen und aus dem vorhandenen Wesen der Kirche sich das Bild Christi, wie es seinen Grundzügen nach gewesen seyn muß, construiren; dieses Bild aber kann kein anderes seyn, als das einer in sich vollendeten und von dem Göttlichen erfüllten Persönlichkeit; denn wenn schon die Entwickelung der Menschheit überhaupt das Christenthum als etwas Weltgestaltendes erkennen läßt, so manifestirt sich dasselbe noch besonders auf dem Gebiete der Kirche als eine vom innersten Lebenspuncte ausgehende Kraft der Heiligung, Sündebefreiung und Versöhnung; diese Macht aber kann zuletzt, wie alles Geschichtliche, nur von einer Persönlichkeit ausgegangen seyn, und zwar von einer solchen, in der ein vollkommen reiner Geist der Heiligkeit, eine ursprüngliche und ununterbrochene Freiheit von der Sünde und eine ungetrübte Gemeinschaft mit Gott in der höchsten Lebensenergie und Thatkraft, also natürlich auch als etwas Thatsächliches, vorhanden war. Dieser Auffassungsweise, welche behauptet, daß, was Gutes, Hohes und Eigenthümliches der Wirkung und dem Erfolge nach in der Kirche ist, vorher der Kraft und Ursache nach in Christo gewesen seyn müsse, steht die Ihrige auch jetzt noch entgegen; denn Sie werden auch gegenwärtig noch behaupten, daß zwar nicht Alles, aber die bei Weitem größere Masse von dem, was Jesum im Sinne des christlichen Glaubens auszeichnet, ihm von der Kirche durch freie

Uebertragung gleichsam zu Lehn gegeben sey. Ich hatte in dieser Beziehung in meiner Recension gesagt: es laufe zuletzt Alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet sey, ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend oder die Kirche, nachdem ihr ein geringer Anstoß gegeben worden, christusbildend oder respective christusdichtend gewesen? Nun sey es aber doch weit wahrscheinlicher und weit mehr nach Analogie historischer Entwickelung, daß eine neue Gemeinschaft mit eigenthümlichem Geiste und Glauben durch die schöpferische Einwirkung eines göttlich ausgestatteten Individuums, als daß das Ideal eines solchen Individuums allmählich von einer Gemeinschaft sollte gebildet worden seyn; es sey viel natürlicher, die Kirche aus Christo, das heißt die Pflanze aus dem Keime, als Christum aus der Kirche, das heißt den Keim aus der Pflanze abzuleiten, weil überall die größeren religiösen Gemeinschaften in der Geschichte, weit entfernt, ihre Stifter erst zu produciren, gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht Individuen von eigenthümlicher Begabung an der Spitze stehen, die ihnen Daseyn und Gepräge geben. Hierauf entgegnen Sie S. 146: „Beides sey der Fall gewesen: es habe sich sowohl Christus kirchenbildend, als die Kirche christusbildend verhalten; es sey nicht das Verhältniß der einseitigen Causalität, sondern das der Wechselwirkung hier anzunehmen. Wenn ein höher ausgestattetes Individuum, sagen Sie, wirklich umbildend in seine Zeit eingreifen, Epoche machen soll, so wird immer eine in der Zeit vorhandene Disposition, das Bereitliegen einer Masse entzündbarer Materie vorausgesetzt, die nur auf den Funken des Genies wartet. Zu dieser Disposition der Zeit verhält sich die Thätigkeit des genialen Individuums wie das formgebende Princip zum Stoffe, wie Männliches zum Weiblichen: es ist mithin bereits eine Wechselwirkung vorhanden. So fand auch Jesus in seiner Zeit und unter seinem Volke die Erwartungen und Vorstellungen vom Messias, zum Theile schon zu geschichtartigen Zügen ausgebildet, vor; sie waren der Stoff, den er theils sich selbst anbildete und mit seinem Geiste durchdrang, theils wurde derselbe von seinen Anhängern mit seiner Person in Verbindung gebracht — Alles ganz in Analogie mit der sonstigen Weise historischer Entwickelung.“ — So scharfsinnig und theilweise richtig dieß gesagt ist, so muß ich doch der Haupt-

sache nach dagegen excipiren. Wer sich mit Geschichte beschäftigt, wird freilich weit entfernt seyn, zu leugnen, daß zu jeder neu- oder umbildenden Einwirkung großer Genien eine in der Zeit gegebene Disposition, eine mehr oder weniger entgegenkommende Empfänglichkeit der Masse gehöre. Ohne diese Wechselwirkung des Bewegbaren und Bewegenden gibt es überall keine lebendige Entwickelung, also keine Geschichte. Aber daraus folgt doch wahrlich nicht, daß der Lebensverlauf großer, die Mit- oder Nachwelt bestimmender Männer in den Hauptbestandtheilen von den Zeitgenossen nach einem gegebenen Ideale gebildet oder frei ersonnen, daß dieser Lebensverlauf nicht in den Grundzügen als historisch gegeben vorauszusetzen sey. Fand nicht auch Karl der Große die Elemente der germanischen Welt und Luther den Zündstoff zur Reformation vor? Und doch wird gewiß Niemand daraus schließen, daß sie mythische Personen und ihr Leben ein großentheils erdichtetes sey. Scherzhaft konnte man so etwas bei Luther nachweisen, aber eben dieser artige Scherz macht es ja so treffend anschaulich, wie wenig es im Ernste denkbar ist. Einzelne Züge in den biographischen Ueberlieferungen solcher Männer sind allerdings sagenhaft; dieß wird bei mächtigen Erscheinungen immer der Fall seyn und ist der Fall selbst bis auf die neueste schriftreiche und sagenarme Zeit; denn es knüpft sich an die wirkliche Poesie eines großen Lebens immer auch noch einige unwillkürliche der Zeitgenossen, deren Phantasie durch die Geschichte befruchtet wird; aber das Vorhandenseyn solcher Züge gibt uns kein Recht, die Haupttheile für poetische Fiction zu halten. Es ist und bleibt gegen alle Analogie, vorauszusetzen, daß welthistorischen Individuen ihre Größe von Andern angethan sey und nicht ihnen selbst urkräftig einwohne. Empfänglichkeit der Zeitgenossen für das, was Jesus bringen sollte, hat wohl nie Jemand geleugnet; aber daraus folgt der mythische Charakter seiner Erscheinung so wenig, daß eben dieß vielmehr zeigt, seine Persönlichkeit und die Art seiner Einwirkung sey eine wahrhaft historische gewesen, weil sie auch in dieser Beziehung dem Gesetze geschichtlicher Entwickelung entspricht. Auch das will nicht befriedigen, was Sie weiterhin sagen, indem Sie die Frage bloß auf den Unterschied des Mehr und Weniger reduciren. Sie bringen in Erinnerung, daß auch Ihre Kritik der Person Christi einen Antheil an der durch das Christenthum herbeigeführten Epoche zuschreibe,

nur, meinen Sie, könne es den Anschein gewinnen, als ob Sie den epochemachenden Einfluß Christi im Verhältnisse zu der Mitthätigkeit der Gemeinde als einen bei Weitem untergeordneten betrachteten, wenn dem weitschichtigen Kreise von Erzählungen gegenüber, welche die Kritik für unhistorisch erkläre, auf das wenige Thatsächliche gesehen werde, das sie aus dem Leben Jesu übrig lasse. „Allein hierbei, fahren Sie fort, ist bereits der Unterschied intensiver Größe von extensiver übersehen und der belebenden Kraft gegenüber der Masse zu viel Ehre erwiesen. Gesetzt, alle messianischen Geschichten, welche die Evangelien von Jesu erzählen, wären ihrem Inhalte nach bereits vor ihm in der Messiasvorstellung seines Volkes vorhanden gewesen und ihm käme nur zweierlei zu: erstlich die Ueberzeugung, er sey der Messias, sowohl selbst gehabt, als den Zeitgenossen mitgetheilt, diese mithin veranlaßt zu haben, jene Erzählungen aus Erwartungen in Geschichten, und zwar mit ihm vorgegangene Geschichten, umzusetzen; zweitens, diesen Erzählungen einen idealeren, milderen, mit einem Worte, den christlichen Geist einzuhauchen: so bliebe, da ohne ihn jene Erwartungen nicht zu Geschichten geworden seyn und ohne die Umbildung durch seinen Geist die Geschichten keinen religiösen Werth haben würden, dennoch nach richtiger Schätzung Christo der bei Weitem überwiegende Antheil an der Ausbildung des neutestamentlichen Inhalts. So steht es aber nicht einmal, daß die Kritik nahezu alle evangelischen Geschichten als vor ihm in der messianischen Hoffnung vorhanden oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet, betrachtete, sondern einen nicht unbedeutenden Theil jener Erzählungen läßt auch sie in historischem Werthe, und nimmt man die synoptischen Reden Jesu hinzu, so wird selbst nach der nur auf die Masse reflectirenden Betrachtung das Verhältniß zwischen demjenigen in den Evangelien, was Christo selber und was der jüdischen Erwartung oder Begeisterung der Gemeinde angehört, sich anders stellen.“ Wenn man das hier Gesagte so allgemeinhin faßt, so hat es seine scheinbare Richtigkeit; erwägt man es aber genauer, so zeigen sich unverkennbare Schwierigkeiten. Abgesehen von der mechanischen Trennung zwischen vorhandenen Erzählungen und einem Geiste, der ihnen erst hinterher eingehaucht wird, als ob in solchem Falle eines ohne das andere seyn könnte, abgesehen auch davon, daß das „Umsetzen von Erwartungen in

Geschichten" als eine so geläufige Operation angenommen wird, wie das Umsetzen von Papier in Silbergeld, während es doch eine Sache ist, die schon an sich ihre bedeutenden Haken hat, erinnere ich für den concreten Fall nur an Folgendes: wie konnte Jesus seinen Zeitgenossen auch nur Anlaß geben, die messianischen Hoffnungen in Geschichten zu verwandeln, wenn gar nichts der Art mit ihm geschehen war? Es hätte sich dann dieser Verlauf ebenso gut, ja noch besser an eine andere Persönlichkeit angeknüpft, namentlich an Johannes den Täufer, der so mächtig und populär wirkte und weit eher geeignet war, einen Mittelpunct für den Ansatz von Wundergeschichten zu bilden, als der milde und demuthsvolle Jesus; finden wir aber bei Johannes nichts der Art, so werden wir auf etwas Thatsächliches geführt, was in Beziehung auf Jesum zur Vermittelung dienen mußte. Es läßt sich denken, daß, wenn wirklich Wunderbares in dem Leben eines Mannes vorkommt, die Sage es theilweise umgestaltet und vergrößert, aber daß es ohne einen solchen Anknüpfungspunct, bloß weil man ihn nun einmal, ohne selbst gründlich zu wissen warum, für den Messias hält, aus heiler Haut auf ihn übertragen seyn sollte, und zwar in solcher Art und Gestalt, wie wir es in den Evangelien finden, das ist nichts weniger als wahrscheinlich. Und daß Jesus die Zeitgenossen nur angeregt haben sollte, den messianischen Erzählungen einen idealeren, milderen, einen christlichen Sinn einzuhauchen, ist wahrlich auch nicht genügend, um die Bedeutung seiner Persönlichkeit auszudrücken. Immer bleibt dann doch das Leben Jesu wesentlich Product der Zeitgenossen, die ihm erst den rechten — den christlichen — Geist mittheilen. Aber warum soll denn nicht Christus selbst milde, ideal und christlich gewesen seyn und gehandelt haben? Brauchte in das Leben Jesu der Geist erst von außen durch die Gläubigen hinein gelegt zu werden? Ist irgend ein Grund vorhanden, warum wir ihn, den Schöpfer des christlichen Geistes, gegen die von ihm Belebten und Begeisterten zurückstellen sollten? Mir scheint, nicht der entfernteste. Und wäre wirklich das eine Anerkennung der intensiven Größe und des belebenden Geistes im Gegensatze gegen das Extensive und Massenhafte, wenn man dem intensiv Großen einzig und allein die Kraft zuschreibt, eine ideale Auffassung seiner selbst durch Andere nur zu veranlassen, nicht aber das wirklich zu seyn,

wofür es gehalten wird? Wenn dieß als intensive Größe betrachtet wird, so muß der Begriff derselben schon in hohem Grade abgeschwächt seyn.

Ist das bisher Entwickelte richtig, so haben wir für die Anerkennung der Persönlichkeit Christi als einer solchen, in der uns geschichtlich die absolute religiös-sittliche Vollendung entgegentritt, eine dreifache Bürgschaft: die Idee und vermöge ihrer zugleich das religiöse Bedürfniß, welches das Auftreten einer solchen Persönlichkeit in der Menschheitsentwickelung heischt, die Geschichte, welche von einem bestimmten Individuum bezeugt, daß in ihm die Idee verwirklicht sey, und die Erfahrung von den Wirkungen dieser Persönlichkeit, die sich in der Kirche darlegen und in dem religiösen Lebensprocesse der christlichen Welt bis auf einen Jeden von uns erstrecken. Wo aber dieß zusammenkommt, der Beweis aus der Natur der Sache, aus der Geschichte und aus der unmittelbaren Erfahrung, da erreichen wir den Grad von Gewißheit, den wir überhaupt auf dem religiösen Gebiete erreichen können.

Mit der eigenthümlichen und einzigen Beschaffenheit dieser Persönlichkeit hängt nun auch auf's genaueste der zweite Hauptpunct zusammen, über den ich mit Ihnen, hochgeehrter Herr Doctor, weiter verhandeln wollte, das Außerordentliche in der ganzen Lebenserscheinung Jesu, was wir Wunder zu nennen pflegen. Bezeichnen wir zunächst, eine bestimmtere Begriffsentwickelung uns vorbehaltend, als Wunder dasjenige, was, weil es aus dem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange nicht zu begreifen ist, auf eine göttliche Wirkung und Anordnung zurückgeführt wird, so ist schon die Persönlichkeit Christi selbst und deren ursprüngliche Bildung ein Wunder. Hier kommt es nun freilich wesentlich darauf an, wie man über den gesammten geistigen, namentlich über den religiös-sittlichen Zustand der vorchristlichen Menschheit denkt. Erkennt man ihr in ihrem natürlichen Zustande volle Integrität des höhern Lebens zu, so wird man allerdings auch für möglich halten, daß in ihrer Mitte ein Individuum entstehen und sich entwickeln konnte, welches die Idee der gottgefälligen Menschheit vollständig realisirte. Erwägen wir aber mit prüfendem Ernste alles das, was wir von der heidnischen und damaligen jüdischen Welt wissen, so bietet ihr natürlicher

Entwickelungsproceß nichts dar, woraus wir mit Grund die Persönlichkeit, den Geist, die ganze Lebenserscheinung Christi ableiten könnten. Denn jener Entwickelungsproceß in seinem geschichtlichen Fortschritte ging nicht einem neuen, höheren, in sich versöhnten und befriedigten Leben, sondern offenbar einer immer größeren Verdorbenheit und Erstorbenheit, er ging dem sittlichen Tode entgegen; es war in der That eine sündhafte Gesammtmasse in einer sehr ausgeprägten Gestalt da. Der politische Verfall in der Welt, die man damals die gebildete nennen konnte, ist unzweifelhaft; dieser war aber nur die nothwendige Folge des sittlichen und religiösen. Der Geist mühte sich friedlos in den verschiedensten Formen und Versuchen ab. Der Epicureismus und die skeptische Resignation konnten am wenigsten helfen. Die Edleren verschlossen sich mit stoischer Kälte in sich selbst oder warfen sich einer überschwänglichen und jedenfalls nur wenigen Geweihten zugänglichen Speculation in die Arme, oder arbeiteten sich ohne Erfolg durch die verschiedenen bestehenden Systeme hindurch. Die Menschheit fühlte, daß sie das Höchste und Beste, das wahrhaft Beseligende nicht in sich habe. Nun ist es aber doch gegen alle Analogie, daß ein solcher Zustand der Zerfallenheit und Verzweiflung sowohl bei dem Einzelnen wie bei dem ganzen Geschlechte von sich selbst und ohne einen höheren schöpferischen Impuls in das vollkommene Gegentheil, in das Bewußtseyn der Einheit mit Gott, des inneren Friedens und der höchsten Beseligung umschlage, wie wir dieß bei Christo und in der christlichen Gemeinde finden, und am wenigsten wahrscheinlich ist es, daß ein solches Bewußtseyn mit einem Male eine ganze Masse ergreifen sollte, die sich dann nur ein Individuum wählt, um in ihm als concreter Figur ihren eigenen inneren Zustand zu veranschaulichen. Vielmehr wird ein neues Leben und Bewußtseyn des Heils sich nothwendig zuerst in einem Einzigen verwirklichen, und dieser Eine wird nicht aus dem Entwickelungsgange der verdorbenen Gesammtmasse, sondern nur aus Gott und aus sich selbst zu erklären seyn. Denn ist die Sünde durch einen allgemeinen Zustand des Verderbens für den Einzelnen erst etwas Unvermeidliches geworden, so muß der Menschheit zur Aufhebung dieses Zustandes ein neues höheres Lebensprincip eingepflanzt werden; das Individuum aber, durch welches dieß geschehen soll, darf nicht selbst als ein Zweig an dem alten

verdorbenen Baume gewachsen seyn, sondern es muß als ein frischer, gesunder, neubefruchtender Sproß der Entwickelung der Menschheit wie durch eine zweite Schöpfung eingefügt werden. Angelegt konnte die menschliche Natur wohl auf das Eintreten einer solchen Persönlichkeit von Anfang an seyn, ja sie mußte es seyn, wenn sie für deren Einwirkung empfänglich seyn sollte, aber daraus folgt nicht, daß sie im Stande war, in ihrer damaligen Beschaffenheit eine solche Persönlichkeit rein aus sich zu produciren, vielmehr ist dieselbe nur zu begreifen aus einer neuen geistigen Begabung durch den schöpferischen Geist selbst, als eine Schöpfung, die einerseits eine Vollendung der ursprünglichen war, insofern das, was in Christo zum Vorscheine kam, von Ewigkeit her in der göttlichen Idee des Menschen lag, andererseits aber auch eine neue, insofern sie aus dem Zusammenhange des natürlich und geschichtlich Gegebenen nicht hervorging, sondern aus dem ewigen Urquell selbst floß. Ist aber diese Persönlichkeit, welche im Zusammenhange des Unvollkommenen und Sündhaften das Vollkommene und Heilige verwirklicht, selbst ein Wunder, so ist es in der Ordnung, daß ihr Leben und Thun auch von andern Wirkungen begleitet ist, die den Charakter des Wunderbaren an sich tragen und die Periode einer neuen Schöpfung bezeichnen.

Soll dieses nun nachgewiesen werden, so haben wir vorerst den Begriff des Wunders genauer zu bestimmen. Sie hochgeehrter Herr, sind zwar in Ihrem Werke hierauf nicht ausführlich eingegangen, sondern haben sich begnügt, von Ihrem kritischen Standpuncte aus gegen die Wunder als etwas Undenkbares, nur von einem bereits verlebten und gerichteten Supranaturalismus Vertheidigtes, zu polemisiren. Allein bei der wichtigen Stellung, die der Wunderbegriff in der Religion überhaupt und in der christlichen insbesondere einnimmt, dürfen wir uns doch wohl der Mühe nicht überheben, ihn nach allen Seiten zu betrachten. Versuchen wir nun, diesen Begriff in einen befriedigenden, alle wesentlichen Bestandtheile enthaltenden Ausdruck zu fassen, so kann es uns vorerst zweifelhaft seyn, ob wir das Wunder unter die Kategorie der That und Handlung, oder unter die der Begebenheit und des Erlebnisses, oder unter beide zu stellen haben. Es ist in der neueren Zeit namentlich von philosophischen Theologen ein sehr entschiedenes Gewicht darauf gelegt worden, daß die

Wunder ausschließlich als Thaten anzusehen seyen. Schon Bocks-hammer, dessen leider so früh verstummte Stimme man gewiß neben andern Ihrer trefflichen Landsleute besonders gern über Ihr Werk vernommen haben würde, bezeichnet das Wunder, von dem er eben deßhalb auch in seiner Schrift über die Freiheit handelt, als außergewöhnliche Einwirkung der Freiheit auf den Gang der Natur, sich ergebend aus der Idee des reinen, mit dem göttlichen vollständig geeigneten Willens; das Wunder ist ihm als Gipfel der Wirksamkeit einer starken Willenskraft zugleich ein Act der Versöhnung des Geistes mit der Natur, und daher beides: Triumph der Freiheit und dadurch vermittelte Erlösung der gebundenen Naturkraft. Auch Suabedissen spricht in seiner Religionsphilosophie verwandte Gedanken aus. Neben diesen beiden aber haben hauptsächlich einige Theologen der speculativen Richtung diesen Gesichtspunct geltend gemacht. Conradi in seinem Werke über Selbstbewußtseyn und Offenbarung betrachtet das Wunder ausschließlich als That, als absoluten Ausdruck des mit der Macht des Ganzen wirksamen Willens des Individuums, und hebt als charakteristischen Vorzug an den Wundern Christi dieß hervor, daß sie nicht, wie die alttestamentlichen, Naturerscheinungen, sondern Thatsachen sind, unabtrennbar zusammenhängend mit der Persönlichkeit des Erlösers und daher stets vermittelt durch menschliches Wollen und Bewußtseyn. Mein nun verewigter verehrter College Daub sagt in dem Aufsatze, welcher die speculative Zeitschrift eröffnete: das Wunder ist wesentlich zu betrachten als freie That; die Freiheit ist das wunderthätige Princip; der Gedanke des Wunders, sey es nun das Werk Gottes oder eines Menschen oder eines Dämons, ist der einer freien That, also das Interesse am Wunder im Grunde das an der Freiheit selbst. In Beziehung auf diese Aeußerungen, aus denen zugleich einleuchtend wird, wie nicht bloß der Supranaturalismus, sondern auch noch eine bedeutende Fraction der neueren Speculation wundergläubig ist, ist es nun allerdings als richtig anzuerkennen, daß das Wunder jederzeit ein Willensact, eine That seyn wird, sey es eines menschlichen oder eines außermenschlichen Geistes, das heißt, etwas nicht bloß von blinder Naturgewalt, sondern von einem vernünftigen Bewußtseyn Ausgehendes und auf einen bestimmten Zweck Gerichtetes, und daß

namentlich die Wunder Christi großentheils zu betrachten sind als Handlungen, geknüpft an die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Persönlichkeit und ihres specifisch kräftigen und heiligen Willens; aber auf der andern Seite können wir, absehend von dem handelnden Subjecte, die Wunder ohne Bedenken auch betrachten als eigenthümliche Wirkungen innerhalb der Natur, als Phänomene, und in Betreff der Personen, in deren Kreis sie fallen, als Erlebnisse; und selbst im Leben Christi kommt Manches vor, was weniger unter dem Gesichtspuncte einer von ihm ausgehenden That, sondern mehr als etwas von Gott an ihm Gewirktes dargestellt wird; wir müssen also den Begriff von Wunder immer so stellen, daß beides darin liegt: That und Erlebniß, denn eine außerordentliche Persönlichkeit thut nicht bloß Außerordentliches, sondern sie erlebt und erfährt auch Außerordentliches. So nennen wir also Wunder diejenige Handlung oder Begebenheit, die wir weder aus den Gesetzen und Kräften der Natur, so weit sie uns den am häufigsten gemachten Erfahrungen zufolge bekannt sind, noch aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Menschenlebens ableiten können, sondern ihrer religiösen Bedeutung und ihres ganzen Zusammenhanges wegen auf eine Wirkung göttlicher Kraft in der Natur und Geschichte zurückführen. Es liegen im Begriffe des Wunders wesentlich drei Momente. Erstlich das Zurücktreten der Naturwirkung, woraus sich das Unerklärliche oder Staunenerregende einer solchen Thatsache ergibt, was im neuen Testamente durch die Bezeichnung *τέρας* ausgedrückt wird. Dieses Unerklärbare, nachdem der Versuch, sämmtliche Wunder natürlich zu deuten, sich als unbefriedigend erwiesen, erkennen die Sachkundigen ziemlich einstimmig an; aber das Unerklärbare an und für sich hat ja durchaus noch keine religiöse oder sittliche Bedeutung. Es kommt uns in der Natur und im Menschenleben auch sonst viel Unerforschtes und Unerforschliches vor, ohne daß wir daran denken, es für ein Wunder zu halten. Wer auf dieser Linie stehen bleibt, daß ihm das Wunder bloß die Schranke der Natur- oder Geschichtskenntniß bezeichnet, der erkennt das eigentliche Wesen desselben, welches in der religiösen Beziehung liegt, noch nicht an. Dazu gehört ein zweites, positives Moment, das Anschaulichwerden einer göttlichen Kraftwirkung, dasjenige, um deßwillen das Wunder im neuen Testamente *δύναμις* genannt wird. Eine

solche Gotteswirkung aber wird uns anschaulich vermöge des Zusammenhanges, in welchem die Thatsache steht. Eine isolirte, zusammenhangloſe Begebenheit, eine abgerissen dastehende Machterweisung ist nie ein Wunder im engeren Sinne, vielmehr gehört dazu nothwendig ein Complex von Verhältnissen und Beziehungen, in denen uns eine höhere Ordnung und Zweckmäßigkeit anschaulich wird. Deßhalb versteht es sich auch, daß das Wunder als solches nur für denjenigen Sinn und Realität hat, welcher die irdischen Dinge überhaupt als göttlich bestimmt und geordnet, im Lichte einer höheren Zweckmäßigkeit betrachtet, nur für den, der eine lebendig-religiöse Weltanschauung oder, bestimmter zu reden, den Glauben an einen persönlichen allwaltenden Gott mitbringt. Der Complex der Beziehungen aber, wodurch eine Thatsache zum Wunder im höheren Sinne wird, liegt vornehmlich darin, daß derjenige, durch den sie geschieht, eine göttliche Wirkung darin erkennt, und daß wir vermöge seiner ganzen Persönlichkeit Ursache haben, seiner Aussage volles Vertrauen zu schenken, daß Grund und Wirkung, Absicht und Erfolg den Gesetzen der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe entsprechen, und daß überhaupt Alles, was mit der Thatsache in Verbindung steht, namentlich die Lehre, die etwa dadurch begründet werden soll, den Charakter göttlicher Würde an sich trägt. Hierdurch und indem das Wunder einen nothwendigen Anknüpfungspunct hat an der lebendigen Frömmigkeit, am Glauben, sowohl dessen, durch den es, als dessen, an dem es geschieht, unterscheidet es sich auch wesentlich vom Zauber, von der Magie, welche nicht als das würdige Glied eines höheren Ganzen im Lichte klarer Frömmigkeit, sondern immer als etwas Abruptes, Willkürliches, Dunkles und Gespensterhaftes sich darstellt. Zugleich hängt hiermit das dritte Moment zusammen, das teleologische: das Wunder muß einen wahrhaft heiligen Zweck und zwar den Zweck der Offenbarung, der Herstellung einer innigeren Gemeinschaft mit Gott, der Erzeugung eines göttlichen Lebens in sich schließen, es muß, wie die apostolische Sprache es nennt, ein *σημεῖον* seyn, d. h. sinnliche Darstellung und Veranschaulichung des göttlichen Wollens und Wirkens, der höheren Weltordnung und des in die Sichtbarkeit hereintretenden Gottesreiches, auf welches der Mensch mächtiger hingewiesen und für welches er eben dadurch gewonnen werden soll; es muß dadurch

etwas Göttliches und Heiliges zur vollständigeren Gewißheit gebracht und in das Leben der Menschheit neugestaltend eingeführt werden. Dieß sind die Bestimmungen, die dem Begriffe des Wunders wesentlich sind, und diese fehlen auch den neutestamentlichen Wundern nicht, insofern dieselben anerkannt werden müssen als Thatsachen, welche, aus der bloßen Naturwirkung nicht erklärbar, in einem so schönen, sinnvollen und großartigen Zusammenhange stehen, daß sie auf göttliche Anordnung und Wirkung hinführen, und in ihrer unauflöslichen Verbindung mit der Persönlichkeit Christi eine so eigenthümliche religiöse Bedeutung haben, daß dem Gläubigen auch dadurch die Macht, Heiligkeit und Liebe Gottes, so wie das Wesen des göttlichen Reiches anschaulich wird.

Wollen wir diesen Begriff weiter entwickeln, so gehört dazu auch eine genauere Bestimmung des Gebietes, innerhalb dessen das Wunder seine Stelle findet. Das Gebiet desjenigen, was für uns im irdisch-menschlichen Daseyn Wunder ist, liegt aber offenbar in der Mitte zwischen zwei Endpuncten: den einen Endpunct bezeichnet die gewöhnliche menschliche Thätigkeit in vollständig nachweisbarem Natur- und Geschichtszusammenhange, den andern die absolute Schöpferthätigkeit Gottes. Was vollständig erklärbar ist aus dem Laufe der Natur und Geschichte, auch wenn es sonst eine tiefe religiöse Bedeutung hätte, ist kein Wunder, ebenso wenig aber kann als ein dem Menschendaseyn angehöriges Wunder betrachtet werden, was schlechthin keinen Zusammenhang mit der vorhandenen Natur und Geschichte hat; vielmehr würde eine Wirkung letzterer Art unter den Begriff der Schöpfung fallen, die zwar auch ein Wunder ist, aber nicht ein menschliches, sondern ein absolut göttliches. Das Wunder im engeren Sinne muß immer einen Anknüpfungspunct haben, und zwar einen zwiefachen, einen physischen und einen ethischen; der physische liegt in den gegebenen Naturverhältnissen, in deren Mitte die außerordentliche Wirkung eintritt, der ethische in dem religiös-sittlichen Zustande der Menschen, durch welche und an welchen sie geschieht. Es gehört also zum Wunder einerseits zwar, daß es vermittelt sey, das heißt, daß es ein natürlich gegebenes Substrat vorfinde, daß es in der Natur geschehe und an deren Zusammenhang sich anschließe, nicht aber das natürliche Daseyn der Substanz nach selbst

erst producire, und ebenso, daß es durch Menschen geschehe, mithin einen Durchgangspunct durch eine menschliche Persönlichkeit von bestimmter Beschaffenheit finde; andererseits aber auch, daß diese Vermittelung eine von der gewöhnlich natürlichen und menschlichen verschiedene sey, daß sich darin eine Macht des Geistes in Beziehung auf Natur und Menschenleben manifestire, die wir als eine göttliche anzuerkennen Grund haben. Durch die Anknüpfung an eine Naturbasis und das menschlich-persönliche Vermitteltseyn unterscheidet sich das Wunder von absoluter Schöpfung; dadurch, daß die Wirkung in demselben Resultat einer höheren Kraft ist, von den gewöhnlichen Erscheinungen der Natur und Geschichte. Zwischen diesen beiden Endpuncten aber, dem gewöhnlichen Natur- und Lebensverlaufe und der absoluten Schöpfung, liegt ein weites Gebiet in der Mitte. Innerhalb dieses großen Gebietes hat das Wunderbare seine Stelle; dasselbe kann daher verschiedene Formen und Stufen haben, je nachdem es mehr dem einen oder dem andern Endpuncte sich annähert. Diese Abstufung des Wunderbaren ist in der neueren Zeit namentlich auch von unserm ehrwürdigen Neander anerkannt und in seinem Leben Jesu zum Theil auf eine sehr sinnreiche Weise aufgezeigt worden. Wir können hier nicht in's Einzelne eingehen, sondern nur die allgemeinen Gesichtspuncte bezeichnen. Tritt das Wunderbare mehr nach der einen Seite an den Naturlauf heran, so sind die Mittelglieder deutlicher nachweisbar, es wird also erklärbarer, und hier ist es, wo der Versuch einer Wundererklärung seine vollkommene Zulässigkeit hat und sich durch den Erfolg rechtfertigen kann, aber in dieser Gestalt verliert das Wunder auch von seiner eigenthümlichen Bedeutung und geistig erregenden Wirkungskraft; nähert es sich dagegen auf der andern Seite mehr der schöpferischen Thätigkeit, so ist es geeignet, mächtiger zu ergreifen, aber es wird, weil die natürliche und menschliche Vermittelung zurücktritt oder fehlt, minder vorstellbar und erklärbar, und solche Wunder im neuen Testamente sind es dann auch, welche dem Unternehmen, sämmtliche Wunder Christi natürlich zu erklären, einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen und unter der Hand des Erklärers, auch des scharfsinnigsten, aus miraculis zu portentis werden. Haben wir indeß erst erkannt, daß durch gottbegabte und geistesmächtige Individuen außergewöhnliche, höhere Wir-

kungen möglich sind, so werden wir auch solche gelten lassen können, bei denen der vermittelnde Proceß sich unserm Auge ganz entzieht wir werden uns wenigstens bescheiden, über solche Erscheinungen als unvorstellbar von vorne herein abzusprechen, und uns darauf beschränken, die Linie festzuhalten, jenseits welcher allerdings das menschliche Wunder gänzlich aufhört, nämlich den Punct, wo das göttliche Schaffen beginnt; denn wenn z. B. im apokryphischen Evangelium der Knabe Jesus Sperlinge aus Thon knetet und davonfliegen läßt, so ist das schon nicht mehr ein Wunder, sondern die Karikatur eines Wunders, widersinnige Uebertragung göttlicher Schöpferthätigkeit auf das Gebiet menschlichen Wirkens. Zwar ist selbst hier noch eine gewisse Grenze gehalten, indem wenigstens ein natürliches Substrat, der Thon, angenommen wird als Bildungsstoff für die Sperlinge, und die Sache hätte noch transscendenter vorgestellt werden können, wenn auch das materielle Substrat aus dem schöpferischen Willen des Wunderthäters hervorginge; allein dennoch finden wir bereits hier einen offenbaren Eingriff in das Gebiet des eigentlichen Schaffens, weil es sich nicht um Wiederherstellung eines nur entflohenen oder in die innerste Tiefe zurückgezogenen, sondern um die Begründung eines ganz frischen Lebens handelt.

Daß durch höher begabte Individuen eigenthümliche, von dem Gewöhnlichen abweichende Wirkungen im Gebiete des Geistes und der Natur möglich seyen, stellen Sie selbst, hochgeehrter Herr, nicht in Abrede, namentlich räumen Sie Wunderbares in diesem Sinne bei einem Religionsstifter. Sie sagen S. 154 Ihres Sendschreibens: „der Religionsstifter, in einer Tiefe des Selbstbewußtseyns lebend, zu welcher die gewöhnlichen Menschen, und selbst die begabten, sofern ihre Begabung sich auf andere Felder, als das der Religion bezieht, nicht hinabsteigen, mag von dieser Tiefe aus auch auf andere Menschen tiefer zu wirken und Erscheinungen hervorzubringen im Stande seyn, welche über alles sonst Bekannte hinausgehen. Und sofern die Macht des Geistes über den Körper in verschiedenen Zuständen verschiedene Grade hat, von welchen, wie weit sie aufwärts steigen, noch lange nicht gemessen ist: werden wir dem Religionsstifter namentlich auch auf den leiblichen Organismus Anderer eine durch deren Gemüth vermittelte Einwirkung zugestehen, welche in ihrer Art einzig ist. Weder augen-

blickliche Begreiflichkeit noch vollständige Analogie dürfen wir daher zur Bedingung unseres Glaubens an dergleichen Erzählungen machen (so wenig wir es z. B. auch nur bei den Erscheinungen des thierischen Magnetismus dürfen); dennoch aber, um nicht in's Bodenlose zu fallen, und um die Rechte unseres Denkens zu wahren, werden wir wenigstens so viel verlangen müssen, einen Punct uns denken zu können, an welchen, wenn nur erst unsere Kenntniß des menschlichen Wesens tiefer ginge, das Verständniß einer solchen Erscheinung sich müßte anknüpfen lassen. Dieser Punct ist nun für alle Heilungswunder die in unberechenbar verschiedenen Graden auf- und absteigende Macht des Geistes über seinen Organismus, und von hier aus kann ich nicht allein für die Dämonenaustreibungen, sondern auch für die Heilungen Gelähmter, Blinder u. s. f. mir eine mögliche Erklärung denken; ja selbst dessen würde ich mich nicht schlechthin weigern, zu glauben, daß die, auch in seinen Organismus ausgegossene, höhere Kraft des religiösen Genius den äußerlich erloschenen, nur im Innern noch vor dem gänzlichen Verschwinden schwach fortglimmenden Lebensfunken in Todtgeglaubten wieder anzufachen im Stande sey. Nun aber von hier aus zu Einwirkungen auf Naturgegenstände, Kunstproducte, wie in der Wasserverwandlung, Brotvermehrung, ist ein solcher Sprung, hier verschwindet nicht nur die wirkliche Erklärbarkeit, sondern selbst die Denkbarkeit einer möglichen Erklärung so vollkommen, daß ich gestehe, wenn ich so etwas in mir zuließe, so wäre es mit meinem Denken aus, und namentlich jede Schranke zwischen Glaublichem und Unglaublichem mir zerbrochen." Der in den letzten Worten ausgesprochenen Verwahrung ungeachtet, haben Sie in diesen Sätzen Dinge als möglich eingeräumt, von denen Mancher sagen müßte, daß sie ihm schon sehr bedenklich vorkämen und in's Mystische hinüber zu spielen schienen. Wenn nun aber, wie Sie treffend bemerken, die Macht des Geistes über den Organismus in aufsteigender Linie noch lange nicht gemessen ist, so fragt es sich doch, ob wir auf der Grenze werden stehen bleiben müssen, über welche hinaus Ihrer Versicherung zufolge Ihnen das Denken vergehen würde, und ob wir in der That ganz in's Bodenlose gerathen würden, wenn wir noch etwas mehr in uns zuließen. Jedenfalls würden wir doch alles das in uns zulassen müssen, was sich uns als Factum bewährte, und

wenn es uns auch vor der Hand nicht vollkommen construirbar wäre, so müßten wir uns mit unserm Denken doch darein finden und es eben als etwas Unerklärbares stehen lassen. Das Streben, sich Alles vorstellig zu machen, ist löblich und wissenschaftlich nothwendig, aber es hat auch seine Grenzen. Immer werden wir uns dabei sagen müssen: deine oder eines andern Individuums Vorstellungsfähigkeit darf wenigstens nicht zum absoluten Maaßstabe genommen werden für das, was geschehen ist oder hat geschehen können. Um uns nun aber hierüber eines Weiteren zu verständigen, wird eine noch mehr eingehende Betrachtung über das Wunder, namentlich über das neutestamentliche und einzelnes Wunderbare im Leben Christi, erforderlich seyn.

Offenbar ist das Wunder, wie anderes damit Zusammenhängende, z. B. die Ahnung, Prophezeiung und Eingebung, ein bedeutendes Phänomen, welches durch das religiöse Gebiet der ganzen alten Welt hindurchgeht, und zwar finden wir den Glauben an dasselbe nicht etwa bloß bei der schwachen und geistesträgen Masse, sondern bei sehr kräftigen und geistvollen Männern, bei solchen, die zum Theil die Geistesrichtung der Mit- und Nachwelt bestimmt haben. Nun wäre es aber doch wohl voreilig und des forschenden Geistes nicht würdig, sich eines solchen Phänomens ohne Weiteres durch Ableugnen zu entledigen; vielmehr kommt es darauf an, die rechte Theorie desselben und die entsprechenden Grenzbestimmungen zur Ausscheidung des möglicher Weise Unhaltbaren zu gewinnen. Wollen wir nicht alles Wunderbare unter die Kategorie der Selbsttäuschung oder Täuschung Anderer oder die noch bequemere des Mythus bringen, sondern erkennen wir, wie Sie selbst jetzt zu thun scheinen, in den beglaubigteren Berichten vorerst nur ganz allgemein etwas Thatsächliches an, so werden wir von selbst auf den Gedanken geführt, da in der alten Welt so viel Wunderbares vorkommt, in der neuern dagegen nicht, in dieser Beziehung einen wesentlichen Unterschied zu setzen zwischen dem Alterthume und derjenigen Zeit, zu welcher das Christenthum den Uebergang bildet. Oder sollte es etwas Widersprechendes haben, anzunehmen, daß die große Verschiedenheit der alten und modernen Welt in Betreff des Wunderbaren nicht bloß eine in der Denk- und Auffassungsweise, sondern eine in der Wirklichkeit begründete sey? Ohne Zweifel treten ja doch im physischen und geistigen

Leben, also auch im Wechselverhältnisse von beiden verschiedene Phasen und Entwickelungsstufen ein. Wir haben Vieles vor dem Alterthume voraus, dagegen besaß auch das Alterthum Manches, was wir nicht haben. Dasjenige nun, was das Alterthum, namentlich das morgenländische, vor Allem auszeichnet, ist die religiöse Productivität. Die neue Zeit, besonders das Abendland, ist forschend, sichtend, wissenschaftlich begründend und künstlerisch nachbildend, aber ursprünglich bildend und schöpferisch in der Religion ist vorzugsweise die alte Zeit, und im Alterthume das Volk, dem die reinste Gotteserkenntniß gegeben war, um in seinem Schooße zum Glauben der Menschheit heranzureifen. Da sind die Seher und Propheten, die Gesetzgeber und Religionsstifter, die Heroen der Frömmigkeit zu Hause. Mit dem Wesen der religiösen Hervorbringung aber hängen die Begriffe von Offenbarung und prophetischer Eingebung untrennbar zusammen, insofern alle Religion auf der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, und jede neue Religion, die eine wahre Entwickelung ist, auf einer tieferen Begründung dieses Verhältnisses beruht. In diesen Kreis gehört auch das Wunder. Denn wenn jede Religion, sofern sie ächte Frömmigkeit ist, auf eine Mittheilung Gottes an den Menschengeist, auf eine Kundgebung des Göttlichen in dem Menschen sich stützt, so setzt jede neue höhere Entwickelung auf dem religiösen Gebiete ein vollständigeres Durchdrungenseyn von dem göttlichen Geiste voraus und insofern ist sie, weil dieß nicht ein Resultat des Naturzusammenhangs und der geschichtlichen Ueberlieferung, sondern unmittelbar aus göttlicher Quelle geflossen ist, in ihrem Auftreten selbst ein Wunder, eine neue Manifestation Gottes durch menschliche Organe, welche ganz naturgemäß auch von andern Erweisungen des göttlichen Geistes und Lebens in mannichfaltiger Gestalt umgeben seyn wird. Es existirt keine geschichtliche Religion — und nur von einer solchen kann hier die Rede seyn — die nicht den Begriff der Offenbarung und des Wunders in sich schlösse; nicht nur ist das Wunder, wie der Dichter sagt, des Glaubens liebstes Kind, sondern der entstehende Glaube selbst, sofern er nur wirklich eine originelle Production ist und eine höhere Stufe des religiösen Lebens bezeichnet, ist ein Wunder, indem er objectiv eine Kundgebung Gottes im menschlichen Geiste, subjectiv ein neuer Lebensanfang sowohl im Einzelnen als in der

gesammten Menschheit ist. Aus dieser Ursache werden wir nun in dem Kreise derjenigen Religion, welche vorzugsweise als eine neue Schöpfung und als das Höchste in der religiösen Entwickelung der Menschheit betrachtet werden muß, das Wunderbare als etwas sich von selbst Verstehendes erwarten, und in diesem Sinne erscheinen die Wunder nur als natürliche und nothwendige Bestandtheile der göttlichen Selbstoffenbarung des Welterlösers, als die Werke, welche ihm der Vater zur Darstellung seiner göttlichen Herrlichkeit zu vollbringen verliehen; aber ebenso natürlich werden wir es auf der andern Seite auch finden, daß mit dem Erlöschen der wahrhaft originellen religiösen Production, mit dem durch das Vorhandenseyn des Vollkommenen bedingten Zurücktreten des Prophetenthums und der Offenbarung auch das Wunderbare aufhört, daß also die neue Welt, die nur aus dem Born des in Christo Gegebenen schöpft, keine Wunder und Eingebung im engeren Sinne hat. In Christo erreicht dieß Alles seinen Culminationspunct und damit auch sein Ende. Er ist die vollendete Gottesoffenbarung, indem er sich mit Gott Eins weiß und diese Einheit durch sein ganzes Leben zur überzeugenden Anschauung bringt; er ist selbst das höchste Wunder und der Gipfel der Eingebung; denn er hat den Geist und die Kraft des Geistes ohne Maaß, in ihm sind die höchsten Erwartungen der Menschheit in Beziehung auf ihre eigene Vollendung und die Herstellung ihrer Gemeinschaft mit Gott erfüllt. Vermöge dieser Erfüllung und Vollendung aber ist auch nun der Kreis der eigentlichen Offenbarung und des Wunders geschlossen. Von da an tritt, wenn auch nicht plötzlich, doch successiv immer mehr, die naturgemäße Entwickelung ein; das Neue und Epochemachende, was auf dem Gebiete des Glaubens noch vorkommt, ist nur Fortbildung oder Wiederherstellung dessen, was schon in Christo und seiner Erscheinung gegeben war. Die Welt wandelt nun in dem Lichte, das ihr in dem Erlöser lebenbringend aufgegangen, wie in dem natürlichen Scheine einer nie untergehenden Sonne, die Phänomene aber, von denen das Herannahen und der Aufgang der Sonne begleitet war, sind von selbst weggefallen.

So stellt sich mir die Sache dar, wenn ich das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott erwäge. Schwieriger ist eine Bestimmung über das Verhältniß des Geistes zur Natur in dem

Wunder. Hier tritt die bedenkliche Frage über das Aufgehobenseyn des Naturgesetzes ein. Der ältere Supranaturalismus glaubte, das Wunder durchaus als ein absolutes fassen zu müssen, und legte auf diese Fassung ein so großes Gewicht, daß er seine eigene Existenz mit derselben identificirte. Das Wunder war ihm ein Ereigniß, bei welchem der Gang der Naturgesetze als schlechthin unterbrochen, jede Naturkraft als bewirkende Ursache ausgeschlossen und nur eine außernatürliche, unmittelbar eingreifende Causalität Gottes thätig gedacht wurde. Auch die neuere Speculation hat sich wieder, obwohl in anderm Zusammenhange, des absoluten Wunderbegriffs angenommen. Conradi bezeichnet das Wunder als absoluten Ausdruck der reinen Nothwendigkeit, als unmittelbare Darstellung des mit der Macht des Ganzen, des unendlichen Lebensbegriffes geeinigten und zusammenwirkenden Willens des Individuums, als eine That der Gesammtheit, vollzogen durch ein gottmenschliches Individuum und wesentlich geknüpft an die einzige Persönlichkeit Christi. Ohne hier auf den Begriff des Wunders als einer durch den Willen des Einzelnen vollzogenen That des Ganzen einzugehen, von welchem Begriffe ich freilich fürchte, daß er kaum zur rechten Klarheit gebracht werden kann, ohne zu zerfließen, begnüge ich mich, die Frage über das Absolute und Relative im Wunder weiter zu verfolgen. Ein unmittelbares Einwirken des Schöpfers auf die Schöpfung ist zwar nichts weniger als undenkbar, aber es ist schwer, im einzelnen Falle nachzuweisen, daß dieß mit völliger Aufhebung der Naturwirkung statt gefunden habe, aus dem zwiefachen Grunde, weil wir eine so erschöpfende Kenntniß der Naturkräfte nicht besitzen, um überall die Grenzen derselben zu bestimmen, und weil uns die sicheren Kriterien göttlicher Wirkung abgehen, um zu wissen, daß an die Stelle natürlicher Causalität eine göttliche getreten sey. Auch gehört absolute Aufhebung der Naturwirkung nicht eigentlich zur religiösen Bedeutung des Wunders, sondern ist eine physikalische Bestimmung, die mehr in den Bereich der Naturbetrachtung, als des Glaubens fällt. Dem Glauben ist nur wesentlich, daß im Wunder eine Ordnung und Wirksamkeit Gottes, eine Manifestation göttlicher Kraft anerkannt werde, denn ohne göttliche Causalität ist allerdings überall kein Wunder. Um sich nun der Schwierigkeiten, von denen der Gedanke einer Suspension der Naturgesetze um-

geben ist, ganz zu entledigen, hat die moderne Theologie das Wunderbare in das Außerordentliche und Unerklärbare aufgelöst, oder selbst dieses geleugnet und das scheinbar Außerordentliche durch Wundererklärung auf Gewöhnliches zurückzuführen gesucht. Die Wundererklärung als ausnahmlos angewendetes Princip hat sich trotz scharfsinniger Ausführung als unzureichend erwiesen. Aber auch diejenige Auffassung, welche sagt, das Wunder sey nicht gegen die Natur überhaupt, sondern nur gegen die uns bekannte, welche also bloß die Unerklärlichkeit als das Specifische des Wunders ansieht, erkennt ihm nur einen subjectiven Werth zu, übersieht die religiöse Bedeutung desselben und muß wenigstens in Aussicht stellen, daß eine Zeit kommen könne, wo bei erweiterter Naturkenntniß auch die Wunder Christi das Außerordentliche und Unbegreifliche verlieren, also für diesen Standpunct eigentlich aufhören.

Soll nun das Ungenügende dieser Auffassungsweisen vermieden werden, so ist das Wunder zu denken als eine Wirkung göttlicher Kraft in und mit der Natur, vermöge deren die Natur auf eine besonders anschauliche Weise als Organ eines heiligen, allweisen und alliebenden Gottes, als Mittel und Werkzeug der höchsten sittlichen Zwecke erscheint, mithin als das Hervortreten einer höheren Weltordnung im gewöhnlichen Laufe der Dinge. In diesem Sinne, obwohl mit verschiedenen Modificationen, haben unter den Neueren Bockshammer, Twesten, Nitzsch, Olshausen, Neander und Andere den Begriff des Wunders bestimmt. Unterscheiden wir, wie wir gethan, das Wunder von absoluter Schöpferthätigkeit, so ist eine Naturbasis und ein Vermittelungsproceß dabei nicht schlechthin auszuschließen; das Eigenthümliche des Wunders liegt vielmehr darin, daß dieser Proceß zurücktritt oder gänzlich verschwindet, während uns dagegen ein göttliches Wirken leuchtend entgegentritt und zu bestimmter Gewißheit kommt. Dieß ist die positive Seite des Wunders, in der sein religiöser Werth liegt. Diese positive Seite aber erweist sich aus dem richtig aufgefaßten Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Dieses Verhältniß nämlich, auch wenn wir beide noch so bestimmt auseinander halten, ist doch immer sowohl für gesunde Frömmigkeit, als für jede nicht ganz abstracte Speculation zu begreifen als das der Immanenz. Gott hat die Welt nicht gemacht und dann wie ein von selbst ab-

vollendes Kunstwerk aus sich hinausgestellt, sondern er hat sie geschaffen, er hat ihr sein Leben mitgetheilt, und als sein lebendiges Geschöpf, als das Organ seines Geistes ist sie auch trotz der relativen Selbstständigkeit in ihrer ganzen Existenz und Entwickelung von ihm abhängig; er ist nicht von ihr zurückgezogen, sondern lebt und wirkt in ihr mit ordnender Allmacht und Weisheit, oder nach dem prägnanten Ausdrucke Augustins: „Gott hat die Dinge nicht geschaffen und ist dann hinweggegangen, sondern aus ihm, sind sie zugleich in ihm." Die Einwirkung Gottes auf die Welt muß nun allerdings vermöge seines absoluten Wesens als eine permanente und ungetheilte betrachtet werden. Es ist unangemessen, dieselbe in unmittelbare und mittelbare zu trennen. Alles Wirken Gottes in der Welt ist ein unmittelbares. Jene Eintheilung beruht vielmehr auf einer mechanischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, wonach Gott gedacht wird als schlechthin außerweltlich und nur bisweilen, gleichsam stoßweise, in das Getriebe derselben eingreifend; und eben auf diese Basis gründen sich jene Begriffe von Wunder, der objectiv-absolute, der das jeden Naturzusammenhang völlig ausschließende Eingreifen eines außerweltlichen Gottes in den Lauf der Dinge statuirt, und der subjectiv-relative, der die Möglichkeit solchen Eingreifens leugnet und deßhalb, bei dem rein Negativen der Unerklärbarkeit stehen bleibend, das Wunder so gut wie aufhebt. Erkennen wir dagegen ein lebendiges Verhältniß Gottes zu seiner Welt an und dieses Verhältniß als ein stets gleichmäßiges, unmittelbares, so werden wir auch von einer durch die gesammte Natur und Geschichte hindurchgehenden Wirksamkeit Gottes überzeugt seyn und ein positives göttliches Ordnen und Schaffen in der gesammten Weltentwickelung festhalten. In dieser göttlichen Thätigkeit aber, obwohl sie an und für sich gleichmäßig ist, haben wir doch wieder solche Momente zu unterscheiden, wo sie auf eine besonders intensive und anschauliche Weise hervortritt, der geschichtliche und natürliche Zusammenhang dagegen sich verbirgt oder verschwindet, und Momente dieser Art, wenn sie zugleich mit den Zwecken der Offenbarung und des Gottesreiches zusammenfallen, nennen wir Wunder. Aehnlich verhält es sich mit der Manifestation des Göttlichen in der ganzen Schöpfung: Gott offenbart sich in Allem, was ist, aber dennoch werden wir Unterschiede machen zwischen den niederen und höheren Stufen des Da-

seyns und eine reichere Fülle göttlichen Geistes und Lebens in den höchsten sittlichen Erscheinungen anerkennen, als in dem Leblosen und Unvernünftigen. Ebenso unterscheiden wir dann auch wieder in der sittlichen Ordnung die wichtigsten Wendepuncte und die Perioden neuer Schöpfung, und hier wird es uns nicht befremdend, sondern vollkommen natürlich erscheinen, wenn das schaffende und ordnende göttliche Wirken mit einer Kraft auftritt, von der wir in den gewöhnlichen Zuständen keine Vorstellung haben. Dieß ist dann aber nicht etwas bloß Subjectives, so daß auf gewissen Puncten das Göttliche nur von uns lebhafter geglaubt oder bestimmter vorausgesetzt würde, sondern es ist objectiv in reicherer Fülle und größerer Intensität da, und daß wir dieß behaupten, unterscheidet unsern Wunderbegriff von demjenigen, der das Wunder bloß in die Vorstellung des gläubigen Subjectes setzt. Wir betrachten die Wunderwirkung als eine objectiv göttliche und in diesem Sinne übernatürliche. In solchen Momenten des intensivsten göttlichen Wirkens nun aber wieder den Antheil der natürlichen Vermittelung ausscheiden und deren Maaß bestimmen zu wollen, ist völlig vergeblich, weil sich das innere, lebendige Verhältniß des Göttlichen und Natürlichen im einzelnen Falle nicht abwägen und messen läßt; dieß darf uns indeß auch nicht kümmern, denn von theologischem Interesse ist nur die in den Naturzusammenhang hineintretende göttliche Wirkung überhaupt, und diese rechtfertigt sich durch die nothwendige Beziehung solcher Erscheinungen auf die höchsten religiös-sittlichen Zwecke, welche, der Natur an und für sich fremd, unmittelbar auf den Herrn derselben hinweisen, und durch die sich hier kundgebende eigenthümliche Herrschaft des Geistes über die Natur, welche, ausgehend von der Kraft eines reinen und heiligen Willens, ein Siegel des Göttlichen ist, insofern der sonst bestehende Gegensatz von Geist und Natur seine höchste und vollkommene Einheit nur in Gott findet, als der letzten Wurzel alles geistigen und physischen Seyns und Wirkens.

Bis zu welchem Puncte Sie, hochgeehrter Herr Doctor, bei dieser Bestimmung des Wunderbegriffs mit gehen, und ob Sie namentlich das freie Walten Gottes in der Schöpfung, das derselbe voraussetzt, einräumen werden, weiß ich nicht; es wäre mir aber interessant, Ihre Gedanken darüber zu vernehmen. Mir liegt nun zunächst ob, kürzlich zu zeigen, mit welchem Rechte diesem

Begriffe in Beziehung auf Christum und die Stiftung der Kirche Realität zugeschrieben werde? Hier wird für's Erste Alles davon abhängen, ob wir die früher entwickelte Bedeutung der Persönlichkeit Christi anerkennen. Ist dieß der Fall, ist in Christo der Geist göttlicher Liebe und weltbesiegenden Glaubens wirklich zu seiner vollkommenen Offenbarung in der Menschheit gekommen, ist er dasjenige Individuum, dessen Willen mit dem göttlichen vollkommen geeinigt und in welchem Gott auf eine so vollständige Weise ist, wie er überhaupt innerhalb des menschlichen Daseyns seyn kann, so folgt aus diesem Erfülltseyn von dem Geiste Gottes, daß dieses Individuum auch Anderes vermag, als was im Kreise des gewöhnlichen menschlichen Lebens liegt. Wo der Geist in vollendeter Reinheit und höchster Intensität auftritt, da ist er auch auf andere Art, als sonst, belebend und productiv, da übt er, wie wir dafür mannichfaltige Analogien haben, eine eigenthümliche Macht über die Natur aus, zunächst über die mit ihm unmittelbar vereinigte in der eigenen Leiblichkeit, dann aber auch über die Natur in andern Menschen und, bis zu einem Grade, für welchen, außer der früher bezeichneten, schwer eine Grenze zu finden ist, über das Naturgebiet überhaupt. Wo das Göttliche ohne Trübung und Hemmung sich in einem Menschenleben manifestirt, da wird es auch, sich anschließend an die Natur, aber tiefer in dieselbe eindringend, Wirkungen hervorbringen, die der schöpferischen zwar nie gleich, aber doch ähnlich und verwandt sind. Treffend sagt in dieser Beziehung Bockshammer: „Aus dem Begriffe der in letzter Instanz durch geistige und sittliche Kräfte belebten Natur, wie aus der Idee des reinen Willens folgt von selbst, daß in dem letzteren eine gar nicht zu berechnende Wirkungsfähigkeit auf die — alsdann nicht widerstrebende, sondern in ihrem Innersten erfaßte und daher dem Willen entsprechende — Natur liegen müsse ... Was schlechthin im Geiste der Wahrheit und der Reinheit mit kräftigem Willen gewollt wäre, das wäre im Geiste Gottes gewollt, und es ist nur ein Postulat der Vernunft, daß einem solchen Willen die Natur nicht widerstrebe. Darum war Christus ein Wunderthäter und die Zeit seines Wirkens auf Erden eine Zeit der Zeichen und Wunder.“ Was in ähnlichem Sinne Hase bemerkt im dritten Hefte der Streitschriften, um darzuthun, daß in Christo, dem Reinen und

Heiligen, die angestammte Herrschaft des Geistes über die Natur wiederhergestellt sey, ist Ihnen wohl noch in zu frischem Gedächtniß, als daß ich daran zu erinnern brauchte. Nur auf Eines möchte ich hier noch in der Kürze hinweisen. Wollen wir den Gedanken der Erlösung in Gott nicht anthropomorphistisch beschränkt als erst in der Zeit, nämlich nach dem Eintreten der Sünde, entstanden fassen, sondern, wie es sich geziemt, als einen ewigen und mit dem Gedanken der Schöpfung gleich ursprünglichen, so ergibt sich daraus von selbst, daß mit und in der Schöpfung zugleich die Bedingungen bestimmt und geordnet waren, unter denen die Erlösung eintreten konnte und sollte. War nun die Erlösung nur möglich durch ein eigenthümlich begabtes Individuum, brachte es dessen Wesen mit sich, das Göttliche auf außergewöhnliche Weise zur Anschauung zu bringen, und konnte nur unter dieser Voraussetzung seine Einwirkung zu einer bestimmten Zeit und unter einem bestimmten Volke den gehörigen Erfolg haben, so lag es im Wesen einer allmächtigen Weisheit, den Welt- und Naturverhältnissen eine solche Gestalt zu geben, daß darin das Auftreten eines solchen Individuums mit Inbegriff dessen, was zu seiner eigenthümlichen Bestimmung erforderlich seyn mochte, präformirt war, oder die Natur und den Menschen so anzulegen, daß sie beiderseits für das Wunderbare empfänglich waren, daß es innerhalb des natürlichen und geschichtlichen Zusammenhangs seine eigenthümliche Stelle finden konnte. Die Gesammtverhältnisse des irdischen Daseyns konnten aber teleologisch für das Wunderbare ebenso gut bestimmt seyn, wie für andere geistige Einwirkungen; ja wenn überhaupt Wunderbares ist, so werden wir es nur unter dieser Voraussetzung mit der Idee eines ewigen Schöpfungs- und Erlösungsgedankens, mit dem Begriffe eines ewig gleichmäßig wirkenden Gottes vereinigen können. Eben dadurch aber hört es auf, etwas Widernatürliches, ein gleichsam improvisirter Eingriff in die Naturgesetze zu seyn; es wird selbst in die Reihe des göttlich Vorgesehenen, Geordneten und Bestimmten verpflanzt, es wird also etwas Gesetzliches, nur ein Gesetzliches von ungewöhnlicher Art, welches, wie auch manches andere Phänomen, selten eintritt, und zwar nur in Perioden durchgreifender Um- oder Neubildung. Es zeigt sich also auch von dieser Seite nicht als eine Störung, sondern als ein Mittel zur Herstellung der

wahren Weltharmonie, nicht als Widernatur, sondern als höhere Natur.

Es ist jedoch nicht bloß die Ueberzeugung von der specifischen Beschaffenheit der Persönlichkeit Christi, die uns auf eigenthümliche Erscheinungen an ihm und durch ihn schließen läßt; wir haben dafür auch andere Bürgschaften und zwar zunächst das geschichtliche Zeugniß. Hier wird man nun, und namentlich werden Sie, hochgeehrter Herr Doctor, entgegnen, die Erzählungen von den Wundergeschichten in den Evangelien seyen durch die neuere Kritik und in letzter Instanz durch die Ihrige entkräftet. Hierauf erwidere ich dieses: erstlich so völlig entkräftet ist dieses Zeugniß noch nicht; käme nicht der mächtige und eigentlich Alles allein entscheidende apriorische Grund hinzu, daß Wunder, weil unvorstellbar, auch unmöglich seyen, so stände es mit der historischen Bürgschaft noch nicht so verzweifelt. Dieß ist von geistreichen und gelehrten Männern, namentlich von Tholuck, aus Veranlassung Ihrer Kritik sehr anschaulich gemacht worden. Zugegeben aber auch, daß die Evangelien so späten Ursprungs und so wenig zuverlässig seyen, als Sie zur Durchführung Ihrer Hypothese, ohne es noch genügend bewiesen zu haben, vorauszusetzen genöthigt sind; zugegeben, daß sich gegen einzelne Wunderberichte oder deren Fassung gegründete Einwendungen machen lassen, so bleibt doch das Wunder überhaupt in der urchristlichen und altkirchlichen Ueberlieferung von Christo, die Gemeinde kennt von ihren ersten Anfängen an nur einen wunderthätigen Christus und das Wunderbare ist so tief in die ganze Auffassung seiner Erscheinung verflochten, daß es ohne Gewaltthat und ohne wesentliche Alteration des Bildes nicht davon geschieden werden kann. Auch der Apostel Paulus hegt mit der ganzen alten Kirche die Gewißheit von Wunderwirkungen des Erlösers, wenn er dieselben auch, mit Ausnahme der Auferstehung, nicht im Einzelnen anführt; es muß also auch hier nicht bloß den Evangelisten, sondern dem Apostel Paulus und dem gesammten Urchristenthume widersprochen werden, wenn man das Wunderbare im Leben Christi geradezu leugnen will, und man wird sich dann immer, wenn auch auf etwas anderm Wege, auf das alte Dilemma hingeführt sehen, den Mitgliedern der ersten Gemeinde entweder eine gesunde sinnliche Wahrnehmung in ganz einfachen Dingen oder alle Wahr-

heitsliebe in der Ueberlieferung des theilweise wenigstens Selbsterlebten abzusprechen. „Ja, selbst der, welcher die evangelischen Berichte für sagenhaft ansieht, darf, wie Ihnen de Wette in der Schlußabhandlung zum Johannes richtig entgegenhält, nicht leugnen, daß Jesus Wunder gethan, weil Sagen nicht leicht aus bloßen Ideen zusammengewoben werden, sondern gewöhnlich geschichtliche Veranlassungen haben, weil die Wunderthätigkeit Jesu überall vorausgesetzt wird und weil er ohne dieses Mittel schwerlich den hinreichenden Eindruck auf sein Volk gemacht haben würde." Dieß führt uns auf einen weiteren Punct.

Es kommt nämlich auch hier als drittes Glied der Beweis aus den Wirkungen hinzu. Eine neue Offenbarung, und zwar unbedenklich die vollkommenste unter allen geschichtlichen Religionen, ist im Christenthume factisch gegeben, das Gottesreich und dessen äußere Erscheinung, die Kirche, ist da. Wenn nun schon eine neue und wahrhaft originelle Offenbarung an und für sich unter den Begriff des Wunders fällt und von Wunderbarem umgeben seyn wird, so müssen wir noch insbesondere von der christlichen sagen, daß ihre Einführung, die Stiftung der Kirche, unter den vorhandenen Verhältnissen ohne Wunder nicht zu vermitteln war. Es kann schon die Frage entstehen, ob Jesus selbst zum vollen Bewußtseyn seiner Messianität kommen und sich in der Gewißheit derselben befestigen konnte ohne die Erfahrung, daß er Wunder zu wirken vermöge; gewiß aber konnte er Andere, auf die es hier zunächst ankam, ohne Wundergabe nicht zum Glauben an seine höhere Bestimmung bringen. Nur unter dem jüdischen Volke war die geschichtliche und religiöse Basis für das christliche Gottesreich gegeben. Die Juden aber waren für den Glauben an den Stifter desselben nur zu gewinnen, wenn es sich auch äußerlich zeigte, daß Gott mit ihm sey, wenn er sich durch höhere Machtthaten als Gottgesandten legitimirte. Nur ein Messias, der auch sinnlich imponirte, konnte das höhere innerliche Heil unter dem Volke gründen, von dem es nach weltgeschichtlicher Nothwendigkeit seinen Ausgang nehmen mußte. Hier wenden Sie mir zwar ein, „es sey von den einzelnen Wundern auf keine Weise darzuthun, daß ohne dieselben die Stiftung des Reiches Gottes auf Erden und die Umbildung der Menschheit nicht zu vermitteln gewesen wäre." Ich gebe dieß im Allgemeinen ohne Bedenken

zu. Auf dieses oder jenes einzelne Wunder kommt es gewiß nicht an; es könnten der Wunder mehr oder weniger gewesen seyn, sie könnten auch theilweise eine andere Form gehabt haben, ohne daß dadurch die Persönlichkeit und Erscheinung Christi wesentlich alterirt würde. Wohl aber kommt es für die Vollständigkeit der christlichen Idee vom Gottmenschen auf das Wunder überhaupt an, das heißt, auf die Bethätigung einer höheren göttlichen Kraft im Leben Christi, auf die Manifestation einer Gotteswirksamkeit in ihm und durch ihn; und wenn Sie glauben, der Begriff des Gottmenschen würde sich ohne diese Zuthat reiner gestalten, so kann ich diese Ueberzeugung so wenig theilen, daß ich vielmehr denken muß, er würde ohne dieselbe aufhören, der vollständig christliche zu seyn. Und wenn wir von einzelnen Wundern sprechen, so ist, abgesehen von manchen andern, welche für die Idee des gottmenschlichen Erlösers und für die Kundgebung seiner heiligen Liebe etwas höchst Bezeichnendes und kaum zu Entbehrendes haben, wenigstens eines da, welches seiner Natur nach auf absolute Unentbehrlichkeit Anspruch macht und in diesem Sinne auch von Ihnen anerkannt wird, die Auferstehung Jesu. Ohne diese ist weder Christus seinem ganzen Wesen nach als Offenbarer göttlichen und unsterblichen Lebens und Ueberwinder des Todes, noch die Stiftung der Kirche durch einen schmachvoll Gekreuzigten denkbar. Hier aber zeigt es sich auch besonders, daß weder die natürliche Erklärung, noch die mythische Auffassung genügt, und von hier aus, glaube ich, wird in Concreto Ihre Betrachtungsweise immer vorzüglich angegriffen werden und auch ihren Sturz erleben.

Die natürliche Erklärung der Auferstehung Jesu, abgesehen von den längst erhobenen, sehr gewichtvollen, aber hier nicht zu wiederholenden Schwierigkeiten, zerstört den Nerv der religiösen Bedeutung, welche in dem Factum liegt. Diese Bedeutung ist: daß uns durch die Auferstehung des Anfängers und Vollenders des Glaubens der Sieg des göttlichen an und für sich unzerstörbaren Lebens über den Tod veranschaulicht und verbürgt und die Gewißheit gegeben wird, daß in Christo dieses Leben gewesen sey. Eine solche Bürgschaft wäre in der Auferstehung schlechterdings nicht enthalten, wenn sie bloß das Aufwachen aus einer, wenn auch noch so langen, Ohnmacht, bloß eine Erweckung aus

dem Scheintode gewesen wäre. Merkwürdig freilich bliebe die Sache auch in dieser Gestalt und ein Zeichen göttlicher Fügung, aber das, was wir das religiöse Grundelement darin nennen können, die wesentliche Bedeutung, welche das Ereigniß im christlichen Glauben hat, ginge dabei unwiederbringlich verloren. Diese religiöse Bedeutung wird nun allerdings in der gesammten evangelischen Geschichte von der mythischen Erklärung mehr anerkannt, als von der natürlichen, weßwegen sie auch im Ganzen einen sinnigen Menschen jederzeit mehr ansprechen wird und offenbar größeren Erfolg hat, als die natürliche Wunderdeutung; und wie im Ganzen, so ist dieß auch insbesondere der Fall bei der Auferstehung; aber die Mythik läßt es hier an etwas Anderem fehlen, nämlich an einer wirklich befriedigenden Nachweisung, wie der Glaube an die Auferstehung Jesu sich bilden konnte, wenn ihm nichts Geschichtlich-Reelles zum Grunde lag; dieser Glaube ist doch da; er ist nicht nur von Anfang an in der Kirche vorhanden gewesen, sondern man kann sagen, die Kirche ist durch ihn vorhanden und von Anbeginn hat er nach allen Seiten die mächtigsten Wirkungen hervorgebracht. Für etwas der Art nun, das als so gewaltige Potenz auftritt, muß natürlich ein entsprechender Grund nachgewiesen werden. Dieß leistet aber Ihre Auffassungsweise nicht; dieser zufolge schwebt die Ueberzeugung von Christi Auferstandenseyn ohne geschichtliche Motivirung völlig in der Luft; die mythische Erklärung setzt etwas Unglaubliches, eine auf Phantasterei beruhende Wunderlichkeit an die Stelle des Wunders. Auch verwickelt sie sich in Widersprüche. Auf der einen Seite nämlich wird die Persönlichkeit Christi von der mythischen Auffassung im Vergleiche mit der evangelischen Darstellung in hohem Grade verkleinert und bis auf ein Maaß reducirt, welches freilich auch die corrosivste Skepsis stehen lassen muß; auf der andern Seite hilft sich dieselbe Auffassung mit einer Hypothese, die eine ungeheure, fast übermächtige Einwirkung jener Persönlichkeit voraussetzt. Die Auferstehung soll das ideale Product der mythenbildenden Phantasie der ersten Gemeinde seyn. Zu dem in seiner Art einzigen Unternehmen aber, einen Mann, von dem sie wußten, daß er gestorben und ruhig begraben sey, doch für wiedererstanden zu halten und auszugeben, sollen die Gläubigen wesentlich durch die Macht der Persönlichkeit Christi bestimmt worden seyn. In solcher Fülle des

Lebens soll er trotz des Todes vor ihre Seele getreten seyn, daß sie bei dem Gedanken des Gestorbenseyns nicht stehen bleiben konnten, sondern mit einer gewissen Nothwendigkeit der Schwärmerei, unter schwacher Nachhülfe einiger alttestamentlichen Stellen, darauf hingetrieben wurden, an ihn als Auferstandenen zu glauben und diesen Glauben mit solcher Ueberzeugungskraft zu predigen, daß sie dadurch und dafür eine große Gemeinschaft bildeten. Eine so unvergleichliche Wirkung der Persönlichkeit läßt sich aber in der That von dem simpeln Volkslehrer mit inhaltreichen Lehrsprüchen nicht erwarten. Außerdem sind auch noch andere psychologische Räthsel zu lösen, ehe wir diese Art des Hergangs glaublich finden können. Den Messias dachten die Juden, wo nicht alle, doch der großen Mehrzahl nach, als Todtenerwecker, Weltrichter und Beseliger in dem unmittelbar eintretenden irdischen Gottesreiche, mithin nicht sterbend, also natürlich auch nicht auferstehend, und doch sollen die jüdischen Gläubigen dieses Prädicat auf Jesum aus der Messiasidee heraus übertragen haben; am wenigsten wurde die Auferstehung nach Allem, was wir wissen, von den Aposteln unmittelbar vor und nach dem Tode Jesu erwartet, und doch sollen sie den Glauben daran producirt und zu solcher Sicherheit erhoben haben; und welcher Siedpunct frommdichtender Phantasie war erforderlich, um nicht etwa bloß an die körperliche Auferstehung eines Gestorbenen so allgemeinhin zu glauben, sondern sie auch als Factum mit solchen Einzelnheiten auszumalen, wie es in der evangelischen Ueberlieferung geschah! Und wie verträge sich diese, so gewaltsame Aufregung, diese Wirkung der Einbildungskraft, die noch weit über das aus magnetischen Zuständen uns Bekannte hinausginge, mit der sonstigen Nüchternheit und Prosa, mit der durchaus praktischen Richtung und dem einfachen Sinne der Apostel und ihrer Mitarbeiter? In der That Räthsel genug, welche uns die an einem so zarten Faden hängende Hypothese höchst unwahrscheinlich machen, während dagegen die Auferstehung als Thatsache — nicht etwa in allen besondern Umständen und Einzelnheiten, die man nicht künstlich in Harmonie bringen wolle, sondern als Factum im Ganzen — auf's stärkste bewährt ist, nicht bloß durch das Zeugniß der Evangelien, sondern auf das Ueberzeugendste durch das Vorhandenseyn der christlichen Kirche, die nicht möglich war ohne die Vermittelung

eines solchen Factums. Die factische Auffassung ist auch die einzige, welche in den Zusammenhang des christlichen Glaubens paßt. Denn ist Christus nicht gestorben, so fällt natürlich auch der Erlösungs- und Versöhnungstod, der Mittelpunct der ganzen Heilslehre, der durch eine Ohnmacht oder einen Scheintod nicht füglich ersetzt werden kann, hinweg; ist er aber nicht auferstanden, so verliert Christus die Bedeutung, die er im christlichen Glauben hat, daß er auch in Beziehung auf den leiblichen Tod Leben und unsterbliches Wesen an's Licht bringt und der Erstgeborene ist unter den Entschlafenen. Es muß also, wenn wir nicht aus dem christlichen Gebiete heraustreten wollen, in der Auferstehung etwas Reelles und Factisches und ein Factum von einziger Art anerkannt werden, welches der in ihrer Art einzigen Persönlichkeit des Erlösers entspricht. In der Schrift selbst ist uns für die Auffassung dieses Factums eine zwiefache Form gegeben: entweder die gewöhnlichere, daß Gott Jesum auferweckt habe, oder die mehr ideal gefaßte, die wir vorzugsweise als die johanneische bezeichnen können, daß Jesus vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Wesens, vermöge der ihm selbstständig einwohnenden Lebenskraft nicht im Tode geblieben sey, wobei die Anschauung zum Grunde liegt, daß eine vom göttlichen Geiste ganz durchdrungene, durch die Sünde weder zerstörte, noch auch nur gestörte Persönlichkeit von dem Tode wohl vorübergehend überwältigt, aber nicht auf die Dauer vernichtet werden könne. An welche Auffassungsweise wir uns halten, immer würde die Auferstehung unter den oben entwickelten Begriff eines objectiven Wunders fallen.

Ist dieß richtig, so ist es natürlich auch von nicht geringer Consequenz. Erkennen wir nämlich auch nur Ein Wunder an, so ist das Princip anerkannt, und dann ist kein Grund, nicht auch mehrere gelten zu lassen. Indeß behält dabei die Kritik immer ihr Recht auf die einzelnen Berichte von wunderbaren Thatsachen; sie mag dieselben nach Form und Inhalt untersuchen und sich dabei an die allgemeinen Gesetze der Forschung halten, wenn sie nur die eigenthümliche Natur des Gebietes, mit dem sie es hier zu thun hat, gehörig in Anschlag bringt. Und sie kann dabei allerdings auch zwischen mehr und weniger Glaubwürdigem, ja zwischen mehr und weniger Wesentlichem unterscheiden, um die Grenzen des Traditionellen oder Sagenhaften, wenn solches in

den Bericht eingedrungen, und des Historischen genauer zu bestimmen. Sie meinen zwar, hochgeehrter Herr Doctor, bei einer solchen Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, auch in Beziehung auf die Wundererzählungen, werde nicht viel Kluges herauskommen. Allein ich muß anderer Meinung seyn und will versuchen, in der Kürze die Grenzlinien anzudeuten. Daß mythische Elemente in der neutestamentlichen Geschichte vorkommen, hatte ich Ihnen in der Recension Ihres Werkes eingeräumt; allein ich hatte damals schon bemerkt, daß mir der Ausdruck Mythus auf diesem Gebiete unangemessen und verwirrend zu seyn scheine, und daß man sich lieber des Wortes Sage und sagenhaft bedienen solle, wie denn selbst große und berühmte Mythenfreunde, namentlich ein in meiner Nähe lebender, an der neuesten Anwendung des Wortes und Begriffes von Mythus keinen Gefallen hatten. Hiervon bin ich so wenig zurückgekommen, daß mich vielmehr die Bemerkungen Anderer, besonders meines Freundes Lücke, darin nur bestärkt haben. Es ist und bleibt ein sehr bestimmter Unterschied zwischen Mythus und Sage. Der Mythus bezweckt wesentlich Darstellung der Idee und schafft dafür entweder auf ganz freie Weise seine Form, oder wenn er an Geschichtliches anknüpft und geschichtliche Bestandtheile aufnimmt, so benutzt er doch dasselbe nur als willkürliches Substrat, als Vehikel, welches dem Wesentlichen, der Gedankendarstellung, gänzlich untergeordnet ist. Die Sage dagegen hat ein ursprüngliches und unzerstörbares Interesse für das Factum, sie schließt sich wesentlich an das Geschichtliche an und ist, auch wenn sie dem Geschichtlichen einen mehr idealen Gehalt und Charakter gibt, doch in ihren ersten Anfängen selbst Geschichte, nur durch die Art mündlicher und volksmäßiger Ueberlieferung mehr oder weniger alterirt. Der Mythus, als ganz freie Production der religiösen Phantasie, wenn er nicht ganz abzuweisen ist, würde jedenfalls in der evangelischen Geschichte auf sehr wenige Puncte, etwa in der Ueberlieferung von der Kindheit Jesu, zu beschränken seyn; sagenhafte Bestandtheile aber wird die unbefangene Kritik in der evangelischen Geschichte überhaupt kaum leugnen können, da dieselbe, ehe sie schriftlich fixirt wurde, jedenfalls Jahrzehnte lang durch die mündliche Ueberlieferung hindurchging, die ihrer Natur nach und besonders bei einer neu sich bildenden begeisterten Gemeinde so beschaffen ist,

daß die volle Strenge des Factums nicht überall gegen den Einfluß umbildender Zuthaten oder Weglassungen bestehen kann. Hier wird es also nun die Aufgabe der Kritik seyn, die verschiedenartigen Bestandtheile möglichst zu sondern. Diese Aufgabe ist so groß und schwierig, daß sie nur approximativ gelöst werden kann. Jeder Bestandtheil der evangelischen Geschichte will in dieser Beziehung wieder für sich behandelt seyn. Indeß lassen sich doch auch allgemeine Gesichtspuncte und Regeln aufstellen. Und zwar würde ich im Zusammenhange meiner bisher entwickelten Ueberzeugung folgende als die richtigen betrachten. Als historisch, als zur geschichtlichen Basis des Christenthums wesentlich gehörig, ist in den Evangelien das anzusehen: 1) was auch in den apostolischen, namentlich paulinischen Briefen den Grundzügen nach vorkommt und was überhaupt zur festen und anerkannten Lehre geworden, als allgemeine und constante Ueberlieferung des apostolischen Zeitalters angesehen werden muß, also die Hauptfacta des Lebens, namentlich des öffentlichen, messianischen Lebens Jesu, seine Taufe und Versuchung, sein wohlthätiges, Wunder wirkendes und prophetisches Leben, besonders seine Krankenheilungen, die Einsetzung des Abendmahls und der Taufe, sein Leiden und sein Kreuzestod, seine Auferstehung und sein Eingang zu himmlischer Herrlichkeit; 2) was sich uns als unentbehrlich darstellt, um die Entstehung der Kirche in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit und die offenkundigen welthistorischen Wirkungen des Christenthums zu erklären. Hierher gehört vorzüglich die ganz einzige Beschaffenheit, die sittliche, religiöse und geistige Macht der Persönlichkeit Christi und das Ergreifende, Einleuchtende, in sich Wahre seiner Lehre; hierher rechnen wir auch seine Wunder, insbesondere das Hauptwunder der Auferstehung, denn das Wunderbare an sich ist uns so wenig Kennzeichen des Unglaublichen und Mythischen, daß wir vielmehr sagen müssen, dasselbe gehört zum Wesen einer neuen religiösen Schöpfung, es war unentbehrlich beim Eintritte des Christenthums unter den gegebenen Bedingungen und ist so tief in die gesammte ursprüngliche und allgemeine christliche Auffassung der Erscheinung Christi verflochten, daß diese damit steht und fällt. Endlich rechnen wir 3) zum wesentlich Geschichtlichen dasjenige, was nothwendig ist zur Erfüllung der Idee des Erlösers und zur Begründung und Vermittelung einer allgemeinen Erlösung. Christus

ist von Anbeginn als der Erlöser von der Sünde anerkannt worden, er lebt als solcher im Bewußtseyn der gesammten Kirche, und es sind factisch von ihm erlösende und heiligende Wirkungen einziger Art ausgegangen, wie es die Erfahrung der Gläubigen von Anfang bis auf diesen Tag bezeugt. Er muß also die Eigenschaften besessen haben, die erforderlich waren, um jenen Glauben und diese Wirkungen hervorzubringen. Hierdurch bewährt sich uns das als geschichtlich, was von der Würde und Erhabenheit der Person Jesu, von seiner unendlichen Liebe und seinem heiligen Wandel, von seiner Sündlosigkeit und dem Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott berichtet ist, denn von allem diesem dürfte nichts mangeln, um die volle Idee eines Welterlösers zu verwirklichen, der mit der Kraft und Autorität zur Entsündigung unseres Geschlechtes für alle Zeiten ausgestattet seyn sollte. Werden aber die unter diesen drei Puncten begriffenen Stücke anerkannt, so hat das Christenthum geschichtlich und dogmatisch seine vollständige Basis, es kann seinen sicheren Bestand im Sinne des allgemeinen christlichen Glaubens behaupten und seine Wirkungen vollkommen ungeschmälert hervorbringen. Denn alles Einzelne, was in der Schrift und was namentlich in unsern geschriebenen Evangelien enthalten ist, dürfen wir freilich nicht hierher ziehen, weil wir immer zu bedenken haben, erstlich daß es gute, ja die besten Christen gab, noch ehe unsere Evangelien verfaßt waren, solche also, denen nicht alle Einzelnheiten des jetzt Aufgezeichneten bekannt oder gegenwärtig waren, und zweitens, daß man auch nach Abfassung der Evangelien ein vollständiger Christ seyn konnte, wenn man nur Ein Evangelium, dem Manches abging, was die andern enthalten, und einen einzigen paulinischen Brief, etwa den an die Römer oder Galater, hatte und kannte. Stehen jedoch die oben bezeichneten Puncte in ihrer geschichtlichen Geltung fest, so halten wir nicht für wesentlich, daß man alle einzelnen Wundererzählungen gerade nach der Zahl und in der Beschaffenheit, wie sie uns in der Ueberlieferung gegeben sind, festhalte, daß man an der Darstellungsform, in der sie uns zunächst entgegentreten, mit peinlicher Aengstlichkeit hafte und daß man der Ueberlieferung der Aussprüche Christi eine absolute Treue und Richtigkeit in jedem Worte und in jeder Wendung zuschreibe. Hier kann vielmehr durch die Sage Manches verändert und umgebildet worden seyn, und

hier ist nun dasjenige Gebiet, wo die Kritik im Einzelnen ihre ganze Spürkraft und Meisterschaft entfalten mag. Ein schönes Beispiel solcher kritischen Behandlung scheint mir, um nur eines zu nennen, in den Bemerkungen zum Evangelium Johannis von Bleek im zweiten Hefte der Studien und Kritiken von 1833, namentlich in dem Abschnitte über die Taufe Jesu nach Johannes S. 428 ff. gegeben zu seyn. Fassen wir die Sache in dieser Weise freier und großartiger, dem Leben und der geschichtlichen Entwickelung mehr entsprechend, so werden wir die Ansprüche des christlichen Glaubens und der selbstständigen Wissenschaft wohl einigen und gleichmäßig befriedigen können, während die unhistorisch-mythische Ansicht dem Glauben, die unkritisch-buchstäbliche aber der Wissenschaft zu wenig genügt. Man muß sich gewöhnen, ohne die Erforschung des Einzelnen zu vernachlässigen, das Christenthum in seinen Anfängen und in seiner gesammten Entwickelung auch recht im Großen zu nehmen, dann wird uns der Lichtstreif göttlicher Ordnung, Leitung und Wirkung, der das Ganze durchdringt, nicht entgehen. Die gesammte Natur und Geschichte, wenn wir sie in Einzelnheiten zersplittern, wird Geist und Leben verlieren und uns das Göttliche mehr verhüllen, als offenbaren; halten wir uns aber an die große Oekonomie des Ganzen, so tritt uns das Walten Gottes leuchtend entgegen und gibt dem Glauben die Kraft, welcher auch einzelne Schwierigkeiten, Widersprüche und Unauflösbarkeiten überwindet. Gleicherweise müssen wir auf dem Gebiete der geschichtlichen Religion, besonders des Christenthums, uns zuerst durch die großen, mächtigen Totalitäten erleuchten und auferbauen, dann wird uns der Zweifel, der aus Einzelnheiten entspringt, auch wenn er nicht gelöst werden könnte, doch das Ganze nicht rauben oder verkümmern.

Habe ich mich nun, hochgeehrtester Herr, wohl oder übel, über die Hauptpuncte mit Ihnen verständigt oder wenigstens auseinander gesetzt, so erlauben Sie mir wohl auch noch einiges Gelegentliche und Allgemeine.

In Beziehung auf das Verhältniß der theologischen Wissenschaft zur Kirche, welches Sie gleich zu Anfang Ihres Schreibens berühren, setzen Sie voraus, es werde wohl meine Ueberzeugung seyn, daß beide der Idee nach und in ihrem tieferen Grunde sich nicht widersprechen könnten und sollten, sondern als zwei Seiten

eines höheren Ganzen in diesem ihre lebendige Einheit fänden. Dieß ist allerdings vollständig, ich möchte sagen buchstäblich, meine Ueberzeugung. Ebenso wenig gedenke ich dem von Ihnen aufgestellten Satze entgegen zu treten, daß, „was wissenschaftlich wahr ist, den wahren kirchlichen Interessen nicht wirklich zuwiderlaufen, was aber diese verletzt, auch nicht wissenschaftlich wahr seyn könne." Indeß kommt es bei solchen Allgemeinsätzen immer darauf an, wie sie im Einzelnen bestimmt und angewendet werden, und zu einer solchen Ausführung bot weder meine Kritik Ihres Werkes noch Ihre Entgegnung die gehörige Stelle dar. Und auch in diesem Antwortschreiben, das schon Raum genug einnimmt, will ich mich nicht darauf einlassen; vielmehr gedenke ich, diesen Gegenstand in einer eigenen Abhandlung zu berühren, welche das Verhältniß der theologischen Facultät, also natürlich auch der Wissenschaft, zur Kirche behandeln und bei schicklicher Veranlassung gedruckt werden soll.

Bei einer Verhandlung über so große Fragen könnte es kleinmeisterisch scheinen, wenn ich noch einmal über den Titel Ihres Werkes mit Ihnen rechten wollte. Auch denke ich, wir sind im Grunde hierüber einverstanden. Ich will jetzt gern glauben, daß das Motiv, einen größeren Leserkreis zu gewinnen, nicht bei Ihnen mitwirkte, als Sie Ihre Kritik der evangelischen Geschichte „Leben Jesu" nannten. Sie dagegen räumen nun S. 59 Ihres Sendschreibens indirect selbst ein, daß dieser Titel unpassend war; denn daß Sie ihn nicht aufgeben mochten und auch dem veränderten Plane glaubten anpassen zu können, sind keine objectiven Rechtfertigungsgründe. Doch das wollen wir dahinten lassen. Ich berühre die Sache nur noch, um etwas anderes Wichtigeres daran anzuknüpfen. Ich betrachte es als etwas Ausgemachtes, daß ein eigentliches Leben Jesu, eine zusammenhängende Gesammtdarstellung von dem, was nun Jesus eigentlich war, that und bewirkte, in Ihrem Werke nicht enthalten ist. Ebenso unzweifelhaft scheint mir, daß Sie auf Ihrem gegenwärtigen, etwas mehr historischen und positiven Standpuncte sich mit dem, was Sie in der ersten Auflage als Gerippe des Lebens Jesu aufgestellt haben, nicht mehr befriedigen können. Auf beides stützt sich mein Wunsch, den gewiß auch Andere theilen: möge es Ihnen gefallen, in einer folgenden Auflage, die, wie ich höre, bevorsteht, nicht bloß eine

sogenannte dogmatische Wiederherstellung des kritisch Vernichteten, die doch in ihrer bisherigen Gestalt auch den dem Systeme nach Befreundeten nicht genügen wollte, zu geben, sondern den Versuch zu machen, aus den Elementen, die Ihnen nach dem kritischen Zersetzungsprocesse übrig bleiben, eine wirklich geschichtliche Construction des Lebens Jesu oder doch ein anschauliches Gesammtbild seiner Persönlichkeit und seines Wirkens zu geben. Dieß wäre eine Probe, die Sie, wie mich dünkt, sich selbst und der wissenschaftlichen Welt schuldig sind. Es würde sich hierbei wohl am bestimmtesten die Frage beantworten, ob von Ihrem Standpuncte aus die welthistorische Erscheinung und Wirkung des Christenthums in der That zu erklären ist und ob wir auf diesem Wege eine Persönlichkeit Jesu erhalten, in der wirklich die Fäden so mächtiger Umgestaltungen auf eine dem Gesetze der Causalität entsprechende Weise zusammenlaufen. Ein solcher Versuch, der, nicht in der Negation beharrend, gesetzmäßig auf das kritische Auseinanderlegen das geschichtliche Zusammenfassen folgen ließe und zum wahrhaft Positiven fortginge, würde gewiß sowohl Ihr eigenes Bewußtseyn über den innern Zusammenhang und die Haltbarkeit Ihres Standpunctes bedeutend schärfen, als auch für die Gegner und für das urtheilsfähige Publikum von großem Interesse seyn.

Ueber die Wirkungen und den Erfolg Ihres Werkes sprechen Sie sich auf eine Weise aus, die jeden Unbefangenen erfreuen wird. Sie sagen S. 132 des Sendschreibens, es sey Ihnen nicht bekannt, daß Ihr Buch bei Nichttheologen, die sich nicht vorher schon auf einem ähnlichen oder noch gefährlicheren Standpuncte befanden, wirkliche Eroberungen gemacht habe; der Laie, der noch innerhalb des kirchlichen Glaubens, sey es in altorthodoxer oder pietistischer oder einer andern Form stehe, sey doch wohl nicht widerstandlos gegen die zerstörende Kritik, sondern in Ermangelung wissenschaftlicher Rüstung habe er an der gediegenen Unmittelbarkeit seines Glaubens einen Fels, an dem er die Waffen der Kritik zerschlagen könne; die vom Zweifel angesteckten Laien aber seyen entweder rohe Menschen, welche in Ihrem Buche Beschönigung ihrer Irreligiösität, Sinnlichkeit und Gemeinheit suchten, und für den hieraus erwachsenden Schaden könne man Sie nicht verantwortlich machen, weil ein Anlaß dazu in Ihrem Werke nicht vor-

liege, und wer gemein seyn wolle, überall einen Vorwand finden könne, oder es seyen besser gesinnte Leute, von denen aber manche ohnedieß schon auf dem Standpuncte Voltaires oder des Fragmentisten gestanden, und diesen habe Ihre Behandlungsweise, statt etwas an ihnen zu verderben, vielmehr eine würdigere Ansicht geboten, andere dagegen wären vom Zweifel nur leicht berührt gewesen, und in Beziehung auf diese habe man doch auch im Voraus schon die Wirkung der sicher zu erwartenden populären Gegenschriften in Rechnung bringen können und voraussetzen dürfen, daß sie dadurch zu neugestärktem Glauben zurückgeführt werden könnten. Dieß ist Alles richtig und gut, aber Eines scheint mir doch nicht gehörig in Anschlag gebracht, nämlich dieß: die wesentlichste Wirkung des Christenthums beruht offenbar auf dem Gesammteindrucke der Persönlichkeit Christi, auf dem Lebensbilde des Erlösers, das uns aus den Evangelien leuchtend, ergreifend, sieggewaltig entgegentritt. Dieses geistige Christusbild, von dem Neander so schön sagt, daß es, nicht von gestern und heute, doch stets mit der Menschheit sich verjünge und mit neuer himmelanstrebender Jugendkraft die alternde Welt durchdringe, soll vermittelst des Glaubens auch in jedes einzelne Gemüth eingepflanzt werden und darin eine Gestalt gewinnen. Ist aber dieses Bild in einem weniger starken und selbstständigen Gemüthe erst zerstört, so ist ihm damit etwas Großes genommen, was sich so leicht nicht wieder ersetzen läßt, am wenigsten durch Beweisführungen in Gegenschriften und dergleichen. Ich fürchte aber, daß dieß trotz Ihrer Verwahrung bei vielen Schwächeren, die Ihr Werk gelesen haben, der Fall gewesen seyn wird. Ich wenigstens will offen gestehen, daß die Lesung Ihrer Schrift bei mir eine Unruhe zurückließ, von der ich längere Zeit nicht frei werden konnte, und wenn dieß bei einem mit den Gegenständen bekannten Theologen der Fall war, so mußten und müssen die Wirkungen bei unbewaffneten Laien noch ganz andere seyn. Es ist leicht gesagt, man wolle „das geschichtlich Vernichtete dogmatisch wiederherstellen," aber wenn es schon fraglich ist, ob auf dem wissenschaftlichen Boden dieses gewagte Spiel gelingt, so möchte es noch viel schwerer seyn, das in den Gemüthern Vernichtete für's Leben wiederherzustellen.

Erlauben Sie mir vielleicht, hochgeehrter Herr Doctor, Ihnen noch etwas Weiteres über den Erfolg Ihres Buches zu sagen? Es

geschieht nicht, um Sie etwas Unangenehmes lesen zu lassen, wozu ich nicht den geringsten Grund habe, sondern nur, weil ich glaube, daß wir Menschen einander die Wahrheit schuldig sind und außer der Liebe eine höhere Gabe uns nicht mittheilen können, ja daß selbst die Liebe den höchsten Werth nur dann hat, wenn sie mit der Wahrheit Eins ist. Den wissenschaftlichen Erfolg Ihres Werkes betreffend, haben Sie gewiß nicht Ursache zu klagen; abgesehen von der Celebrität, die es Ihnen verschafft hat, die aber freilich bei einem so großen und heiligen Gegenstande am wenigsten in Betracht kommen sollte, haben Sie dadurch eine Anregung gegeben, die Bedeutendes schon an's Licht gefördert hat und Mehreres noch zur Folge haben wird, und wenn auch das Werk, wie ich denn diese Ueberzeugung nicht aufzugeben vermag, obwohl vielleicht der denkwürdige, zusammenfassende Abschluß einer zurückgelegten Periode, doch seiner Natur nach nicht der positive Anknüpfungspunct einer neuen Entwickelung seyn kann, so wird es doch negativ und theilweise auch positiv das Seinige im Gange der Wissenschaft absetzen; dieß ist aber das bescheidene Theil, womit jeder wissenschaftliche Mann zufrieden seyn muß. Wenden wir uns indeß vom litterärischen Gebiete zum socialen und kirchlichen, so werden Sie mir nicht verargen, wenn ich die Wirkung geringer anschlage. In der Gesellschaft ist allerdings durch Ihr Werk die Aufmerksamkeit und das Gespräch auf diese Gegenstände hingelenkt worden, allein, wie dieß Interesse im Ganzen doch nicht tief ging, so wird es auch bald im Strudel dieser Zeit, die, gefräßiger als der alte Kronos, ihre Kinder verschlingt, bald wieder verschwinden; und wenn es verschwunden ist, was werden wir davon haben? Wird alsdann etwas daraus hervorgegangen seyn? Ich glaube kaum. — Eigene Parteien in der Gesellschaft haben sich meines Wissens durch Ihre Tendenz nicht gebildet, und auf einen großen Theil derer, die Ihnen Beifall geben, sind Sie ja selbst nicht gesonnen, einen besonderen Werth zu legen. Kirchlich aber hat man an das Werk und seinen Verfasser bis jetzt noch keine neue Gestaltung sich anknüpfen sehen, und doch müßte sich, wenn Ihre Richtung in näherer oder fernerer Zukunft siegte, gerade in kirchlicher Beziehung Ungeheures daraus entwickeln, eine Umgestaltung in Lehre, Bekenntniß und Cultus, ja im gesammten Kirchenzustande, wie wir sie bisher noch nicht erlebt haben. Ich weiß nicht, ob Ihnen bei Herausgabe Ihres Werkes

der Gedanke einer solchen dadurch zu bewirkenden Total-Reformation irgendwie vor der Seele stand. Sollte es der Fall gewesen seyn, so hat der bisherige Erfolg der Erwartung nicht entsprochen, und der Stand der Dinge verheißt dieß auch nicht für die Zukunft. Denken Sie nur zum Vergleich an die paar Blätter luther'scher Thesen: wie diese nicht bloß Aufsehen erregten und Gegenschriften veranlaßten, sondern unmittelbar zündeten und ein Feuer anfachten, das in wenigen Jahren Europa durchleuchtete! Allerdings war auch jene Zeit eine andere. Der weitverbreitete religiöse Indifferentismus, der Utilismus, Mercantilismus und alle die materiellen und politischen Ismen unserer Zeit lassen eine großartige, umfassende, durchgreifende religiöse und kirchliche Einwirkung nicht zu; aber dieß ist es doch gewiß nicht allein; zum Theil liegt der Grund gewiß auch in dem tieferen und ernsteren Sinne vieler Zeitgenossen, die, mögen sie nun mehr oder weniger orthodox seyn, vermöge ihrer dem Positiven und Geschichtlichen entschiedener zugewendeten Denkweise bei den Resultaten Ihrer Kritik und Mythik sich nicht befriedigen können. Der Himmel der bloßen Kritik ist von der Art, daß es immer nur sehr Wenige darin aushalten, und Viele, die einmal durch besonderes Gelüste hineinkommen, sich bald wieder herausfragen. Die Zeit ist in der That frömmer und christlicher geworden; daraus erklärt sich zum guten Theile sowohl die Bedeutung Ihres Buches, als die Gegenwirkung, die es gefunden.

Freilich könnte man auch die Meinung hegen, Ihre Tendenz möchte durchdringen und es würde doch in der Kirche Alles beim Alten bleiben; an eine so durchgreifende Umgestaltung sey nicht zu denken. Ein befreundeter Geistlicher hat mir einen Aufsatz mitgetheilt, in dem dieser Gedanke durchgeführt ist. Man könnte etwa so sagen: die straußische Ansicht nimmt dem Christenthume nichts Wesentliches, es wird Alles nur gleichsam eine Octave höher aus der Geschichte in den Begriff gesetzt, es wird die Idee im Factum erkannt und auf dieser Idee kann die Kirche fortan ebenso gut mit Bewußtseyn ruhen, wie sie bisher darauf geruht hat, ohne sich dessen recht bewußt zu seyn; es ist nicht eine Umänderung der Kirche, sondern nur ein Klarwerden derselben über ihr eigenes Wesen, ein tieferes Sichselbstbegreifen, was durch diese Lehre bewirkt wird; in der Erscheinung aber, in der äußeren Gestaltung, Bedeutung und Wirkungsfähigkeit wird der Kirche dadurch nichts

entzogen. So könnte man in bester Meinung sprechen, aber man täuschte sich, und ich kann der Schlußabhandlung Ihres Werkes zufolge nicht glauben, daß Sie selbst diese Ansicht theilen. Die in's große Publikum gebrachte Rede vom Erkennen der Idee im Factum ist zwar pikant und blendend, aber nichtsdestoweniger unrichtig und oberflächlich. Nicht in dem Factum wird hier die Idee erkannt, sondern ohne das Factum, vermöge eines durchgreifenden Scheidungsprocesses von dem Factum, das nur als Mythus betrachtet wird, abgelöst; im Factum hat von jeher alle Theologie, die nicht gerade bloß an der Schale nagte, die Theologie eines Origenes und Augustin, der besseren Scholastiker wie der Reformatoren, zumal aber aller geistvolleren neueren Theologen, die Idee zu erkennen gestrebt; aber im Widerstreite mit dem Factum die Idee zu constituiren, das Factum als gestaltlose Masse der Idee zur beliebigen Bildung zu unterwerfen, ist von jeher in der Kirche und Theologie für etwas Ungenügendes, für einseitigen Idealismus gehalten worden, und selbst von Seiten speculativer Theologen hat sich starke Einrede gegen das mythisirende Verfahren, weil es weder dem Factum noch der Idee das gehörige Recht widerfahren lasse, erhoben; der verewigte Daub, von dem Grundsatze ausgehend, daß die Idee ihre Wahrheit in der Wirklichkeit habe und daß wir der Idee nicht vorschreiben dürfen, welche Wirklichkeit sie haben solle, spricht sich hierüber sehr bestimmt und charakteristisch so aus: die (mythisirende) Speculation urtheilt, das auf Geschichte Bezügliche in der Schrift sey der Idee nicht adäquat, geschweige damit identisch, ihr Verfahren aber würde nicht etwa nur das Leben Jesu, sondern vielmehr die ganze Geschichte des Christenthums und alle Personen, die darin figuriren, in einen Mythus verwandeln; dieser Speculation steht natürlich ihr Urtheil gegen das Biblisch-Geschichtliche frei, aber ebenso frei steht gegen sie selbst die Frage, ob sie eine Wirklichkeit wisse, welche der Idee in höherem Grade adäquat, als die, auf welche die Bibel hinweist — und wenn — welche diese Wirklichkeit sey? Bis diese Frage beantwortet, ist das mythologisirende Verfahren nicht ein sich durch die Idee Determinirenlassen, sondern ein Versuch, sie zu determiniren; es ist parteiisch für sich, gegen die Idee. Ist es aber parteiisch schon gegen die Idee, setze ich hinzu, so muß es noch viel parteiischer seyn gegen das Factum, in welchem die Idee ihre Wirklichkeit hat.

Das Christenthum ist allerdings Idee im Factum, ja es ist dieß, wie schon bis zum Ueberflusse gesagt worden, sein eigenthümlichster Charakterzug, daß in ihm Ideen zu Thatsachen verwirklicht und alle Thatsachen von Ideen durchleuchtet sind, daß es eine große Gottesthat inmitten der Geschichte ist, die natürlich als solche voll idealen Gehaltes und höherer Beziehungen seyn muß. Aber nicht die Idee allein thut es, denn die bloße Idee, den Gedanken des Heils hatte bis zu einem gewissen Grade auch Plato, sondern daß die Idee Thatsache und der Gedanke des Heils ein persönlicher Erlöser geworden ist, das ist die eigentliche Kraft nicht der abstracten, sondern der wirklichen Idee. Dieß allein hat das Christenthum so weltgeschichtlich wie welterobernd gemacht, und darauf allein beruht auch die Kirche. Nehmet das Fundament der Geschichte hinweg, so wird die Kirche noch einige Zeit vegetiren, wie ein der Wurzel beraubter Baum, aber die eigenthümliche Lebensnahrung wird ihr entzogen seyn und bald wird sie dahinschwinden. Die abstracte Idee hat noch nie eine große Religionsgemeinschaft gestiftet, und wenn gestiftet, nicht dauerhaft zusammengehalten, und auch heute vermag sie dieß nicht. Geben wir aber auch der geschichtlosen Idee diese Macht, sind es denn nun wirklich christliche Ideen, die uns als der eigentliche Kern des Mythenkreises und als geistiges Substrat der Kirche dargeboten werden? Ist es ein selbstbewußt-persönlicher, ein schöpferisch-waltender Gott, den diese Speculation lehrt, und sind ihr nicht, wie auch Daub in der obigen Stelle fragt, Gott und die Idee Ein und dasselbe? Ist es die persönliche Vollendung des Menschenlebens, welche ihr zufolge uns in Christo anschaulich gemacht wird? Ist es die persönliche Fortdauer, welche die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi symbolisiren? Ist es die Erlösung und Versöhnung, die Rechtfertigung und Wiedergeburt im Sinne des christlichen Glaubens, was uns hier als ewige Wahrheit aufgezeigt wird? Man müßte doch wohl ganz die Augen verschließen, wenn man dieß glauben wollte. Nicht erweitert oder geläutert werden die christlichen Begriffe, sondern völlig umgestaltet und auf ein anderes Gebiet verpflanzt. Es sind nicht mehr Glaubenssätze, sondern speculative Begriffe; die Religion ist zur Philosophie geworden. Oder sollte wirklich ihrem innersten Wesen nach unsere christliche und evangelische Kirche auf solche speculative Sätze gegründet seyn? Auf den Glauben an das Unendliche, dessen

Wesen es ist, endlich zu seyn? Auf den Glauben an die Selbsterlösung und Sündlosigkeit der gesammten Menschheit — eine Sündlosigkeit, die doch nur das Resultat aller sich unter einander ergänzenden Sündhaftigkeiten seyn könnte —? Auf den Glauben an die Unverwüstlichkeit unseres Geschlechtes und an die Wiedergeburt als Negation der Negation, die dadurch zur wahren Position wird? Wahrlich dieß ist die Basis unserer Kirche nicht, und eine Gemeinschaft, die von diesen Lehren ausginge, würde sich von ihr nicht allein der Erkenntnißform und äußeren Darstellung, sondern dem Princip und Geiste, der gesammten Richtung nach wesentlich unterscheiden. Aber dann vollends die äußere Gestaltung der Kirche! Der gesammte Bestand der Lehre und des Cultus, Taufe und Abendmahl, der Cyclus der hohen Feste, die Liturgie und kirchliche Poesie — wie möchte dieß Alles, wollten wir uns nicht völlig vom Geschichtlich-Ueberlieferten losreißen, mit solcher Lehre zusammenbestehen? Nur unter Voraussetzung eines stets unversöhnten inneren Zwiespaltes und einer fortdauernden Selbsttäuschung und Anbequemung. Nein, ich glaube es ebenso offen sagen zu müssen, als ich es ohne eine Spur von Persönlichkeit oder Bitterkeit sagen kann: entweder die neue Lehre leitet eine mächtige, den wirklichen Bestand der christlichen Gemeinschaft zerstörende Umgestaltung ein; oder sie wird von dem noch hinlänglich kräftigen und in der Wissenschaft frei sich bewährenden Geiste der christlichen Kirche und ihres Glaubens überwunden — und welches von beiden ich für meine Person als das zu Erwartende betrachte, geht wohl aus dem Bisherigen genugsam hervor.

Gesetzt aber selbst, ein Mann, der in höheren Gebieten des wissenschaftlichen Lebens einheimisch ist, könnte sich in religiöser Beziehung mit dem begnügen, was ihm in dem Kreise bloßer Ideen und einer danach gestalteten christlichen Mythologie geboten wird — wie steht es denn nun mit dem Volke? Dieses kann die feinen, sublimen Unterschiede durchaus nicht machen, die hier vorausgesetzt werden. Mythus ist ihm natürlich nichts Anderes, als Fabel, also das Christenthum ein Mährchen, und da ohne positive Religion unter dem Volke gar keine Religion ist, so würde in der That das Durchdringen der mythischen Lehre, die, wenn sie erst die Mehrzahl der Theologen ergriffen hätte, nothwendig auch unter das Volk kommen müßte, zerstörend für das religiöse und sittliche Leben im

Volke überhaupt werden. Im Gebiete der Ideen sich zu behaupten, sind immer nur wenige eigenthümlich organisirte, hochgebildete Menschen im Stande; mit Recht sagt schon der, welcher doch Philosophen auf den Thronen verlangte: *φιλόσοφον τὸ πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* — ist dieß aber erfahrungsmäßig richtig und bei der auf das Aeußerliche gerichteten Lebensbestimmung der Mehrheit unter den Menschen für alle Zeiten nothwendig, so würde die Masse, auch unter den vorzugsweise cultivirten Nationen, immer dem Unglauben preisgegeben seyn. Es entsteht aber hieraus an denjenigen, der die Grundlagen des bisherigen Glaubens und hiermit der öffentlichen Gesittung antastet, die große und ernste Forderung, entweder an die Stelle dessen, was er zu zerstören beginnt, etwas wirklich Besseres, etwas Halt- und Fruchtbareres zu setzen, oder, sofern er dazu unvermögend ist, wie dieß hier der Fall seyn wird, sich noch einmal zu bedenken und, ehe er weiter geht, noch einmal in sich selbst zurückzugehen; und zwar ist diese Forderung an ihn um so dringender, wenn seine ganze Denkweise doch zuletzt nur auf eine Voraussetzung hinausläuft, welche, mild gesagt, von denselben Schwierigkeiten umgeben ist, wie die, welche er bekämpft. Für eine, wenn auch noch so schimmernde und consequent durchgeführte Hypothese werden die christlichen Völker die Grundlagen ihrer edelsten Bildung nicht hingeben, und wenn auch viele einzelne Individuen, wie sie jede Zeit aufzuweisen hat, dieß ohne Bedenken thun sollten, so wird doch der Genius der Menschheit wachen und die rechten Werkzeuge zur Vertheidigung jener Kleinodien schon finden.

Ohne prophezeien zu wollen, kann man doch aus dem großen Entwickelungsgange der Theologie schließen, daß die Anschauungsweise, welche Sie, hochgeehrter Herr, vertreten, in ihrem ganzen Umfange und in ihrer charakteristischen Bestimmtheit, also die von der hegel'schen Speculation ausgehende Anwendung des Mythicismus auf alle Theile der evangelischen Geschichte keineswegs zum Siege gelangen, sondern nur etwa ein Moment in der Bildung der neueren Theologie abgeben wird. Ich denke mir vielmehr das, was sich in nächster Zukunft neu gestalten dürfte, in folgenden Grundzügen. Der ältere Supranaturalismus hielt sich auf eine zu äußerliche Weise an das biblische Wort und die geschichtliche Thatsache in ihrer reinen Positivität, ohne aus dem Gegebenen auf genügende

Weise die Fülle ewiger, an und für sich wahrer Ideen zu entwickeln, er war einseitig realistischer Positivismus; im Gegensatze dagegen, um sich der Herrschaft des Positiven als solchen zu entledigen und die Rechte der freien Subjectivität geltend zu machen, abstrahirte der Rationalismus von dem geschichtlich Gegebenen, Objectiven, ging ganz in's Subjective und ward in verschiedenen Gestalten einseitig kritisch, negativ und idealistisch. Beide hatten zugleich, wie wir oben schon bemerkt, den gemeinsamen Fehler, das Christenthum auf eine zu ausschließliche Weise als Lehre zu fassen, und bildeten auf diese Art die beiden sich bekämpfenden Glieder eines christlichen oder theologischen Doctrinarismus. Gegenwärtig nun strebt die Theologie, das Christenthum wieder mehr nach seiner ursprünglichen Bestimmung als Geist und Leben erfassend, im Ganzen und Großen, obgleich auch wieder in mannichfaltiger Gestalt, nach der rechten Synthese des Realismus und Idealismus, des Objectiven und Subjectiven. Ehe dieses richtige Verhältniß der Geschichte und der Idee festgestellt ist, gelangen wir in der Theologie kaum zu temporärer Befriedigung, geschweige denn zu durchgreifenden, kirchlich genügenden Resultaten; daß aber durch die mythische Lehre dieses Verhältniß richtig constituirt sey, kann ich nimmermehr glauben; dazu steht dieselbe viel zu sehr auf der subjectiv-idealistischen Seite, leidet viel zu sehr am Mangel eines wahrhaft historischen und positiven Charakters und gibt zu wenig feste, religiös-befruchtende und kirchlich-mögliche Resultate. Eine Lehre, die nicht einen größeren Reichthum religiösen Geistes und Lebens entfaltet, die nicht im Stande ist, der Kirche höhere Güter zu bieten, kann nicht berufen seyn, den großen Geisterzwiespalt unserer Zeit zu lösen. Die zerworfene, ringende, einerseits dem Sturze in's Materielle drohend preisgegebene, andererseits nach dem Höchsten strebende und neue Manifestationen des Göttlichen ersehnende Zeit bedarf etwas Festes, einfach Großes, religiös Tiefergreifendes, sittlich Mächtiges, etwas, wie es Luther der seinigen gab. Dieses wird, wenn es Gottes Wille und der rechte Augenblick gekommen ist, auch nicht fehlen, und dann werden wir uns oder es werden sich die, welche nach uns kommen, um diesen Mittelpunct sammeln, und auch Sie, mein hochgeehrter Herr Doctor, werden — dieß verbürgt Ihr Wahrheitssinn — sich alsdann, wenn ein solcher Moment in Ihr Leben fallen sollte, der einleuchtenderen Wahrheit

nicht entziehen und, wie ich hoffe, ein kräftiges Werkzeug derselben seyn. Sollte aber dieß auch nur ein schöner Traum seyn, so lassen Sie uns unterdessen, Jeder in seiner Weise, treu und gewissenhaft nach Wahrheit forschen, aber lassen Sie uns dabei auch nicht vergessen, daß die Wahrheit, um die es sich auf unserm Gebiete handelt, zwar allerdings ein klares und eindringendes Denken fordert, aber doch nicht bloß auf der Richtigkeit des Denkens beruht, sondern als eine Lebenswahrheit mit allen höheren geistigen Sinnen erfaßt seyn will und entweder als etwas Heiliges, das heißt, mit einem dafür offenen Sinn erkannt wird oder gar nicht erkannt zu werden vermag.

Und so hätte ich, indem ich Ihnen mit den besten Wünschen die Hand biete, nichts mehr hinzuzufügen, als den Ausdruck ausgezeichneter Hochachtung, womit ich verharre

Euer Wohlgeboren

Heidelberg,
d. 22. Nov. 1837.

ergebenster
Dr. C. Ullmann.

IV.

Kanonisch und Apokryphisch.

Zur Charakteristik des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf die evangelische Geschichte.

I. Allgemeines.

Apokryphisch werden bekanntlich gewisse Schriften des jüdischen und christlichen Alterthums genannt, welche von dem Kreise der heiligen Urkunden des alten und neuen Bundes ausgeschlossen blieben, weil sie ihren Anspruch, in denselben aufgenommen zu werden, nicht gehörig legitimiren konnten. Diese Schriften bieten eine eigenthümliche Erscheinung dar, welche Stoff zu den mannichfaltigsten Betrachtungen gibt. Wir fassen hier zunächst nur einen Theil der apokryphischen Litteratur und auch diesen bloß von einer Seite in's Auge: es ist uns nämlich nicht darum zu thun, über die einzelnen apokryphischen Bücher, deren Ursprung, Zweck und gegenseitiges Verhältniß Untersuchungen anzustellen — eine Arbeit, die in den geschicktesten Händen liegt — sondern wir wollen vielmehr das Apokryphische in seinem eigenthümlichen Wesen, in seinem specifischen Unterschiede vom Kanonischen und zwar in ausschließlicher Beziehung auf die evangelische Geschichte vollständiger, als es bisher geschehen ist, charakterisiren, um hierdurch anschaulich zu machen, wie von Grund aus verschieden das Bild des apokryphischen Christus und seiner Umgebungen von dem Bilde ist, das uns die kanonischen Evangelien geben, und wie wenig derjenige, der dieß gehörig bedenkt, sich berechtigt finden kann, beide zu parallelisiren oder irgendwie gleichzustellen. Diesem Zwecke gemäß beschränkt sich unsere Betrachtung auf das neutestamentlich Apokryphische, auf die

Evangelienlitteratur dieses Kreises, und selbst auf diese nur theilweise, nur ihrem Hauptinhalt und Geiste nach; indeß wird es doch angemessen seyn, ein Wort über den vorliegenden Gegenstand im Allgemeinen vorauszuschicken.

Der Wortbedeutung nach sind apokryphische Schriften solche, die irgendwie den Charakter des Geheimen an sich tragen, das heißt, die entweder Geheimnisse enthalten oder von denen, die sich ihrer bedienen, geheim gehalten werden. Solche Schriften gebrauchten die häretischen Parteien der ältesten Kirche als Quellen ihrer angeblich tieferen Erkenntniß; sie pflanzten dieselben, wie es die Lage abgesonderter, bedrückter Gemeinschaften mit sich brachte, in geheimer Ueberlieferung fort, und setzten sie als ihre besondere Glaubensnorm demjenigen entgegen, was in der größern oder apostolisch-katholischen Kirchengemeinschaft als Inbegriff der urchristlichen Schriftdenkmale und als Regel des christlichen Bekenntnisses galt. So bildete sich der Gegensatz des Apokryphischen und Kanonischen und aus diesem Gegensatze sind eigentlich erst die verschiedenen Bestimmungen abzuleiten, die im Begriffe des Apokryphischen liegen. Apokryphische Bücher in diesem abgeleiteten und gemeinhin geltenden Sinne sind diejenigen, denen die eigenthümlichen Vorzüge der kanonischen nicht zukommen: da man nun aber unter kanonischen Schriften solche verstand, welche sicherer Ueberlieferung gemäß von Aposteln oder zuverlässigen Apostelschülern herrührten und in ihrer Gesammtheit, weil die Verfasser als Organe des heiligen Geistes und als Sprecher göttlicher Wahrheit anerkannt wurden, einen normgebenden Typus für christliches Glauben und Leben bildeten, so begriff man dem Gegensatze zufolge unter apokryphischen Schriften diejenigen, welche, weil von Aposteln oder bewährten Apostelschülern nicht abstammend, sondern ihren Namen durch frommen oder böswilligen Trug untergeschoben, und einen vom apostolischen verschiedenen oder demselben wohl gar entgegengesetzten Geist kundgebend, in der Kirche nicht als normirend, sondern als unzulässig, ja nach Befinden als widerchristlich und schädlich betrachtet wurden. Die Merkmale des Apokryphischen, obwohl sie nicht immer vereint, sondern meist nur einzeln und beziehungsweise hervortreten, sind also: Mangel des apostolischen Ursprungs und des darauf sich gründenden höheren Charakters, Unfähigkeit zu kirchlicher Anerkennung zu gelangen, offenbare Unächtheit bei sichtlichem Bestreben für ächt zu

gelten, häretische Verwerflichkeit vermöge der Einmischung falscher widerchristlicher Elemente [1]). Hieraus ergibt sich, daß das Apokryphische seine Bedeutung nur hat in der Beziehung auf das Kanonische; es ist das, was kanonisch seyn möchte, aber es nicht seyn kann, weil es dem Grundbewußtseyn und Gemeinglauben der apostolischen Kirche entweder im Ganzen oder in wesentlichen Einzelnheiten widerstreitet; es ist der Auswuchs, die Schmarotzerpflanze des Kanonischen. Darum aber begleitet es auch das Kanonische, wie ein Schatten den Körper, in allen seinen Gestaltungen und Entwickelungen: es gibt apokryphische Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Die apokryphischen Evangelien, das nähere Object unserer gegenwärtigen Betrachtung, sind doppelter Art: es sind entweder solche, die sich irgendwie genauer an ein kanonisches Evangelium anschließen, mit diesem verwandt und von ihm nur durch besondere Bearbeitung verschieden sind, wie dieß beim Evangelium der Hebräer und dem des Marcion der Fall ist; oder es sind solche evangelische Darstellungen, die eine Art Selbstständigkeit besitzen, die gewisse Bestandtheile der christlichen Ueberlieferung auf eine freie, eigenthümliche Weise ausbilden und ganz neue Bestandtheile, wie solche auch beschaffen seyn mögen, zur christlichen Urgeschichte hinzubringen. Die letztere Gattung allein ist es, die uns hier beschäftigt. Daß diese selbstständig producirten Evangelien nicht etwa Sagen im besseren Sinne des Wortes, sondern geschmacklose, abentheuerliche Erdichtungen und Fabeln enthalten, unterliegt für den, der auch nur ein einziges von ihnen gelesen, keinem Zweifel. Diese Fabeln aber bilden wieder drei Gruppen [2]), die wir auch ihrer inneren Beschaffenheit und ihrer Zusammenstellung nach zu ehrenvoll bezeichnen würden, wenn wir sie Sagenkreise nennen wollten, die wir vielmehr richtiger als Fabel-Conglomerate charakterisiren werden, sobald wir ihr haltungs- und zusammenhangsloses Wesen strenger in's Auge gefaßt haben. Als Haupttendenz der ersten dieser Gruppen tritt uns entgegen: Verherrlichung der Umgebung Christi, namentlich der heiligen Familie und insbesondere seiner

1) Vergl. Gieseler: was heißt apokryphisch? — in den Stud. u. Krit. 1829 1, S. 141 ff.

2) Siehe Hase Leben Jesu §. 10 u. die dort gegebene Litteratur.

Mutter; als Haupttendenz der zweiten: Verherrlichung Christi selbst, vornehmlich in seiner Kindheit und Jugend und deren abnormen Erscheinungen und wunderbaren Wirkungen; als Haupttendenz der dritten: Verherrlichung des leidenden, sterbenden und auferstehenden, noch mehr aber des in der Unterwelt siegreich sich offenbarenden Christus. In die erste Klasse gehören die Historia Josephi fabri lignarii, das Protevangelium Jacobi minoris, das Evangelium de nativitate Mariae, die Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris, in die zweite Klasse theilweise auch das zuletzt genannte, besonders aber das Evangelium infantiae Jesu und das Evangelium Thomae Israelitae, in die dritte Klasse die Epistola und Acta Pilati, hauptsächlich aber das Evangelium Nicodemi [1]).

Diese apokryphischen Erzählungen aus dem Leben Jesu und der ihn umgebenden Personen tragen nun zwar auch den Namen Evangelien, aber ganz mit demselben Rechte, mit welchem man die Leierkasten Orgeln nennt. Denn wie sich diese musikalischen Trivialitäten der Straße zur einfachen Größe und Macht des kirchlichen Instrumentes verhalten, so verhalten sich die gemachten Anekdoten-Sammlungen der Apokryphen zu den aus ebenso tiefem als lebensfrischem Geiste herausgewachsenen Gebilden unserer kirchlichen Evangelien [2]). Es kann kaum irgend etwas dienlicher seyn, um die letzteren in ihrer Würde d. h. in ihrer religiösen Kraft und Fülle, in ihrer sittlichen Hoheit und achtunggebietenden Einfalt darzustellen, als eine Vergleichung mit den Apokryphen. Sey es, daß eine solche Vergleichung uns auch, wie dieß die Natur der Sache mit sich bringt, einzelne Puncte des Zusammenhangs

---

1) Ich citire sämmtliche apokryphische Evangelien nach der trefflichen, mit so reicher und profunder Gelehrsamkeit ausgestatteten Ausgabe von Thilo: Codex apocryphus novi Testamenti. T. I. Lips. 1832, wobei auch für jedes Evangelium die Prolegomena p. I—CLX zu berücksichtigen sind.

2) „Anerkannt ist, daß sich der apokryphische Sagenkreis zum kanonischen nicht anders verhält, als zur Bühne das Marionettenspiel. Weder das griechische Portal, an welches die gothische Kathedrale zu Toledo angebaut ist, noch ein auf das Parthenon zu Athen gesetzter Kirchthurm können einen grelleren architektonischen Kontrast geben, als dieser apokryphische Anbau im Verhältnisse zu dem kanonischen Grundbau." Tholuck Glaubwürdigk. der evangel. Gesch. S. 407.

und der Verwandtschaft wahrnehmen läßt, so tritt uns dagegen die Verschiedenheit doch als bei weitem überwiegend, ja als durchgreifend entgegen. Dieser Unterschied zeigt sich schon in der geschichtlichen Stellung, welche beide Schriftenkreise einnehmen, und zwar in den verschiedensten Beziehungen. Berücksichtigen wir den Ursprung, so sind die apokryphischen Evangelien, da nicht eines von ihnen über das zweite Jahrhundert hinaufreicht, erweislich jünger, also auch von den Begebenheiten, die sie erzählen wollen, bedeutend weiter entfernt, als die kanonischen, welche, wie man auch über ihren Ursprung urtheile, der Urzeit des Christenthums entschieden näher stehen und schon insofern die Präsumtion größerer Zuverlässigkeit für sich haben; die letzteren werden aber auch mit großer Uebereinstimmung des christlichen Alterthums solchen Verfassern zugeschrieben, deren Namen in der Kirche bekannt und anerkannt waren, ein Vorzug, welcher den Apokryphen in dem Grade abgeht, daß sie sich entweder ganz namenlos präsentiren oder mit offenbar erdichteten Namen zu schmücken genöthigt sind. Hiermit hängt zusammen, daß in Betreff der öffentlichen Geltung die apokryphischen Evangelien mit den kanonischen sich gar nicht messen können; diese beherrschen durch ihren Geist und ihr Ansehen die Kirche von deren ersten Anfängen an, während jene, von den Vertretern der Kirche verschmäht, nur von kleinen, meist obscuren Parteien, durch welche sie auch ihr Daseyn erhalten, gepflegt werden. Sehen wir endlich auf Wirkung und Erfolg, so findet ebenfalls kaum eine Vergleichung statt, denn von den kanonischen Evangelien ist Großes, Gewaltiges und höchst Wohlthätiges ausgegangen, durch die apokryphischen aber ist nur Geringes, Aeußerliches, in sich Nichtiges und Vorübergehendes bewirkt worden. Schon in derjenigen frühesten Entwickelung der Kirche, die wir als die ächte und bessere anerkennen müssen, in den apostolischen Vätern, den Apologeten und ersten Kirchenvätern ist unverkennbar ein Geist wahrzunehmen, der mit dem Sinne und der Art der Apokryphen im entschiedensten Widerspruche steht, während er sich ganz auf die kanonischen Evangelien gründet und deren Inhalt und Tendenz als Basis voraussetzt; aber auch die gesammte nachfolgende Geistesgestaltung der Kirche bis auf diesen Tag ist in ihren vielseitigsten Erscheinungen zuletzt wesentlich aus der Wurzel der kanonischen Evangelien abzuleiten, aus den apo-

kryphischen dagegen, wenn wir einige, obwohl auch nur untergeordnete, Kunstmotive [1]) und die daran sich anknüpfenden gelehrten Forschungen ausnehmen, ist so gut wie nichts entsprungen. Jene haben sich erwiesen als ein Inbegriff von Geistes- und Lebenskeimen zu einer unermeßlichen, immer frisch aufsprossenden Saat, diese als tauber, unfruchtbarer Saamen, als leere, vom Zufall umhergetriebene Spreu; jene sind eben darum auch nicht bloß Gegenstände einer tiefeindringenden wissenschaftlichen Behandlung, sondern zugleich unerschöpfliche Quellen des religiösen Lebens und Fundgruben für den practischen Gebrauch geworden, diese aber, nachdem die beschränkten Richtungen, von denen sie ausgegangen, dahingeschwunden waren, haben sich nur als Merkwürdigkeit im Kreise der Gelehrten behaupten können. Alles dieß ist aber nicht etwas bloß Zufälliges, durch Autorität und daraus folgende Gewohnheit Bewirktes, sondern es ergab sich mit Nothwendigkeit aus dem Wesen beider Schriftkreise, wie eine weitere Vergleichung unwidersprechlich zeigen kann. Sie gehen nämlich in Betreff des Inhaltes und der Form so vollständig auseinander, daß sie im Ganzen geradezu unvereinbar sind.

II. Bestimmtere Charakteristik des Apokryphischen.

1. Inhalt und Gegenstand der apokryphischen Darstellung. Schauplatz der Handlung.

Rücksichtlich des Inhaltes herrschet ein specifischer Unterschied schon in dem, was wir den Standpunct und Geist der Schriften

---

1) Hierher gehören z. B. die Erzählungen von der Wahl des Gatten der Maria durch das an einem Stabe sichtbar werdende Omen (von Raphael in seinem berühmten Sposalizio, wiewohl mit künstlerischer Modification, benutzt), von der wunderbaren Speisung der Maria durch einen sich von selbst herabneigenden Palmbaum, von dem Zusammenstürzen der Idole bei Annäherung des Christkindes, und Anderes, wovon ein gründlicher Kenner der Kunstgeschichte noch genauere Rechenschaft wird geben können.

nennen können. Mag eine Aehnlichkeit an einzelnen Stellen vorkommen; dieß hat kein Gewicht, wo die Auffassung und Richtung im Ganzen so total abweichend, ja entgegengesetzt ist. Die kanonischen Evangelien haben unverkennbar durch und durch den Standpunct lebendiger Frömmigkeit und behalten die höchsten ethischen Zwecke stets im Auge; sie wollen Erleuchtung, Besserung und Heiligung bewirken, und gehen dabei überall, den tiefsten Ernst an den Tag legend, auf das Innerste der Gesinnung; die Apokryphen dagegen, indem sie jene Zwecke ganz zur Seite liegen lassen, sind nur darauf gestellt, Effect zu machen und Verwunderung zu erregen; sie hängen an der Schaale und wenden sich mit erfinderischem, aber spielendem und oft läppischem Witze ausschließlich an die sinnliche Einbildungskraft. Da werden, wie der Verfolg anschaulich machen wird, Wunder auf Wunder gehäuft und kein Ausdruck will hinreichen, um das dadurch hervorgerufene Erstaunen zu bezeichnen. So wird, um hier nur ein Beispiel anzuführen, die Schöpfungs- und Weltverwunderung bei der Geburt Jesu in folgenden Zügen geschildert: „Als Joseph aus der Höhle (wo Maria eben gebären sollte) heraustrat, sah er den Himmel und den Pol stille stehen, die Luft in Staunen und die Vögel in der Mitte ihres Fluges anhalten. Und er sah auf die Erde, und sah ein Boot und die Arbeiter darin liegen und ihre Hände im Boote. Und die Essenden aßen nicht, und die ihre Hand erhoben, faßten nichts, und die etwas zum Munde bringen wollten, brachten nichts zum Munde, sondern aller Angesicht war nach oben gerichtet. Und siehe! Schaafe waren zerstreut und gingen nicht weiter, sondern standen; und der Hirte erhob seine Hand, sie mit dem Stabe zu schlagen, aber seine Hand blieb erhoben stehen. Und Joseph sah nach einem Flusse und sah Böcke ihre Mäuler auf das Wasser herabbeugen, aber sie tranken nicht, denn Alles war in diesem Augenblick in seinem Laufe angehalten [1])." An solchen Stellen sind die Apokryphen überaus reich, während kaum ein einziges tiefeindringendes Wort der Lehre, Ermahnung oder Erhebung vernommen wird. Damit hängt aber auch ein Weiteres zusammen. Der tieferen Richtung und dem sinnigen Ernste der kanonischen Bücher entspricht es vollkommen,

1) Protevangel. Jacobi min. c. 18. p. 243. edit. Thilon.

daß sie das Göttliche und Uebersinnliche auf würdige Weise, das heißt, geistig und innerlich behandeln, ebenso aber auf der andern Seite dem Versinnlichungstriebe der Apokryphen, daß sie auch das Höchste äußerlich und handgreiflich fassen, und Alles gleichsam aus dem Geiste in's Fleisch übersetzen: wenn z. B. der Christus der kanonischen Evangelien durch seine Lehre und gesammte Einwirkung das Heidenthum stürzt oder doch den Grund zu dessen Sturze legt und einen Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit vorbereitet, so lassen die Apokryphen die Götzenbilder unmittelbar durch eine von dem Kinde Jesus ausgehende Zauberwirkung in den Staub sinken [1]). Wollen aber die Apokryphen einmal auf das Innere, auf die Lehre und Aehnliches eingehen, so geschieht es auch wieder auf eine verkehrte Weise, nämlich nicht religiös belebend und sittlich begeistigend, sondern in trockenen dogmatischen Sprüchen, die offenbar einer späteren, kirchlich theils entwickelteren, theils auch corrumpirten Zeit angehören: in dieser Weise wird die Lehre von der Trinität [2]) und Erbsünde [3]) erwähnt, und selbst der Heiligendienst, wenigstens in Betreff der Verehrung Josephs [4]), dringend empfohlen. Es mangelt jedoch den Apokryphen nicht bloß ein durchgreifender und lebendiger religiöser, sondern auch ein wahrhaft sittlicher Geist; dieß zeigt sich nicht allein negativ in dem, was mangelt, sondern oft in der auffallendsten Weise auch positiv in dem, was gesagt wird: so verheißt der Verfasser der Geschichte Josephs denen, die in Zukunft dieses sein Machwerk abschreiben würden, daß Gott ihr Schuldbuch vernichten und sie am Tage des Gerichtes nicht strafen werde [5]), und Jesus selbst wirkt, wie wir unten sehen werden, bei seinen Wundern sehr häufig in einem durchaus ungöttlichen und selbst lieblosen Sinne. Weil nun die Tendenz der kanonischen Schriften wesentlich auf den Kern der Religion und zwar auf das religiöse Leben in seiner Gesammtheit geht, so ist auch ihr Standpunct

---

1) Evangel. Infant. cap. 10. p. 75. Hist. de nativ. Mariae et de infant. Serv. c. 23. p. 399.

2) Hist. Josephi. c. 14. p. 27.

3) Hist. Jos. c. 16. p. 29. c. 28. p. 53 u. 55. Ev. Nicod. c. 22. p. 725.

4) Hist. Jos. c. 26. p. 49. 51.

5) Hist. Jos. c. 26. p. 49.

ein universeller, sie halten ungeachtet der individuellen Färbung, welche ein jedes Evangelium naturgemäß hat, doch zugleich die Einheit des apostolischen Geistes und Glaubens fest; dadurch aber stehen sie hoch über den Apokryphen, denn diese haben immer etwas Particulares und Absonderliches, sie verfolgen häretische oder sonstige Zwecke z. B. die Förderung des Marien- und Josephsdienstes, und haben darum wenigstens in einzelnen Bestandtheilen immer eine falsche dogmatische oder kirchliche Zuthat und Färbung, sie sind von allerlei wunderlichen Vorstellungen durchflochten und verkehren dogmatischen Voraussetzungen zu Gefallen die natürlichsten Verhältnisse. Denn so muß man es doch bezeichnen, wenn z. B. Jesus bei dem sterbenden Joseph, dem er die Hand auf die Brust legt, die Seele fühlt, wie sie eben zum Schlunde herauswill, und gleich darauf den Tod und das ganze Höllenheer feuerstrahlend von Mittag her ankommen sieht, um die Seele in Empfang zu nehmen [1]); oder wenn dagegen Joseph den ihm anvertrauten Knaben oder Jüngling Jesus, der damals die messianische Laufbahn noch nicht einmal begonnen hatte, anbetend seinen Herrn und Erlöser, ja seinen Gott nennt [2]).

Den Gegenstand der Darstellung betreffend, ist zuerst zu bemerken, daß die kanonischen Evangelien Lehre und Geschichte innig und untrennbar verbunden geben: die Lehre ruht durchaus auf einem geschichtlichen Grunde, und die Geschichte hat überall eine religiöse Bedeutung, ist lebendige Trägerin höherer Ideen. Dieses Verhältniß fällt bei den Apokryphen so gut wie ganz weg, weil es nach beiden Seiten hin an den erforderlichen Elementen dazu fehlt; wahrhaft gesunde lehrhafte Bestandtheile enthalten sie fast gar nicht, die Geschichte, die sie geben, ist eine leere und nichtige, und so kann es natürlich auch nicht zu einer organischen Durchdringung des Didactischen und Historischen kommen, sondern wir erhalten statt eines einheitlichen und bedeutungsreichen Lebensbildes, wie es die Kanoniker darbieten, eine Reihe äußerlich zusammengefügter Geschichten, vereinzelte Anekdoten, welche, des ächten Kernes und Mittelpunctes entbehrend, ohne eine ergreifende religiös-

1) Hist. Jos. c. 19. p. 39 u. c. 21. p. 41.
2) Hist. Jos. c. 17. p. 33 u. a. St.

sittliche Gesammtanschauung zu liefern, nur der Neugierde und dem sinnlichsten Wunderglauben fröhnen. Die kanonische Evangelien-Litteratur hat überhaupt etwas Organisches, die Natur eines lebendigen und aus einer bestimmten Zeit hervorgegangenen Gebildes, die apokryphische dagegen etwas Zersplittertes und Zusammenhangloses, ohne Beziehung auf ein großes und ächtes Bedürfniß der Zeit und der Menschheit, ja ohne lebendige Beziehung der einzelnen Theile auf einander. Denn, wie von den kanonischen Evangelien jedes für sich ein offenbar planmäßiges und gegliedertes Ganze ausmacht, so bilden sie auch wieder zusammen eine Totalität, indem sie, in schöner Mannichfaltigkeit die innere Einheit des christlichen Geistes darstellend, die wesentlichen Auffassungsformen des Christenthums im apostolischen Zeitalter gleich einem Cyclus von Bildern erschöpfen: die jüdische und heidnische, die nationell-geschichtliche und die ideell-menschliche. Dieß ist aber ein Vorzug, an welchen bei den Apokryphen nicht von ferne gedacht werden darf, da sie, aus Anekdoten zusammengesetzt, nur Einzelstücke bilden und, in verschiedener Zeit entstanden, verschiedene Zwecke verfolgend, nach allen Richtungen auseinander gehen, ohne durch eine Grundidee oder gemeinsamen Geist zusammen gehalten zu werden. Am stärksten jedoch leuchtet die Verschiedenheit in die Augen, wenn wir auf die Behandlung des Gegenstandes beider Schriftkreise im Einzelnen eingehen, und zeigen, was sie als wesentlich hervorheben und in welches Licht sie dieß setzen. Hier aber haben wir sowohl den Schauplatz der Handlung zu berücksichtigen, als ganz besonders die Personen und deren Thun und Wesen.

Der Schauplatz des Wirkens Jesu und der Apostel ist in den kanonischen Evangelien im Ganzen mit großer Wahrheit und, ohne daß man eine Absichtlichkeit wahrnimmt, mit lebendiger Anschaulichkeit geschildert. Der kritische Ausleger stößt freilich hie und da auch auf Mängel und Unerklärlichkeiten, aber, sehen wir, wie billig, von solchen untergeordneten Einzelnheiten ab, so zeigt sich uns unverkennbar ein sicherer historischer Grund und Boden, das ausgeprägte Bild einer bestimmten Zeit, Localität und Nationalität und zwar oft bis in die kleinsten und feinsten Züge. Ein solcher Geschichtsgrund aber fehlt den Apokryphen gänzlich, sie schweben in der Luft, sie ermangeln durchgehender Lebensbeziehungen, ja

sie mischen hier auch oft Falsches und Ungehöriges ein [1]). Man braucht nur im Evangelium der Kindheit Jesu zu lesen, wie es auf der Reise der heiligen Familie in Aegypten von Ort zu Ort, von Stadt zu Stadt geht, ohne daß irgendwo ein lebendiger Charakterzug des Localen gegeben würde, um zu sehen, wie der Verfasser aller Anschauung des Landes und seiner Sitten ermangelte. Nicht anders aber ist es auch in Beziehung auf Oertlichkeit, Verhältnisse und Denkweise, wenn die Handlung in Judäa oder anderwärts spielt; nirgends ein ansprechender, überraschender Zug der Wahrheit und des Lebens! Wenn die kanonischen Evangelien natürlich gehaltene Personen auf einem Schauplatze auftreten lassen, dessen Zeichnung und Färbung harmonisch zu den Personen stimmt, so stellen dagegen die Apokryphen grell und schreiend gemalte Figuren in verrenkter Gestalt auf einem Grunde dar, der entweder blaß und farblos ist, oder ein Colorit hat, das nicht zu den Figuren paßt. Aber das Schlimmste freilich sind immer die Personen selbst, ihre Zeichnung, Stellung, Färbung und Gruppirung; und dieß ist der Punct, den wir als den wichtigsten besonders ausführlich zu betrachten haben.

2. Kreis der heiligen Personen.

Berücksichtigen wir nämlich den Kreis der heiligen Personen, so bildet einen höchst charakteristischen Unterschied zwischen beiden Gebieten schon die Stellung, welche Christus in demselben einnimmt. In unsern kirchlichen Evangelien ist Jesus so durchaus Mittelpunct und Hauptperson, daß alle Uebrigen gegen ihn zurücktreten, nur um seinetwillen da sind und nur durch ihn eine Bedeutung haben; in den Apokryphen hingegen werden auch andere Personen Gegenstand besonderer Schilderung und gewinnen dadurch eine Art selbstständiger Bedeutung, daß sehr ausführlich von ihnen gehandelt und viele Kleinlichkeiten und Trivialitäten von ihnen erzählt werden, und zwar mit einer Wichtigkeit, die außer allem Verhältniß zum Inhalte steht. Solche Personen sind vor allen Joseph und Maria. Sehen wir, in welcher Weise sie geschildert werden!

---

1) Z. B. Ev. Nicod. c. 1. p. 509 ff.

a. Joseph.

Dem Joseph ist bekanntlich eine eigene apokryphische Darstellung gewidmet, in welcher Jesus selbst inmitten seiner Jünger auf dem Oelberge die Geschichte seines Pflegevaters erzählt [1]). Hier wird uns das Bild des Gerechten oder seines Vaters nach dem Fleische, wie ihn Jesus nennt [2]), in folgenden Zügen vorgeführt: Joseph, mit Wissenschaft und Kenntnissen wohl ausgerüstet, war Priester im Tempel des Herrn; außerdem aber trieb er das Zimmerhandwerk und lebte, selbst in Aegypten, von seiner Hände Arbeit, so daß er, dem Gesetze gemäß, fremder Unterstützung nie bedürftig war [3]). Er zeichnete sich aber nicht bloß durch geistige, sondern auch durch körperliche Vorzüge in hohem Grade aus, er litt nie an Körperschwäche, sein Gesicht nahm nicht ab, er verlor keinen Zahn, hatte nie Zahnschmerz, ward nie irre im Geist, behielt immer eine gerad aufgerichtete Stellung, unversehrte von jedem Schmerz freie Glieder, frische Lust und Kraft zur Arbeit; sein Leben erstreckte sich bis auf 112 Jahre; erst ganz gegen Ende seines Lebens nimmt die Frische und Tüchtigkeit seines Geistes und Körpers, so wie die Freude an seinem Handwerk ab [4]). Ein Engel verkündiget ihm den bevorstehenden Tod; da befällt ihn große Furcht und Verwirrung [5]); er bittet Gott um Hülfe und Erleichterung: Gott möge nicht zulassen, daß furchtbar aussehende Dämonen ihm in den Weg träten, daß die Pförtner des Paradieses seiner Seele den Eingang wehrten, daß Löwen ihn anfielen, daß seine Seele in die Fluten des feurigen Meeres — durch welches die Seele hindurchgehen muß [6]) — eingetaucht würde, bevor er die Herrlichkeit Gottes geschaut [7]). In der Angst des Todes verfluchet Joseph sich selbst, sein Leben, seinen Geburtstag und die Brust, die ihn gesäugt, er häuft alle Anklagen auf sich: außer der Erbsünde alle Arten wirklicher Sünde, Unwahrheit,

---

1) Historia Josephi, fabri lignarii, arabice. Pag. 1—61 bei Thilo. Vergleiche das Prooem. p. 5.

2) Hist. Jos. c. 2. p. 11.

3) Hist. Jos. c. 9. p. 19.

4) Hist. Jos. c. 10. p. 19. c. 15. p. 29. c. 29. p. 55.

5) Hist. Jos. c. 12. p. 21.

6) Hist. Jos. c. 26. p. 51.

7) Hist. Jos. c. 13. p. 25.

Heuchelei, Schmähung, Raub und vieles Andere [1]). In diesem Jammer ruft er auch Jesum „den Nazarener" an, als seinen Heiland und Befreier, als seinen Herrn und Gott, er bittet ihn um Verzeihung, daß er sich einst, wiewohl unwissend, durch Argwohn an dem Geheimnisse seiner wunderbaren Erzeugung versündigt, und schließt dann: „O mein Herr und Gott, zürne mir nicht und verdamme mich nicht wegen jener Stunde; ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd; du aber bist mein Herr, mein Gott und Heiland, der Sohn Gottes in Wahrheit [2])." Der flehentlichen Bitte Josephs, ihn nicht zu verlassen, genügend, legt Jesus seine Hand auf die Brust des Sterbenden und bemerkt, daß die Seele schon aus der Mundöffnung entfliehen will [3]); von Mittag sieht Jesus den Tod und die Hölle mit ihren feuersprühenden Schaaren herankommen [4]); dagegen erscheinen auch auf sein Gebet die Erzengel Michael und Gabriel, empfangen die Seele Josephs, wickeln sie in eine glänzende Umhüllung und bewahren sie vor den auf dem Wege befindlichen Dämonen der Finsterniß [5]). Beim Wehklagen der Familie strömt Nazareth und Galiläa zusammen und nimmt Theil an der Trauer. Jesus spricht ein Gebet, das er verfertigt, ehe er von der Maria geboren worden; sobald er Amen gesagt, nahet sich die Menge der himmlischen Heerschaaren; zweien von ihnen befiehlt er, ein leuchtendes Gewand auszubreiten und den Leib Josephs in dasselbe zu hüllen [6]). Dann segnet er den Gestorbenen: kein Todesgeruch soll von ihm ausgehen, kein Wurm ihn berühren, kein Glied ihm zerbrechen, kein Haar auf dem Haupte gekrümmt werden, sondern er soll ganz und unversehrt bleiben bis zum tausendjährigen Mahle [7]). Später kommen die angesehensten Männer der Stadt, um Joseph in Grabgewänder zu hüllen, sie vermögen ihm aber das leinene Gewand (sindonem) nicht abzunehmen, so fest und unablösbar ist es mit seinem Leibe verbunden, ja sie finden nicht einmal einen Zipfel, wo sie es nur

---

1) Hist. Jos. c. 16. p. 29 u. 31.
2) Hist. Jos. c. 17. p. 35.
3) Hist. Jos. c. 19. p. 39.
4) Hist. Jos. c. 21. p. 39. 41.
5) Hist. Jos. c. 22. 23. p. 41—45.
6) Hist. Jos. c. 25. p. 47.
7) Hist. Jos. c. 26. p. 47.

anfassen könnten [1]). — Die Apostel, denen Jesus dieß Alles erzählt, wundern sich nur, daß Joseph, der Gerechte, den Jesus seinen Vater genannt, und dessen Fest nach Jesu Befehl alle Welt jährlich feiern sollte, nicht wie Henoch und Elias durch Jesu Wunderkraft unsterblich gemacht worden sey. Darauf entgegnet ihnen Jesus, daß durch Adam alle Menschen, die von ihm stammten, ohne Ausnahme sterblich geworden und daß dieses Loos auch den Henoch und Elias, die jetzt noch ihre Körper hätten, am Ende der Dinge treffen werde; dann würden durch den Antichrist noch vier Körper getödtet werden: Henoch, Elias, Schila und Tabitha [2]). — Außerdem wird noch gegen Ende des Buches auf's dringendste die Begehung des Josephstages, so wie das Abschreiben und die Verbreitung dieser Josephs-Geschichte empfohlen [3]): wer am Tage Josephs Wohlthaten erzeige, Gaben und Gebete darbringe, dem solle es dreißig-sechzig-hundertfältig vergolten werden; wer die Geschichte seines Lebens abschreibe, den will Christus dem besondern Schutze Gottes zur völligen Absolution empfehlen; Arme, die sonst nichts leisten können, sollen wenigstens einen neugebornen Sohn „Joseph" nennen und ihn dadurch vor Armuth und plötzlichem Tode schützen; endlich, wie Christus im Evangelium spricht: gehet hin und lehret alle Völker, so sagt er hier: „verkündet ihnen den Tod meines Vaters Joseph und begehet seinen Tag mit jährlicher Feier; wer aber etwas von dieser Rede hinweg oder etwas dazu thut, der sündiget [4])". — Bei dieser Darstellung wollen wir nicht weiter hervorheben, daß der Person Josephs eine unverhältnißmäßige Bedeutung gegeben wird, auch nicht, daß die natürlichen Verhältnisse gänzlich verkehrt sind besonders in der Stellung Josephs gegen Jesus, und daß innere Widersprüche darin liegen, indem Joseph der Gottbegnadigte und Gerechte bei der Nähe des Todes so völlig zusammenknickt und so furchtbare Anklagen gegen sich zu erheben Ursache findet; aber zweierlei dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß nämlich hier jener Verherrlichungsdrang, aus dessen Wirkung man neuerlich, wiewohl ohne zureichenden Grund, einen guten Theil des Hohen und Außer-

1) Hist. Jos. c. 27. p. 51.
2) Hist. Jos. c. 30. 31. 32. p. 57—61.
3) Hist. Jos. c. 26. p. 49. c. 30. p. 57.
4) Hist. Jos. c. 30. p. 57.

ordentlichen in der evangelischen Geschichte abgeleitet hat, wirklich auf eine unverkennbare und zwar auf eine sehr derbe Weise hervortritt, und daß vermöge einer sinnlichen und fleischlichen Anwendung dieses Triebes das, was ursprünglich dem religiösen Gebiet angehört, in ein ganz anderes hinübergespielt wird, denn daß Jemand kein Zahnweh hat, gesunde Augen und Glieder behält und ein hohes Alter erreicht, hängt nicht einmal unmittelbar mit seiner eigenen sittlichen und religiösen Persönlichkeit, geschweige denn mit höheren und allgemeinen religiösen Interessen zusammen. Diese Verirrungen zeigen sich nun gleicher Weise, ja zum Theil in verstärktem Maaße, weil das Interesse hier der Hauptperson des Evangeliums näher rückt, bei der Geschichte der Maria.

b. Maria.

Von den Hauptmomenten im Leben der Maria kommt Manches schon gelegentlich in solchen Apokryphen vor, die zunächst andern Zwecken gewidmet sind, wir haben aber davon auch besondere nur hierauf bezügliche Darstellungen. Von der erstern Art ist die Geschichte Josephs, die mehrere die Maria betreffende Züge enthält, auch etwa das Protevangelium des Jacobus, welches sich nicht ausschließlich aber doch vorzugsweise mit Maria beschäftigt; von der zweiten Art das Evangelium von der Geburt der Maria und der Kindheit des Erlösers. Gewisse stehend gewordene Züge sind allen diesen Darstellungen gemeinsam, jedoch in der einen kürzer, in der andern vollständiger ausgeführt; außerdem aber hat auch jede einzelne manche eigenthümliche Züge, wie dieß namentlich bei jenen Erzählungen der Fall ist, die sich mit Ausschließlichkeit auf die Person der Maria besonders beziehen. Es wäre wohl eine übel angewendete Mühe, aus diesen verschiedenen Darstellungen durch kritische Vergleichung und Ausgleichung ein zusammenhängendes Ganze bilden zu wollen, da es sich hier nicht um Geschichte, sondern um Fabel handelt und in der Gestaltung dieser Fabel eine große Willkür nicht zu verkennen ist: wir begnügen uns also, die betreffenden Schriften der Reihe nach durchzugehen, einzelne Vergleichungen anzustellen und das Charakteristische, was jede gibt, hervorzuheben.

In der Geschichte Josephs erzählt Jesus selbst von seiner

Mutter Folgendes [1]): Im dritten Jahre wurde sie in den Tempel gebracht, und blieb daselbst 9 Jahre; da sie 12 Jahre alt war [2]), sollte sie in Folge einer Berathschlagung der Priester, damit ihr nicht im Tempel begegne, was Frauen zu begegnen pflegt, und Gott zürne, einem gerechten und frommen Manne übergeben werden. Es wurden 12 Greise vom Stamme Juda berufen und das Loos unter ihnen geworfen; dasselbe traf den Joseph, der nun die Maria zu sich nahm. Bei Joseph fand Maria Kinder aus früherer Ehe, namentlich den Jacobus, den sie erzog, und von dem sie auch den Namen Mutter des Jacobus erhielt [3]). Im 14ten Jahre der Maria bewirkte Christus mit Genehmigung des Vaters und Beistimmung des heiligen Geistes seine Menschwerdung durch Maria: „und ich ward, sagt er [4]), von ihr geboren auf eine geheimnißvolle Weise, die den Verstand aller Creaturen übertrifft." Die Geburt, um deren willen Joseph mit der Maria nach Bethlehem zog, erfolgte an diesem prophetischen Orte in einer Höhle zunächst bei dem Grabmale der Rahel [5]). Der Satan berichtete die Sache dem Herodes, wodurch Verfolgung und die Flucht nach Aegypten veranlaßt wurde. „Und Joseph stand auf, spricht Jesus [6]), und nahm meine Mutter und ich ruhte an ihrer Brust, und Salome begleitete uns auf der Reise nach Aegypten." Dieses und Anderes vom Aufenthalte in Aegypten [7]), wo die Familie den Zeitraum eines Jahres zubrachte, erzählt Jesus in solcher Weise, als ob er von daher eine volle bewußte Erinnerung hätte.

Weit vollständiger ist die Geschichte der Maria erzählt in dem Protevangelium Jacobi minoris [8]), auch findet sich hier noch mehr wunderbare Beimischung. Maria wird ihren Eltern Joachim und Anna, die ihre Kinderlosigkeit betrauern und um derselben willen

---

1) Hist. Jos. c. 3. p. 11.

2) Nach der Hist. nativ. Mariae c. 8. p. 357 geschah es im 14ten Jahre, als dem Zeitpuncte, über welchen hinaus eine Frau im Tempel nicht verbleiben dürfe.

3) Hist. Jos. c. 4. p. 13.

4) Hist. Jos. c. 5. p. 13. 15.

5) Hist. Jos. c. 7. p. 17.

6) Hist. Jos. c. 8. p. 17.

7) Hist. Jos. c. 27. p. 51.

8) Bei Thilo S. 63—158.

Schmach leiden, auf wunderbare Weise durch Engel angekündigt [1]). Als Maria sechs Monate alt war, setzte ihre Mutter sie auf den Boden, um zu versuchen, ob sie stehen könne; da machte sie gehend sieben Schritte und kam dann wieder in die Arme der Mutter [2]). Im dritten Jahre wird sie, von reinen Jungfrauen begleitet, in den Tempel eingeführt und von dem hohen Priester mit den lobpreisenden Worten empfangen: „Maria! der Herr hat deinen Namen erhöht unter allen Geschlechtern, und in den letzten Tagen wird Gott an dir offenbaren den Schatz seiner Erlösung für die Söhne Israel." Dann stellte sie der hohe Priester auf die dritte Stufe des Altars, und Gott sandte seine Gnade auf sie, und sie hüpfte auf mit den Füßen, und das ganze Haus Israel liebte sie [3]). Maria ward nun wie eine Taube erzogen im Tempel des Herrn und empfing Speise von der Hand eines Engels; zwölf Jahre alt sollte sie vermöge einer Offenbarung, die dem hohen Priester wurde, einem Israeliten als Verlobte zur Bewahrung übergeben, dieser ihr Schutzherr aber durch ein göttliches Zeichen erwählt werden; alle Wittwer des Volkes (in der Geschichte Josephs wird blos zwischen 12 Greisen einfach das Loos geworfen) sollten Stäbe herzubringen und an wessen Stab das Zeichen erschiene, der sollte die Maria bekommen. Es geschah, und aus dem Stabe Josephs, des letzten, flog eine Taube und setzte sich auf sein Haupt: da ward ihm Maria trotz seiner Weigerung übergeben [4]). Als Maria einst ausging, Wasser zu schöpfen, vernahm sie eine Stimme: „Sey gegrüßt du Begnadigte, der Herr ist mit dir, du Gesegnete unter den Frauen!". Sie sah rechts und links um sich, woher die Stimme komme; da sie aber wieder im Hause war, trat der Engel des Herrn zu ihr und verkündete ihr, daß der Sohn Gottes von ihr geboren werden sollte [5]). Joseph, als er einige Zeit darauf von seinem Geschäfte zurückkam, erschrak auf's heftigste und erhob bittere Klagen gegen die Maria um ihrer und um sein selbst willen. Maria vertheidigt ihre Reinheit. Die Sache kommt durch einen Zufall zu den Ohren des

1) Protev. Jacobi c. 4. p. 185.
2) Protev. Jac. c. 6. p. 193.
3) Protev. Jac. c. 7. p. 201.
4) Protev. Jac. c. 8 u. 9. p. 205—207.
5) Protev. Jac. c. 11. p. 215—217.

hohen Priesters, der beide vor sich lädt und mit Vorwürfen überhäuft. Maria ihre Reinheit und Joseph seine Unschuld betheuernd, bestehen beide eine Art Gottesurtheil, eine Wasserprobe durch Trinken des Wassers der Ueberweisung [1]), und zwar mit gutem Erfolge, so daß beide vom Priester frei gesprochen werden. Später folgt die Reise nach Bethlehem zur Schatzung; unterwegs nimmt Joseph wahr, daß die Maria bald traurig ist, bald lacht; hierüber befragt, antwortet sie: „weil ich zwei Völker vor meinen Augen sehe, das eine weinend und seufzend, das andere hüpfend und lachend [2])." Als die Zeit des Gebärens naht, bringt Joseph die Maria in eine Höhle und geht aus eine Hebamme zu suchen [3]). Er findet eine Frau, die mit ihm geht. Als sie vor der Höhle ankommen, ist dieselbe von einer leuchtenden Wolke umhüllt; plötzlich war die Wolke auch in der Höhle und es entstand ein mächtiges Licht, so daß kein Auge es ertragen konnte [4]). Allmählich schwand das Licht, und nun wurde das Kind sichtbar an der Brust seiner Mütter Maria. Da wurde das fremde Weib überzeugt, daß Maria als Jungfrau geboren und es trotz der Geburt geblieben sey. Sie erzählt dieß der ihr begegnenden Salome; diese aber will nicht glauben ohne sinnliche Gewißheit. Sie tritt in die Höhle, um sich diese Gewißheit zu verschaffen; da wird ihre Hand wie von brennendem Feuer ergriffen und nur auf instän-

1) Protev. Jac. c. 13—17. p. 223—235. Das Probewasser, welches beide trinken, wird ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως, aqua redargutionis, Wasser der Ueberführung, genannt. Derselbe Vorgang wird auch Hist. nativ. Mar. c. 12. p. 371 erzählt. Dort wird von dem Wasser, welches aqua potationis domini heißt, p. 372 gesagt: wenn ein Mensch dasselbe mit bösem Gewissen trinke und gehe siebenmal um den Altar, so gebe Gott ein Zeichen in sein Angesicht, bei Joseph und Maria aber sey, als sie getrunken, kein Zeichen der Schuld erschienen. Maria habe sich noch, wird ferner berichtet, feierlichst auf Gott berufen, wodurch alle Anwesenden so befriedigt worden, daß sie die Angeklagte Gott preisend und lobsingend nach Hause führten. Histor. nativ. Mar. p. 373.

2) Protev. Jac. c. 17. p. 239. Ebenso Hist. nativ. Mar. c. 13. p. 375—376.

3) Hier folgt nun die Stelle, welche das Erstaunen schildert, in dem Joseph bei der Geburt des Kindes die ganze umgebende Welt, belebte und unbelebte, begriffen findet. Protev. Jac. c. 18. p. 243. S. oben S. 167.

4) Von dem wunderbaren Licht in der Höhle berichtet die Hist. nativ. Mar. c. 13. p. 377, daß es Tag und Nacht geleuchtet habe, wie wenn es um die Mittagszeit wäre, so lange Maria darin war.

diges Gebet und vermöge eines Wunders, indem sie, von einem Engel dazu angewiesen, das Kind in ihre Arme nimmt, wird sie wieder hergestellt [1]).

Das Evangelium von der Geburt der Maria [2]) hat einen verwandten Inhalt, doch gibt es auch Züge, die von dem vorigen etwas abweichen oder ihm ganz eigenthümlich sind. Was hiervon zu bemerken seyn möchte, besteht in Folgendem: Wie überhaupt die größten und heiligsten Personen von Müttern geboren werden, die vorher unfruchtbar waren [3]), so geschieht es auch mit der Maria. Als eine besondere Gabe Gottes wird sie vorher ihrer Mutter Anna durch einen Engel verheißen, der zugleich im Voraus ihr Leben beschreibt [4]). Als im 3ten Jahre Maria von ihren Eltern in den Tempel gebracht ward, schritt sie die Stufen desselben, wie eine Erwachsene, ohne Führer hinauf, und schon hiermit deutete der Herr ihre künftige Bestimmung an [5]). Während ihres Aufenthaltes im Tempel wurde sie täglich von Engeln besucht und genoß der Anschauung Gottes, wodurch sie vor allem Uebel bewahrt und mit allem Guten erfüllt wurde. Im 14ten Jahre sollte sie nach dem Ausspruche des Priesters gleich ihren Gefährtinnen vermählt werden; die übrigen gehorchten, Maria aber widersetzte sich, weil sie Jungfräulichkeit gelobt habe [6]). Der Priester, in Verlegenheit, erbat sich ein göttliches Orakel und ward auf Jesaj. 11, 1 verwiesen. Um nun aber die Jungfrau einem Manne anzuvertrauen, ließ er alle nicht verheirathete Männer aus dem Hause und der Familie David berufen: sie sollten mit Stäben erscheinen, und wessen Stab Blüthe treiben, oder auf welchen sich der Geist des Herrn in Gestalt einer Taube setzen

---

1) Protev. Jac. c. 19 u. 20. p. 245—255.

2) Evangelium de nativitate S. Mariae, bei Thilo S. 317—336.

3) Evang. de nativ. Mar. c. 3. p. 323.

4) Evang. de nativ. Mar. c. 4. p. 324. sqq.

5) Evang. de nativ. Mar. c. 6. p. 327. Ebenso Hist. de nat. Mar. c. 4. p. 350.

6) In der Hist. nativ. Mar. c. 7. p. 355 führt Maria selbst als Vorbilder der jungfräulichen Keuschheit den Abel und Elias an. Bei den hebräischen Frauen war Ehe und Fruchtbarkeit ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens; mit der Maria aber sollte nach Hist. nativ. Mar. c. 8. p. 358 als eine neue Ordnung, Gott zu gefallen, das ehelose Leben eingeführt werden.

würde, dem sollte die Jungfrau zur Bewahrung übergeben und verlobt werden. Die Entscheidung traf Joseph, indem eine Taube vom Himmel kam und sich auf seinen Stab setzte [1]). Als während des Aufenthaltes im Hause Josephs der Engel der Verkündigung zur Maria tritt, erkennt sie ihn sogleich als himmlischen Boten, weil sie mit solchen Erscheinungen schon vertraut ist. Der Engel verheißt ihr einen Sohn, den sie ohne Sünde und ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit empfangen und zur Welt bringen werde. Maria verlangt zu wissen, wie dieß möglich sey, und der Engel erklärt ihr, daß es ohne Zuthun eines Mannes, bloß durch den heiligen Geist und die Kraft des Höchsten geschehen werde [2]).

Derselbe Grundtypus der Darstellung findet sich auch in einem vierten Apokryphum, der Erzählung von der Geburt der Maria und der Kindheit des Heilandes [3]), aber hier am vollständigsten ausgeführt, mit neuen Zuthaten, namentlich mit noch reicheren Elementen des Ueberschwänglichen vermehrt und besonders darauf gerichtet, auch die sittliche Persönlichkeit der Maria, ihre Frömmigkeit, geistige Erhabenheit und wunderbare Kraft in das allerglänzendste Licht zu stellen. Maria ist schon als dreijähriges Kind wie eine Erwachsene; ihr Angesicht glänzt wie der Schnee, so daß man sie kaum ansehen kann; sie beschäftigt sich mit allen weiblichen Arbeiten, aber gleichmäßig mit Gebet, nämlich von des Morgens bis zur dritten Tagesstunde und dann wieder von der neunten Stunde an, bis der Engel des Herrn ihr erschien, von dessen Hand sie Speise empfing, um täglich in der Liebe Gottes zu wachsen. Keine Jungfrau war frömmer, reiner, tugendhafter, lieblicher, in der Weisheit des göttlichen Gesetzes besser unterrichtet, als sie; sie war fest, immer sich selbst gleich, unbeweglich und stets wachsend im Guten. Sie sorgte auch für ihre Gespielinnen, daß keine auch nur mit einem Worte fehle, oder laut lache, oder sonst Unrecht thue. Sie nährte sich nur von der Engelspeise; die Nahrung aber, die sie von den Priestern des Tempels empfing, vertheilte sie unter die Armen. Häufig sah man Engel mit ihr sprechen und ihr dienen. Wenn ein Kranker sie berührte, ging

1) Evang. de nativ. Mar. c. 7 u. 8. p. 328—331.

2) Evang. de nativ. Mar. c. 9. p. 332—334.

3) Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris, bei Thilo S. 337—400.

er gesund nach Hause [1]). Bei der Wahl des Gatten der Maria kamen 3000 Männer zusammen und legten ihre Stäbe beim hohen Priester nieder; Joseph, der als Greis gering geachtet wurde, wollte selbst seinen Stab nicht wieder abholen; der hohe Priester Abiathar aber rief ihn mit lauter Stimme, und da er seinen Stab empfing, kam aus dem Gipfel desselben eine Taube, weißer als der Schnee und von großer Schönheit; die flog lange um die Zinne des Tempels und erhob sich dann gen Himmel [2]). Joseph bekam die Maria nebst fünf andern Jungfrauen: Rebekka, Sephiphora, Susanna, Abigea und Zahel, denen von den Priestern Arbeit aufgetragen wurde. Maria erhielt beim Verlosen die vornehmste Arbeit, Purpur zu nähen für den Vorhang des Tempels, und wurde deßhalb von den übrigen Jungfrauen Königin genannt. Während sie am dritten Tage hiermit beschäftigt ist, erfolgt durch einen Engel von wunderbarer Schönheit die Verkündigung und dann das Weitere, was in den Hauptzügen ebenso wiedergegeben wird, wie in den bisher charakterisirten Darstellungen, so daß als das Hauptthema dieses Theiles angesehen werden kann, was unser Apokryphum mit den Worten ausspricht: Virgo concepit, virgo peperit, virgo permanet [3]).

c. Christus selbst.

Schon durch das Bisherige sind wohl die Momente, welche die apokryphische Darstellung von der kanonischen unterscheiden, dem Leser anschaulich geworden; in noch höherem Grade aber wird dieß der Fall seyn, wenn wir genauer zusehen, wie sich die Hauptperson des Evangeliums, Christus, in dem apokryphischen Schriftkreise abspiegelt. Hier muß es Jedem in die Augen springen, daß wir durch die Apokryphen denjenigen Christus nicht erhalten, aus welchem die Kirche und alles Große und Herrliche der christlichen Welt hervorgegangen ist, sondern einen ganz andern, von dem etwas wahrhaft Bedeutendes und Nachhaltiges schlechterdings nicht ausgehen konnte. Dieß soll weiter unten speciell nachgewiesen werden; vorerst jedoch haben wir das Factische der Sache

1) Die ganze Schilderung Hist. de nativ. Mar. c. 6. p. 352—354.
2) Hist. de nativ. Mar. c. 8. p. 357—362.
3) Hist. de nativ. Mar. c. 9—13. p. 365—381.

vorzulegen. Es sind, wie oben bereits angedeutet, hauptsächlich drei Abschnitte im Leben Jesu, deren sich die apokryphische Auffassung bemächtigt hat: die Kindheit, das Leiden und der Hinabgang in die Unterwelt; das öffentliche Leben und Wirken wird kaum berührt. Diese Wahl ist schon insofern merkwürdig, als sie eine entschiedene Vorliebe für das Dunkle und Unbekannte beweist; noch merkwürdiger aber ist in dieser Beziehung das Verhältniß der apokryphischen Evangelien zu den kanonischen: indem nämlich die kanonischen von der Kindheit nur Weniges geben und das zweite wie das vierte Evangelium dieselbe sogar völlig übergehen, die sogenannte Höllenfahrt aber nicht mit einem Worte berühren, dagegen das entschiedenste Gewicht auf das öffentliche Wirken und messianische Leiden Jesu legen, findet bei den Apokryphen ein umgekehrtes Verhältniß statt: das öffentliche Lehramt tritt ganz zurück, die Kindheit wird mit größter Ausführlichkeit behandelt und mit dem reichsten Schmucke umgeben, und der Höllenfahrt wird eine besondere Theilnahme gewidmet; auch findet eine entgegengesetzte Progression statt, insofern in der kanonischen Darstellung sich das Interesse lebendig steigert von der Kindheit bis zum tragischen Ende und himmlischen Siege des Erlösers, in der apokryphischen aber alles Wunderbare und Vollkommene so auf die ersten Lebensjahre Jesu zusammengehäuft ist, daß alle weitere Entwickelung, also auch alle dadurch bedingte Erhöhung der Theilnahme von vorne herein ausgeschlossen ist. Noch stärker kommen die Verschiedenheiten zum Vorschein, wenn wir in's Einzelne gehen, und die apokryphische Darstellung Christi selbst in den drei Hauptmomenten der Kindheit, des Leidens und der Höllenfahrt betrachten.

a. Kindheit und Knabenalter.

Ueber die Geburt und Kindheit Jesu kommt zwar Manches auch in den Evangelien vor, welche den Joseph und die Maria betreffen, aber recht eigentlich und ausführlich ist dieser Gegenstand behandelt in dem Evangelium infantiae [1]). Dieses Evangelium charakterisirt sich gleich zu Anfang, indem das, noch in der Wiege liegende, Jesuskind zu seiner Mutter spricht: „Ich, den du ge-

1) Evangelium infantiae Servatoris arabice, bei Thilo S. 63—158.

boren hast, bin Jesus, der Sohn Gottes, der Logos, wie dir der Engel Gabriel verkündiget, und mein Vater hat mich gesandt zum Heile der Welt [1]." Die Geburt Jesu wird ungefähr ebenso geschildert, wie in den andern Apokryphen; sie findet gegen Sonnenuntergang in einer Höhle statt unter dem Glanze von Lichtern, die herrlicher strahlen, als das Sonnenlicht. Das von Joseph herbeigerufene Weib, nachdem es erfahren, daß Maria die Mutter sey, redet dieselbe an: „du bist den Töchtern Eva's nicht ähnlich;" worauf Maria antwortet: „wie meinem Sohne keiner unter den Knaben ähnlich ist, so findet auch seine Mutter unter den Frauen nicht ihresgleichen." Maria läßt die Alte ihre Hände auf das Kind legen, wodurch dieselbe gereinigt wird [2]. Das Kind wird auch in der Höhle beschnitten und das hebräische Weib bewahrt sich die pellicula des Kindes (dicunt vero alii ipsam sumsisse praesegmen umbilici) in einem Gefäße alten Narden=öls, dieß ist dasselbe Gefäß, welches später die Sünderin Maria auf Haupt und Füße des Herrn ausgoß [3]. Den Magiern, die ver=möge einer Prophezeiung Zoroasters kamen, gab Maria eine von den Windeln, in die das Kind gewickelt war; sie empfingen die=selbe als kostbares Geschenk; zu Hause angekommen, feierten sie ein Fest, zündeten nach ihrer Weise [4] ein Feuer an, es zu verehren, und warfen die Windel hinein; diese aber blieb unversehrt, als ob sie das Feuer nicht berührt hätte. Da küßten sie dieselbe, legten sie auf ihr Haupt und ihre Augen und sprachen: „das ist un=zweifelhafte Wahrheit! Wahrlich es ist eine große Sache, daß das Feuer sie nicht zerstören konnte." Und sie nahmen die Windel und bewahrten dieselbe mit großer Verehrung in ihrer Schatzkammer [5]. — Hierauf wird die Reise nach Aegypten erzählt und dabei eine solche Masse von seltsamen Wundern, daß das Ganze nur als eine durch den losesten Faden verknüpfte Reihe von Abentheuerlichkeiten sich

---

1) Evang. infant. c. 1. p. 67.

2) Evang. infant. c. 3. p. 69.

3) Ebendas. c. 5. p. 69. 71.

4) Die Magier, einer Prophezeiung Zoroasters folgend, werden natürlich als persische Feueranbeter gedacht. Die ganze Darstellung scheint, wiewohl die Bedeutung verhüllt ist, den Sieg Christi über den Licht= und Feuerdienst symbolisiren zu sollen.

5) Evang. infant. c. 7 u. 8. p. 71—73.

darstellt. Zuerst kommt die heilige Familie in eine Stadt, wo das vornehmste Götzenbild des Landes ist; als nun die Wandernden in einer benachbarten Herberge einkehrten, erhob sich eine besondere Bewegung unter den Bürgern der Stadt, sie strömen zu dem Götzenbilde zusammen und fragen nach der Ursache; da antwortet der Götze: „Ein unbekannter Gott ist hier angelangt, der in Wahrheit Gott ist, und keiner außer ihm ist würdig, angebetet zu werden, weil er in der That der Sohn Gottes ist.“ Zu derselben Stunde fiel der Götze zusammen und bei dem Sturze desselben liefen, außer den übrigen, alle Einwohner Aegyptens zusammen. Der dreijährige Sohn des Priesters aber, der von vielen Teufeln besessen war, rannte, von seinem Uebel befallen, in die Herberge, und da gerade Maria die Windeln gewaschen und aufgehängt hatte, riß er eine herunter und legte sie auf seinen Kopf, und alsbald kamen die Teufel aus seinem Munde und entflohen in der Gestalt von Raben und Schlangen [1]). Von da weiter ziehend, kamen sie zu einem Schlupfwinkel von Räubern; die Räuber vernahmen ein Getöse, wie von einem mit einem Heere heranziehenden König und entflohen mit Zurücklassung ihrer Beute und Gefangenen. Die Gefangenen standen auf, lösten sich gegenseitig die Fesseln und wollten sich mit ihrem Besitzthume entfernen; da sie nun die heilige Familie kommen sahen, fragten sie Joseph: wo ist denn der König, bei dessen vernehmbarer Ankunft die Räuber entflohen? Joseph erwiederte: hinter uns kommt er [2]). In einer Stadt, in die sie jetzt kamen, trafen sie ein besessenes Weib, die weder im Hause bleiben, noch Kleider auf sich leiden konnte; sie heilte der bloße Anblick der Maria, so daß der Teufel in Form eines Jünglings von ihr ausfuhr [3]). Weiter kamen sie in eine Stadt, wo eine Hochzeit gefeiert wurde; durch Einwirkung des Satans und der Zauberer war die Braut stumm; sie nahm das Christuskind auf die Arme, drückte es an sich, küßte es, und das Band ihrer Zunge wurde gelöst [4]). Dann übernachteten sie in einer Stadt, in der eine Frau sich befand, die der Satan in Form einer Schlange zu überwältigen und zu umschlingen pflegte; auch sie wurde dadurch

1) Evang. infant. c. 10 u. 11. p. 75—77.
2) Ebendas. c. 13. p. 79.
3) Ebendas. c. 14. p. 79.
4) Ebendas. c. 15. p. 81.

befreit, daß sie das Kind auf die Arme nahm und küßte [1]). Dieselbe Frau wusch am folgenden Tage das Jesuskind mit wohlriechendem Wasser und bewahrte dann dasselbe. Ein Mädchen, dessen Leib ganz weiß vom Aussatze war, wurde mit dem Wasser besprengt und gewaschen und alsbald vom Aussatze rein. Das Volk sprach: es ist kein Zweifel, daß Joseph und Maria und jener Knabe Götter sind, denn sie scheinen nicht Sterbliche zu seyn. Das geheilte Mädchen aber begleitete sie und veranlaßte nun mehrfache Heilungen durch das Waschwasser des Kindes, z. B. die Herstellung eines jungen Fürstensohnes, der von Geburt aussätzig war [2]). Später stieß die Familie auf drei Frauen, die ihren Bruder betrauerten, welcher durch Zauberei in einen Maulesel verwandelt war, aber als solcher sehr sorgfältig von ihnen gepflegt wurde; Maria setzte das Kind auf den Maulesel und sprach: „o mein Sohn, stelle diesen Maulesel durch deine große Macht her, und mache ihn wieder zu einem vernünftigen Menschen, wie er vorher war!" und sogleich wurde er in einen schönen Jüngling zurückverwandelt, der [damit auch ein romanhafter Zug nicht fehle] das Mädchen, welches die heilige Familie begleitete, heirathete [3]). In einer folgenden Nacht stoßen sie wieder auf einen lagernden Räuberhaufen unter zwei Führern, Titus und Dumachus; der erstere hält durch ein Geschenk den andern von einem Anfalle auf die heilige Familie zurück; Maria segnet ihn dafür, das Kind Jesus aber spricht: „nach 30 Jahren werden mich die Juden in Jerusalem kreuzigen und die zwei Räuber mit mir, Titus zur Rechten, Dumachus zur Linken, und an jenem Tage wird Titus mir vorangehen in's Paradies [4])." In der Gegend von Matarea brachte Jesus eine Quelle hervor, in der Maria sein Kleid wusch; aus dem Schweiße aber, der daselbst

---

1) Evang. inf. c. 16. p. 81.

2) Ebendas. c. 17 u. 18. p. 83—85. Hierauf folgt c. 19. p. 85 eine Geschichte, die wir lateinisch hersetzen wollen: ad aliam deinde urbem pervenientes, in illa pernoctare desiderabant. Divertebant igitur ad virum, recenti matrimonio devinctum, sed qui veneficio tactus uxore frui non poterat; cumque ea nocte penes ipsum pernoctassent, solutum est vinculum ejus. At oriente luce cum ad iter sese accingerent, prohibuit eos sponsus, magnumque illis convivium apparavit.

3) Ebendas. c. 20. 21. 22. p. 87—91.

4) Ebendas. c. 23. p. 91 u. 93.

von Jesu floß, entsprang in jener Gegend der Balsam [1]). Sie kamen auch nach Memphis und besuchten den Pharao; überhaupt aber blieben sie 3 Jahre in Aegypten, und Jesus that noch viele Wunder, die weder im Evangelium der Kindheit, noch im vollständigen Evangelium [2]) beschrieben sind [3]).

Hier ist ein passender Ort, wo wir aus einer andern apokryphischen Erzählung, der Historia de nativitate Mariae et de infantia Servatoris, Einiges zur Ergänzung einfügen können. Bei der Flucht nach Aegypten, heißt es hier, ruhte die heilige Familie in der Nähe einer Höhle aus; da kamen plötzlich viele Drachen aus der Höhle; Jesus stieg vom Schooße seiner Mutter, stellte sich vor die Unthiere und diese entflohen, nachdem sie ihn angebetet [4]). Gleicherweise verehrten ihn Löwen und Pardel und zeigten ihnen den Weg. Löwen mischten sich unter die Ochsen und Lastthiere, die sie mit sich führten, Wölfe unter die Schaafe, und alle waren friedlich unter einander [5]). Ein hochgewachsener Palmbaum, dessen Früchte man nicht erreichen konnte, neigte sich auf Befehl des Kindes herab zur Maria und kehrte dann, nachdem die Früchte gepflückt waren, auf einen weiteren Befehl in seine frühere Stellung zurück; aus der Wurzel desselben aber ließ Jesus das reinste, frischeste Wasser hervorquellen [6]). Ein Zweig dieser selben Palme wurde auf Jesu Gebot von Engeln in's Paradies getragen, um fortan das Zeichen des Sieges für die christlichen Kämpfer zu seyn [7]). Als starke Hitze die Wanderer drückte, bewirkte Jesus durch sein Wort, daß sie an einem einzigen Tage so weit kamen, als sonst in 30 Tagen [8]). Auch hier wird erzählt, daß bei dem Eintritte Jesu in den Tempel die Idole zusammengestürzt seyen [9]).

---

1) Evang. inf. c. 24. p. 93.

2) In Evangelio perfecto.

3) Evang. inf. c. 25. p. 93 u. 95.

4) Hist. de nativ. Mar. c. 18. p. 393.

5) Hist. de nativ. Mar. c. 19. p. 394—395. Natürlich soll hiermit der Charakter der messianischen Zeit bezeichnet werden; auf eine mehr mystische Weise ist derselbe geschildert im Evang. secund. Aegypt. in Fabric. cod. apocr. T. 1. p. 336.

6) Hist. de nativ. Mar. c. 20. p. 395—396.

7) Hist. de nativ. Mar. c. 21. p. 397.

8) Ebendas. c. 22. p. 398.

9) Ebendas. c. 23. p. 399.

Wir wenden uns wieder zum Evangelium infantiae, wo nun die Rückkehr nach Bethlehem und weitere Wunderwirkungen berichtet werden, die besonders vermittelst des Waschwassers [1]) geschehen. Aehnliches bewirkt auch eine Windel, in die das Jesuskind gewickelt war [2]), an einem Knaben, mit dem sich z. B. das Wunderbare ereignet, daß er in einem feurigen Ofen unversehrt bleibt. Ebenso wird ein Kind geheilt dadurch, daß es in das Bett Jesu gelegt und mit dessen Kleidern bedeckt wird, also durch Wirkung der Ausdünstung [3]). Maria theilt vielfach Waschwasser, wie eine Wundertinctur, und eine Windel oder ein Kleidungsstück, wie ein Amulet gegen alles Verderbliche, aus [4]). Ein besessener Knabe, Namens Judas, pflegte in der Wuth nach den Anwesenden zu beißen; als man ihn in die Nähe Jesu brachte, biß und schlug er nach ihm, aber der Satan ging von ihm aus in Gestalt eines wüthenden Hundes; das war Judas Ischarioth und dieselbe Seite, auf die er Jesum geschlagen, die rechte, durchstießen die Juden nachmals mit der Lanze [5]). Dann folgen die Wunder, die mehr der Knabenzeit angehören und sich dadurch unterscheiden, daß sie nicht bloß durch die in Jesu wohnende Kraft geschehen, sondern mit bestimmterem Bewußtseyn und Willen von ihm verrichtet werden. Einst in seinem siebenten Jahre spielte er mit andern Kindern; sie formten Thiergestalten, Esel, Ochsen, Vögel u. dergl. aus Thon; indem nun jeder es dem andern zuvorthun wollte, sprach der Knabe Jesus: ich will den Figuren, die ich gemacht habe, befehlen, daß sie gehen. Er that es, und zum Erstaunen der Kinder hüpften sie fort und kamen auf seinen Befehl wieder; Sperlinge, die er gemacht, flogen weg, gehorchten seinem Wort und nahmen das Futter, das er ihnen reichte [6]). Eines andern Tages kam Jesus in das Haus eines Färbers, Salem; da waren Tücher, die verschiedene Farben erhalten sollten; Jesus warf sie alle zusammen in einen Färber-Kessel; der hinzukommende Färber war

1) Evang. inf. c. 27. p. 95. c. 28. p. 97. c. 31. p. 101. c. 32. p. 103—105. c. 33. p. 105—107.

2) Ebendas. c. 29. p. 97.

3) . . . simulatque odor vestium Domini Jesu Christi puerum contigit. Ev. inf. c. 30. p. 99—101.

4) Evang. inf. c. 33. p. 105 u. 107. c. 34. p. 107 u. 109.

5) Ebendas. c. 25. p. 109.

6) Evang. inf. c. 36. p. 111.

hierüber erzürnt; Jesus aber sagte: ich will einem jeden von den Tüchern die Farbe geben, die du verlangst; und so zog er sie heraus, jedes so gefärbt, wie der Färber es wollte; die Juden aber, die dieses Zeichen und Wunder sahen, priesen Gott [1]). Joseph pflegte bei seinen Geschäftsgängen als Zimmermann den Knaben Jesus mitzunehmen, und wenn ihm irgend etwas zu lang oder kurz, zu breit oder schmal gerieth, so streckte Jesus seine Hand aus und zog es ihm zurecht, denn Joseph war kein geschickter Zimmermann [2]). Nun bestellte aber der König von Jerusalem bei Joseph [obgleich er kein guter Zimmermann war!] einen Thron; an diesem arbeitete Joseph zwei Jahre, am Ende aber war er zu schmal für die Stelle, an die er kommen sollte; da half der Knabe dem niedergeschlagenen Vater, indem er ihm befahl, den Thron an der einen Seite zu fassen, er selbst aber an der andern ihn faßte, denn indem sie so tüchtig zogen, bekam der Thron das erforderliche Maaß. Dieser Thron war aus dem figurenreichen Holze gemacht, das man zur Zeit Salomo's hatte [3]). Zu einer andern Zeit wurden die Knaben, mit denen Jesus spielte, in Böcklein verwandelt, welche ihn umhüpften und als ihren Hirten verehrten; Frauen, die es sahen, riefen: „o unser Herr Jesus, Sohn der Maria, du bist in Wahrheit der gute Hirte Israels, erbarme dich deiner Mägde!" — und alsbald gab er den Knaben auf die Bitte der Frauen ihre wahre Gestalt wieder [4]). Im Monat Adar versammelte Jesus die Knaben, wie ihr König; sie bereiteten ihm einen Sitz von ihren Kleidern, machten ihm eine Krone von Blumen, stellten sich ihm als Trabanten zur Seite und nöthigten jeden Vorübergehenden, ihn zu verehren. Da kamen auch Männer, auf einer Bahre einen Knaben tragend, der im Walde von einer Schlange gebissen worden. Auch sie wurden genöthigt, zur Verehrung des kleinen Königs herzuzutreten. Jesus aber befahl, den Knaben zurückzutragen zu der Stelle, wo er den Biß empfangen, und zwang die Schlange aus ihrem Schlupfwinkel hervorzukommen und dem Knaben das mitgetheilte Gift wieder auszusaugen, worauf sie entzwei barst.

---

1) Evang. inf. c. 37. p. 111 u. 113.
2) Siehe dagegen Hist. Jos. c. 2 u. a. St
3) Evang. inf c. 38 u. 39. p. 113—115.
4) Ebendas. c. 40. p. 115—117.

Dieser Knabe ist der im Evangelium genannte Simon Kananites [1]). Als wieder einmal die Knaben spielten, fiel einer vom Dache und war des Todes; die andern flohen, Jesus blieb; da beschuldigten ihn die Verwandten, den Knaben herabgestürzt zu haben; sogleich befahl Jesus dem Knaben, aufzustehen und Zeugniß zu geben; und dieser, wiederbelebt, sagte aus, daß ihn ein anderer herabgestoßen [2]). Da einst die Maria durch den Jesusknaben Wasser holen ließ, zerbrach ihm der gefüllte Krug; statt dessen faßte er das Wasser mit seinem Kleide und brachte es der Mutter [3]). An einem Sabbattage spielte Jesus mit andern Knaben an einem Bache und machte wieder Sperlinge, die er um einen kleinen Teich reihte; der Sohn des Juden Hannas lief hinzu und zerstörte, erzürnt über die Sabbatschändung, den Teich; da ließ Jesus zuerst die Sperlinge fliegen und sprach dann zu dem Knaben: „wie dieses Wasser geschwunden ist, so wird dein Leben schwinden," und von dem Augenblick siechte der Knabe dahin [4]). Eines Abends da Jesus mit Joseph nach Hause ging, stieß ihn ein rasch entgegenlaufender Knabe um; da sprach er: „wie du mich umgestoßen, so wirst auch du fallen und nicht wieder aufstehen," und sogleich stürzte der Knabe nieder und starb [5]). Aehnliche Vorfälle, wo der Knabe Jesus sich auf's heftigste rächt, werden besonders auch im Evangelium Thomae erzählt [6]); Joseph gibt am Ende Jesu zu bedenken, daß sie in der Mitte der Eltern, deren Kinder er durch seine Wunderkraft getödtet, nicht mehr würden geduldet werden; da antwortet Jesus: „Ich weiß, daß dieß nicht meine Worte sind, sondern deine, doch will ich um deinetwillen schweigen, jene aber [die Jesum bei Joseph angeklagt hatten] werden ihre Strafe erhalten;" und alsbald wurden die Ankläger blind gemacht [7]). Zwar befreit Jesus die Verfluchten nachher wieder von ihrem Uebel, doch wagt Niemand

---

1) Evang. inf. c. 41 u. 42. p. 117—119.

2) Ebendas. c. 44. p. 121. Dieselbe Geschichte Evang. Thomae c. 9. p. 299.

3) Evang. inf. c. 45. p. 121. Vergl. mit Ev. Thom. c. 11. p. 301.

4) Evang. inf. c. 46. p. 123. Aehnlich Ev. Thom. c. 2. p. 279—281, wo angegeben ist, daß Jesus damals fünf Jahre alt gewesen, und einige Umstände etwas anders erzählt sind.

5) Evang. inf. c. 47. p. 123.

6) Evang. Thom. c. 3. p. 283. c. 4. p. 285.

7) Ebendas. c. 5. p. 287.

mehr, seinen Zorn zu reitzen, damit er nicht von ihm verwünscht würde [1]).

Eine besondere Classe bilden die im Evangelium der Kindheit und im Evangelium des Thomas erzählten Geschichten von den Versuchen, die mit dem Knaben Jesus im Schulunterrichte gemacht werden. Ein Lehrmeister in Jerusalem, Zachäus, erbat sich den Knaben zum Unterrichte; als nun die Eltern ihn hinbrachten, schrieb der Meister das Alphabet und ließ den neuen Schüler zuerst Aleph sagen, und dann Beth; da erwiederte Jesus: sage mir zuerst die Bedeutung des Aleph, dann will ich auch das Beth aussprechen; und als ihm der Meister mit Schlägen drohte, entwickelte er ihm die Bedeutung der Buchstaben Aleph und Beth, ihre verschiedenen Formen und Stellungen und vieles Andere, was der Meister nie gehört oder in Büchern gelesen, und sagte ihm dann das ganze Alphabet. Da sprach der Meister: „ich glaube dieser Knabe ist vor Noah geboren," und gab ihn seinen Eltern zurück, weil er gelehrter, als alle Meister, und keines Unterrichtes bedürftig sey [2]). Schlimmer ging es einem andern geschickteren Lehrer, der bei ähnlicher Veranlassung den Knaben schlug und sogleich eine verdorrte Hand bekam und starb, so daß Maria sprach: „wir wollen ihn nun nicht mehr aus dem Hause gehen lassen, denn Jeder, der ihm widerstrebt, wird mit dem Tode bestraft [3])." Dieselben Geschichten, die wir hier zunächst aus dem Evangelium infantiae entnommen, finden sich auch in dem des Thomas [4]), wo gleicherweise der zweite Lehrer, der dem Knaben eine Ohrfeige gibt, von diesem verwünscht, sogleich todt niedersinkt. Dennoch versucht es ein dritter Lehrer,

---

1) Evang. inf. c. 8. p. 297.

2) Ebendas. c. 48. p. 123—125.

3) Ebendas. c. 49. p. 125.

4) Evang. Thom. c. 6. p. 289. c. 14. p. 307—309. c. 15. p. 309—311. Bei der Frage des ersten Lehrers handelt der Knabe (p. 291) besonders ausführlich über Form und Gesetze des Buchstabens A, so daß der Lehrer S. 295 sagt: „dieser Knabe ist vielleicht erzeugt, ehe die Welt war ... er ist etwas Großes, ich weiß nicht soll ich sagen, ein Gott oder ein Engel oder was sonst." Der zweite Lehrer will ihn hebräisch und griechisch lehren, hat aber dabei einen so schlimmen Erfolg, daß Joseph den Knaben nun nicht mehr aus dem Hause lassen will, weil Alle, die seinen Zorn reitzen, sterben. S 309. Erst der dritte Lehrer macht es durch freundliche Bescheidenheit wieder gut und veranlaßt dadurch auch die Herstellung des zweiten.

der den Knaben mit Freundlichkeit gewinnen will; da entwickelt derselbe zum Erstaunen aller Anwesenden seine ganze Gesetzeskunde und Gelehrsamkeit; der Lehrer bittet Joseph, den Knaben wieder mit sich zu nehmen; dieser aber lobt den Lehrer lächelnd, daß er recht geredet, und heilet um seinetwillen auch den andern wieder. Hieran schließt sich dasjenige an, was das Evangelium der Kindheit von dem Verhalten des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem mittheilt: er legt nämlich Fragen aus verschiedenen Wissenschaften vor, erklärt das Gesetz und die Geheimnisse in den Büchern der Propheten, die keine Creatur ergründen kann, setzt einem Astronomen alle Verhältnisse und Bewegungen der Himmelskörper sammt den astrologischen Regeln, die daraus folgen, auseinander, und weiß überhaupt alles Physische und Metaphysische, Hyperphysische und Hypophysische [1]), die Einrichtung aller Theile des menschlichen Körpers, alle Säfte und Kräfte, alle Knochen, Nerven und Adern, die Facultäten der Seele und ihr Verhältniß unter sich und zum Körper, so daß ein anwesender Philosoph aufsteht und spricht: „o Herr, von dieser Zeit an werde ich dein Schüler und Diener seyn [2])." Seitdem aber begann Jesus seine Wunder und Geheimnisse zu verbergen bis zum dreißigsten Jahre [3]).

β. Leidensgeschichte.

Die Zwischenzeit nun, nicht bloß bis zum dreißigsten Jahre, sondern auch des öffentlichen Wirkens Jesu bis zu dessen Schlusse, geht in der apokryphischen Darstellung, wie oben schon bemerkt, leer aus; erst mit der Leidensgeschichte tritt dieselbe wieder ein, aber auf eine ziemlich spärliche und im Ganzen genommen sehr äußerlich gehaltene Weise. Das Evangelium Nicodemi [4]) gibt hier folgende eigenthümliche Züge [5]): Pilatus läßt Jesum durch einen Trabanten rufen; dieser bezeugt Jesu die höchste Verehrung, indem er ein Tuch vor ihm ausbreitet, damit er über dasselbe hin zum Landpfleger

---

1) . . . exposuit Physica et Metaphysica, Hyperphysica et Hypophysica etc.

2) Evang. inf. c. 50—53. p. 125—129.

3) Ebendas. c. 54. p. 129.

4) Evang. Nicodemi cum epistolis Pilati, bei Thilo S. 487—802.

5) Evang. Nicod. c. 1. p. 507—518.

gehe. Die Juden beklagen sich darüber, und Pilatus fragt den Boten, warum er das gethan? Dieser aber antwortet: weil er den Einzug Jesu in Jerusalem gesehen und wahrgenommen, wie er da verherrlicht worden sey. Der Gerichtsdiener mußte Jesum noch einmal auf einfachere Weise vorladen. Da Jesus zwischen die Soldaten eintritt, welche die Feldzeichen tragen, beugen sich diese Zeichen von selbst und verehren Jesum. Die Juden, dieß bemerkend, erheben ihre Stimme nur noch heftiger gegen die Standartenträger. Pilatus läßt sie kommen und fragt, warum sie das thäten? Sie versichern, daß sie als Heiden keine Ursache hätten, Jesum anzubeten, die Zeichen hätten es von selbst gethan. Nun überläßt Pilatus den Obersten der Juden, es selbst zu versuchen; diese wählen 12 der stärksten und muthigsten Männer und lassen sie je sechs die Standarten vor dem Pilatus halten, der sie noch dazu mit Todesstrafe bedroht, wenn sie die Zeichen beugten. Der Diener muß Jesum abermals einführen, und abermals beugen sich die Standarten und beten ihn an. Nun klagen die Juden Jesum an, daß er ein Zauberer sey, daß ein Schandfleck auf seiner Geburt hafte, daß er in Bethlehem geboren und am bethlehemitischen Kindermorde Schuld sey, daß seine Eltern nach Aegypten geflohen, weil sie kein Vertrauen auf das Volk gehabt, daß er den Sabbat geschändet u. s. f. [1]). Unter dem Widerstreite der Verklagenden und Vertheidigenden fragt Pilatus Jesum: was ist Wahrheit? Jesus erwiedert: die Wahrheit ist vom Himmel. Pilatus weiter: also auf Erden ist die Wahrheit nicht? Und Jesus hierauf: merke, wie die, welche die Wahrheit auf Erden sagen, beurtheilt werden von denen, welche Gewalt haben auf Erden [2]). Hierauf folgt die Erzählung der Kreuzigung und Auferstehung, die wenig Besonderes darbietet. Nur die eigenthümliche Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen mag ausgezeichnet werden. Joseph von Arimathia, mit dem wunderbare Dinge vorgehen, deren Verlauf nicht hierher gehört, hat ein Gesicht von Jesu, der ihm im Lichtglanze entgegentritt. Joseph sinkt nieder, erkennt aber Jesum nicht; dieser hebt ihn auf und spricht: fürchte dich nicht, Joseph! siehe mich an, wer ich bin. Joseph ruft aus: Rabboni Elias! Die Erscheinung da-

1) Ev. Nicod. c. 2. p. 524—534.
2) Ebendas. c. 3. p. 540.

gegen: „Ich bin nicht Elias, sondern Jesus von Nazareth, den du begraben.“ Zum Zeichen führte Jesus den Joseph an das Grab, in welches dieser den Leichnam gelegt, und zeigte ihm die Tücher, womit er umwickelt war; dann geleitete er ihn nach seinem Hause in Arimathia und schied segnend von ihm [1]).

γ. Höllenfahrt.

Weit vollständiger und ganz eigenthümlich ausgeführt ist die Geschichte von der Höllenfahrt Jesu, welche, wenn wir von einigen schwierigen und zweifelhaften Stellen neutestamentlicher Briefe absehen, jedenfalls allein dem apokryphischen und späteren kirchlichen Gebiete angehört. Hierüber gibt das Evangelium des Nicodemus in seiner zweiten Hälfte Folgendes: Joseph von Arimathia erzählt [2]) dem Annas und Kaiphas, Jesus sey nicht allein selbst von den Todten auferstanden, sondern habe auch viele Andere erweckt, die in Jerusalem erschienen seyen, unter andern zwei Söhne des hohen Priesters Simeon, der Jesum als Kind auf die Arme genommen. Diese lebten jetzt in Arimathia, aber ganz mit Gebet beschäftigt und schweigend, wie Todte. Annas und Kaiphas, Nicodemus, Joseph und Gamaliel gingen nun nach Arimathia, fanden die Besagten in der Stadt betend, und führten sie ehrerbietig nach Jerusalem in die Synagoge, wo sie bei verschlossenen Thüren beschworen wurden, etwas über die Art ihrer Auferstehung mitzutheilen. Karinus und Leucius — so hießen die Auferweckten — zitterten und seufzten, da sie dieß hörten, blickten gen Himmel und machten auf ihre Zungen das Zeichen des Kreuzes. Dann forderten sie Schreibmaterial, und als man ihnen dieses gegeben, schrieben sie darauf folgende Kunde [3]): Sie befanden sich mit den Vätern in der finstern Tiefe; da drang plötzlich ein goldenes Sonnenlicht herein und umstrahlte sie. Der Stammvater Adam, die Patriarchen und Propheten erhoben sich und verkündigten die Ankunft des Retters; auch ihr Vater Simeon, der Jesum als Kind auf den Armen getragen, stimmte mit ein. Die ganze Menge der Heiligen

---

1) Ev. Nicod. c. 15. p. 644—650.
2) Ebendas. c. 17. p. 666 sqq.
3) Ebendas. c. 18. p. 674 sqq.

wurde immer fröhlicher; auch Johannes der Täufer trat hinzu, erzählte, was bei der Taufe geschehen, und erklärte, daß er Jesu auch hierher vorangegangen, um seine Ankunft zu verkündigen. Hierauf läßt Adam durch Seth den Patriarchen und Propheten berichten, was derselbe vom Erzengel Michael gehört, als Adam in seiner Schwachheit ihn an die Pforten des Paradieses geschickt, um Oel vom Baume des Erbarmens zu holen. Seth erzählt, daß er schon damals auf die Herabkunft Christi zur Erde verwiesen worden sey; dieser solle den Gläubigen das Oel der Erbarmung bringen und auch den Vater Adam in das Paradies einführen zum Baume der Erbarmung [1]). Der Satan fordert nun die Hölle auf, sich gegen Jesum zu rüsten, der sich rühme, der Sohn Gottes zu seyn, und doch ein Mensch sey, welcher den Tod fürchte; schon auf Erden habe er (der Satan) Jesum versucht und die Juden, sein altes Volk, wider Jesum erregt. Dennoch fürchtet sich die Hölle, die bereits die Macht Jesu empfunden und nicht einmal den Lazarus gegen ihn zu behaupten vermocht [2]). Endlich kommt der Herr der Herrlichkeit in Gestalt eines Menschen, erleuchtet die ewige Finsterniß und bricht die ungelösten Bande. Der Tod und die Hölle bekennen sich besiegt und müssen wider Willen eine Verherrlichung Jesu aussprechen. Jesus aber schlägt den Tod vermöge seiner Majestät, übergibt den Satan der Macht der Hölle, und nimmt den Adam mit sich in seine Herrlichkeit [3]). Er ruft alle Heiligen, die sein Bild und seine Aehnlichkeit tragen, zu sich, ergreift Adams Rechte und segnet ihn mit seinen gerechten Nachkommen. Adam dankt und alle beugen mit ihm die Knie vor Jesu. Dann bezeichnet er alle mit dem Zeichen des Kreuzes und führt sie, den Adam voran aus der Hölle. David spricht einen Lobgesang; ebenso Habakuk, Micha und die andern Propheten, unter Bestimmung aller Heiligen [4]). Der Herr übergibt alsdann Adam und die Heiligen dem Erzengel Michael, der sie in's Paradies bringt; hier begegnen ihnen zwei Greise; befragt, wer sie seyen, geben sie sich als Henoch und Elias zu erkennen: sie hätten den Tod nicht geschmeckt, son-

1) Ev. Nicod. c. 19. p. 684 sqq.

2) Ebendas. c. 20. p. 698. Hierauf folgt noch ein Gespräch des Satans, der Hölle und der Heiligen cap. 21. p. 714 ff., welches wir ganz übergehen.

3) Ev. Nicod. c. 22. p. 722.

4) Ebendas. c. 24. p. 740.

dern seyen lebend aufbewahrt bis zur Ankunft des Antichrist; mit dem würden sie kämpfen, von ihm den Tod erhalten, aber nach dreien und einem halben Tage wieder lebendig in die Wolken aufgenommen werden [1]). Während dieses Gespräches kam noch ein anderer, elend aussehender, Mann hinzu, auf seinen Schultern das Zeichen des Kreuzes tragend und einem Räuber ähnlich. Er bezeichnet sich auf ergangene Frage als den Räuber, den die Juden mit Jesu gekreuzigt, und den Jesus in's Paradies gesendet; der Engel des Paradieses habe ihn wegen des Kreuzeszeichens eingelassen und ihm im voraus angekündigt, daß Adam mit seinen gerechten und heiligen Söhnen bald kommen werde [2]). — Hierauf der Schluß: „Dieß sind die göttlichen Geheimnisse, die wir sahen und hörten, ich Karinus und Leucius; Mehreres dürfen wir nach dem Gebote des Erzengel Michael nicht erzählen. Ihr aber gebt Gott Ehre und Bekenntniß und thut Buße, daß er sich Euer erbarme." Karinus übergab das von ihm Geschriebene dem Annas, Kaiphas und Gamaliel; Leucius dem Nicodemus und Joseph; plötzlich aber wurden sie verwandelt und strahlend und wurden nicht mehr gesehen. Das von ihnen Geschriebene aber ward ganz gleich erfunden, ohne Verschiedenheit auch nur eines Buchstabens [3]).

3. Ergebnisse hieraus.

a. In Betreff der Persönlichkeit Christi.

Hiermit wäre unsere factische Darstellung beendigt. Ohne Zweifel haben wir für manchen Leser des Guten schon zu viel gethan; allein die Sache sollte mit einer verhältnißmäßigen Vollständigkeit vorgelegt werden, damit Jeder selbst urtheilen könne. Fassen wir nun den Eindruck des Gegebenen und die Folgerungen daraus unter gewisse Hauptgesichtspuncte zusammen, so ergibt sich uns Folgendes. Ein zwiefacher Grundunterschied zwischen dem Kanonischen und Apokryphischen tritt uns auf's stärkste entgegen, eine verschiedene Auffassung der Persönlichkeit oder des Bildes Christi und eine verschiedene Behandlung der Wunder; und zwar ist das Letztere eine natürliche und nothwendige Consequenz des

1) Ev. Nicod. c. 25. p. 749.
2) Ebendas. c. 26. p. 766.
3) Ebendas. c. 27. p. 780.

Ersteren; wie in den kanonischen Evangelien aus der würdigeren Darstellung der Person des Erlösers eine würdigere und angemessenere Fassung seiner Thaten folgt, so folgt in den apokryphischen aus der Entwürdigung seiner Person eine gleichmäßige Herabsetzung seines Thuns und Wirkens. Die Persönlichkeit Christi hat in unsern kirchlichen Evangelien eine Größe und Gewichtigkeit, welche nie, auch von Gegnern des Christenthums nicht, verkannt worden ist; in den Apokryphen aber entbehrt sie so sehr aller Hoheit und inneren Bedeutung, daß es von einer solchen Grundlage aus schlechthin unbegreiflich bliebe, wie um diesen Jesus von Nazareth eine religiöse Gemeinschaft sich bilden konnte, die das Judenthum und Heidenthum überwand und nach 1800 Jahren unter den gebildetsten Nationen noch ein Bestehen hat. Zwar wird auch in den Apokryphen Großes von Christo ausgesagt, er wird durch alle Prädicate hindurch verherrlicht, aber er spricht und handelt nicht groß und die Verherrlichung ist eine bloß äußerliche, unbegründete, in sich nichtige und fleischliche. Es wird ihm an vielen Stellen, die wir hier nicht besonders auszuzeichnen brauchen, göttliche Würde vindicirt; er selbst legt sich Sündlosigkeit bei: „Ich brachte mein ganzes Lebensalter ohne Schuld zu", sagt er in der Geschichte Josephs[1]), und im Evangelium der Hebräer, wenn wir dieses subsidiarisch hierher ziehen dürfen, wird erzählt[2]): die Mutter und Brüder des Herrn sprachen zu ihm: Johannes der Täufer tauft auf Vergebung der Sünden, lasset uns hingehen und uns von ihm taufen lassen; da erwiederte er ihnen: „was habe ich gesündigt, daß ich hingehe und mich von ihm taufen lasse? wenn nicht etwa das, was ich gesagt habe, Unwissenheit ist." Also diese erhabenen Prädicate werden ihm wohl auch in der apokryphischen Nachbildung des Evangeliums beigelegt: aber was helfen die bloßen Prädicate, wenn ihnen der rechte Nachdruck fehlt? Man bekommt von der ganzen Darstellung das nicht, was die Hauptsache wäre, den vollen und überzeugenden Eindruck eines wahrhaft reinen Sinnes und göttlichen Wandels; ja es finden sich sogar Stellen, die eine völlig entgegengesetzte Wirkung machen, indem sie uns offenbar Unsittliches

---

1) Hist. Josephi, c. 11. p. 21.

2) Hieron. contr. Pelagion. III, 2. Fabric. cod. apocr. n. Test. 1. t. p. 367.

und Widerwärtiges von Jesu berichten; er macht das Wort vollkommen wahr, welches auf ihn angewendet wird [1]), daß er die Völker mit einem eisernen Scepter regieren werde [2]), denn er beträgt sich in mehreren Fällen wie ein kleiner jähzorniger und rachsüchtiger Tyrann [3]), und flößt nicht Liebe, sondern Verwunderung und Furcht ein. Demgemäß kann auch die Verehrung, die ihm zu Theil wird, nicht eine innerliche, sittlich motivirte seyn, sondern sie ist fast durchgehends eine äußerliche und sinnliche. Wenn in der kanonischen Darstellung z. B. Petrus im Tone der tiefsten Wahrheit spricht: Herr! wohin sollen wir gehen? du hast Worte des ewigen Lebens — oder derselbe Jünger aus der Fülle des Herzens die einfachen Worte sagt: Herr! du weißt, daß ich dich lieb habe [4]); so gibt uns die apokryphische, ihrer selbst vollkommen würdig, ganz andere Merkmale der Veneration gegen Jesus: Joseph nennt ihn seinen Gott und Heiland [5]); die Apostel verbeugen sich tief vor ihm [6]); die Thiere des Stalles beten ihn an, da er als dreitägiges Kind in die Krippe gelegt wird [7]); die Thiere der Wildniß zeigen sich friedlich und lenksam in seiner Nähe [8]); ja sogar das Leblose, die römischen Standarten senken sich von selbst vor ihm und können durch keine Gewalt davon zurückgehalten werden [9]); die Folgerung aber, daß er der Sohn Gottes, wahrer und allmächtiger Gott sey, wird nicht etwa aus seiner Persönlichkeit, Lehre und Wunderthätigkeit, kurz aus seiner ganzen Erscheinung, sondern aus chronologischen und genealogischen Berechnungen gezogen [10]). Der Mangel an

1) Hist. Jos. c. 6. p. 15.

2) Ps. 2, 9.

3) Außer den im Laufe der Darstellung angeführten Beispielen mit Knaben und Lehrern siehe noch Evang. Thom. c. 3. p. 283, wo der Knabe Jesus einen andern Knaben, der ihm das Spiel verdirbt, durch Verwünschung tödtet.

4) Es kommt mir hier nicht darauf an, ob das 21ste Capitel des johanneischen Evangeliums, dem die zuletzt angeführten Worte angehören, ein ursprünglicher Bestandtheil des Evangeliums war, da dieses Capitel jedenfalls innerlich einen kanonischen Charakter an sich trägt.

5) Hist. Jos. c. 17. p. 33 u. 35.

6) Hist. Jos. c. 30. p. 57.

7) Hist. de nativ. Mar. c. 14. p. 382 nach den Stellen Jes. 1, 3. Habak. 3, 2.

8) Evang. de nativ. Mar. c. 18. p. 393. c. 19. p. 394 u. 395.

9) Evang. Nicod. c. 1. p. 513 sqq.

10) Ebendas. c. 28. p. 794 u. 795.

richtiger Würdigung des Wesens und der Bedeutung Christi zeigt sich aber ganz besonders auch darin, daß sich das Apokryphische mit entschiedener Vorliebe in den unbekannten Regionen seiner Kindheit und selbst seines Aufenthaltes in der Unterwelt einnistet, und zugleich erscheint seine Kindheit nicht als eine in naturgemäßer Einfalt und Lieblichkeit gehaltene Lebensstufe, sondern als ein widriges Zerrbild. Jesus wird aus dem Zusammenhange menschlicher Entwickelung völlig herausgerissen und allen Gesetzen natürlichen Geistesfortschrittes entrückt. Er kommt entweder, wie im Evangelium Marcions, ohne geboren zu werden, ohne Kind und Knabe gewesen zu seyn, als vollständig Ausgebildeter, aber dem körperlichen Wesen nach doch nur als Schein-Mensch unmittelbar aus dem Himmel auf die Erde und tritt sogleich in der Synagoge zu Kapernaum lehrend auf[1]); oder, insofern er Kind und Knabe ist, zeigt er sich als ein aller Erfahrung hohnsprechendes, portentoses Wunderkind, als ein geisterhaftes Schreckniß. Das Bewußtseyn des Kindes ist bei ihm völlig ausgelöscht und er hat in Kindesgestalt das Bewußtseyn und das Wissen eines Mannes, ja eines Gottes: er bezeichnet sich schon in der Wiege als den Logos, als den Sohn Gottes, den der Vater zum Heile der Welt gesandt; er sagt als unmündiges Kind auf der Flucht nach Aegypten, da die Schlangen seiner Wunderkraft gehorchen: „wollet mich nicht betrachten wie ein Kind, denn ich bin ein vollkommener Mann und es muß geschehen, daß alle Thiere der Wildniß vor mir zahm werden[2])“; er hat in jener Zeit schon eine so klare Anschauung von den Dingen, daß er später Alles, was damals geschehen, wie aus eigener Erinnerung erzählt[3]); ja er sieht als Kind auch schon ganz hell in seine Zukunft, indem er zu derselben Zeit des Aufenthaltes in Aegypten seinen Kreuzestod und die besondern Umstände mit dem Räuber, den er in das Paradies senden werde, voraussagt[4]); er besitzt endlich als heranwachsender Knabe eine Gelehrsamkeit und Tiefkenntniß, die über alles Knabenhafte, und im 12ten Jahre eine Einsicht in das Wesen Gottes und der Schöpfung nach allen ein-

1) Tertull. contra Marc. IV, 7. Epiphan. haeres. XLII. §. 11 u. a. St. S. Thilo cod. apocr. T. I. p. 403, not. 2.

2) Hist. de nativ. Mar. c. 18. p. 394.

3) Hist. Jos. c. 8. p. 17. c. 27. p. 51.

4) Evang. inf. c. 23. p. 91 u. 93.

zelnen Bestandtheilen, die sogar weit über das Menschliche hinausgeht [1]); er braucht nicht zu lernen und weiß doch Alles, er ist ein Anatom, Astronom, Metaphysiker und meistert alle Gelehrten; er ist und kann alles das, was wir gerade vom künftigen Religionsstifter nicht erwarten, während das, was in ihm, als solchem, präformirt seyn sollte und uns in der einfachen Geschichte vom zwölfjährigen Jesus bei Lucas so schön und wahr veranschaulicht ist, nirgends hervortritt. So erhalten wir durch die apokryphische Jugendgeschichte Jesu nicht die Anschauung oder die Ahnung einer wiederhergestellten, verklärten Natur, sondern ein Bild der Unnatur, lauter verkehrte, verrenkte und verzerrte Verhältnisse. Zwar beschränken sich nicht alle Apokryphen auf die Kindheitsperiode, und das Evangelium des Nicodemus namentlich bezieht sich ganz auf das Lebensende und das darüber hinaus Gehende, aber auch in diesen Partien finden wir nicht die edle einfache Haltung des Kanonischen, kein eigenthümliches Wort oder Factum von Gewicht und Bedeutung, sondern entweder — und das ist noch das Beste — matte und abgeschwächte Nachbildung der kanonischen Darstellung, oder dieselbe Tendenz auf das Wunderliche, Abentheuerliche und Effectmachende, wie in der Kindheitsgeschichte; überall wird der specifische Werth der Erscheinung Christi nicht in das Eigenthümliche und Einzige seines sittlich-religiösen Seyns und Wirkens, sondern in das Vielwissen und Alleskönnen, in das geheimnißvoll Geisterhafte, in die zauberische Naturbeherrschung gesetzt; er erscheint nicht als göttlicher Herrscher im Reiche der Wahrheit, als Mittler und Erlöser der sündigen Menschheit einem heiligen Gotte gegenüber, sondern als Geister- und Zauberkönig, als gottgleicher aber entmenschlichter Theurg und Thaumaturg, und demgemäß muß sich dann auch alles das gestalten, was von ihm ausgeht.

b. In Betreff der Wunder.

Aus der verkehrten Auffassung der Person Christi ergibt sich nothwendig auch das Zweite, eine ebenso verkehrte oder wo möglich noch verkehrtere Behandlung seiner Wunderthätigkeit. Dieß wird zwar jedem Aufmerksameren schon aus den oben gegebenen Bei-

---

1) Evang. inf. c. 50—53. p. 125—129.

spielen klar geworden seyn, indeß wollen wir doch in einem Ueberblick die charakteristischen Merkmale hervorheben. Ein sehr bestimmter Unterschied zeigt sich auch hier schon in der Stellung, die das Wunderbare einnimmt; auf dem kanonischen Gebiete nämlich, besonders wenn wir das vierte Evangelium berücksichtigen, erscheint dasselbe als etwas, zwar nicht Unwesentliches, aber doch Untergeordnetes, es geht als etwas Abgeleitetes aus der Gesammterscheinung Christi hervor und bezieht sich als ein dienendes Glied überall auf ein höheres Geistiges; in dem apokryphischen Kreise aber nimmt es nicht nur den breitesten, sondern fast den gesammten Raum ein und fordert so gut wie alles Interesse für sich allein; es ist nur um sein selbst willen da, nicht als Begleitendes, sondern als Herrschendes. Dieses falsche Verhältniß des Wunderbaren zum übrigen Inhalte hängt aber wesentlich damit zusammen, daß die Natur des Wunders selbst von den Apokryphikern völlig verkannt, und demgemäß auch eine ganz unrichtige Auffassung dieses Gegenstandes von ihnen practisch durchgeführt wird. Dasjenige, was wir als Wunder zu betrachten wirklich Grund haben, ist, wie wir in dem Sendschreiben an Strauß gezeigt, nie etwas Zusammenhangloses und Isolirtes, sondern immer das Glied einer großen Kette; eine Thatsache wird zum Wunder nur durch den bedeutungsvollen Zusammenhang, in dem sie steht und aus dem sie nicht willkürlich herausgenommen werden kann; näher bezeichnet, gehört zum Wunder eine Vermittelung und ein Zweck von bestimmter Art: die Vermittelung ist theils eine geistige und ethische, insofern von Seiten dessen, der Wunder thut, eine Persönlichkeit und Gesinnung von specifischer Beschaffenheit, von Seiten derer, an denen Wunder geschehen sollen, eine eigenthümliche sittliche Disposition gefordert wird; theils eine physische, insofern das Wunder innerhalb des gegebenen Naturgebietes und im Zusammenhange mit diesem erfolgt; der Zweck aber, dem das Wunder dient, muß sich als ein wahrhaft heiliger und göttlicher erkennen lassen und dadurch, daß es nur auf diesem Wege zu realisiren war, das Eintreten des Wunders rechtfertigen. Betrachten wir nun nach diesen Kriterien die apokryphischen Wunder, so gehen ihnen alle wesentlichen Bestandtheile des Aechten und Probehaltigen ab. Es fehlt ihnen zuerst der sittliche Geist, von dem die kanonischen Wunder getragen und geweiht sind, wohl in Betreff des Wunderthäters, als in Betreff derer, an

denen sich die angeblich wunderbaren Erfolge zeigen. Die kanonischen Evangelien stellen in ihrem Christus eine Persönlichkeit in die Mitte, von deren innerer Erhabenheit und Göttlichkeit das Wunderbare ein sich so gut wie von selbst verstehender Ausdruck auf der Seite des Naturgebietes ist, so daß, wenn wir jene Persönlichkeit zu kennen vermöchten, ohne geschichtlich etwas von ihren Wundern zu wissen, wir von selbst etwas Derartiges erwarten müßten; die Apokryphen aber lassen es an einem solchen Mittelpuncte, an den sich Alles organisch anschließen könnte, fast gänzlich mangeln; bei ihnen kommt es gar nicht zur Anschauung einer solchen Persönlichkeit und des in ihr sich offenbarenden Geisteswunders, also können auch die äußeren Wunder nicht ein natürliches Ergebniß hiervon seyn, sondern sie stehen wie etwas ganz Willkürliches da, was Christo mehr von außen angefügt ist, als daß es mit seinem inneren Wesen in lebendigem Zusammenhange stände. Die Wunder der Apokryphen gehen sogar großentheils nicht einmal von dem Willen und der Freiheit Jesu aus, sondern geschehen an ihm und durch ihn, wie durch ein Werkzeug, ja oft durch etwas ganz Aeußerliches, was mit seiner Persönlichkeit eigentlich gar nichts zu thun hat: durch ein abgeschnittenes Stückchen seiner Haut, durch seine Ausdünstung oder seinen Schweiß, oder gar durch sein Waschwasser und seine Windeln. Hiermit hängt ganz genau der wichtige Umstand zusammen, daß nach der kanonischen Darstellung die Wunderthaten Jesu ausschließlich in die Periode seines männlichen Alters fallen, nach der apokryphischen wenigstens vorzugsweise in die Periode der Kindheit [1]). Die kanonische Auffassung geht hierbei stillschweigend von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Wundergabe eine solche Ausstattung sey, welche sich, wie jede, auch die höchste, Begabung, im Zusammenhange mit der Gesammtheit des geistigen und physischen Lebens entwickelt und erst in einem entsprechenden Stadium der Reife in bestimmten Erfolgen hervortritt; die apokryphische Behandlungsweise dagegen schließt auch von dieser Seite den Begriff einer naturgemäßen Entfaltung gänzlich aus, indem Christus, wie als be-

1) Selbst Todtenerweckungen werden in die früheste Lebensperiode Jesu verlegt. Evang. inf. c. 44 p. 121. Evang. Thomae c. 9. p. 299 u. bes. c. 18. p. 313.

wußter Gott, so auch als vollständiger Wunderthäter sogleich geboren wird; eben darum steht aber die Wundergabe auch in dieser Rücksicht nicht in organischer Verbindung mit seiner Persönlichkeit, sie wohnet ihm nicht wie einer Person, sondern wie einer Sache, nicht wie einem Subjecte, sondern wie einem Objecte ein, sie ist ihm, dem Kinde, von außen angethan, wie ein langes, schleppendes Kleid, das nicht von ihm, sondern von dem es wie mit Zauberkraft getragen wird; die Wunder gehen durch ihn hindurch, wie Wasser durch einen Kanal, und geschehen, er mag davon wissen und sie wollen oder nicht, also keineswegs vermöge seiner göttlichen, naturbeherrschenden, klarbewußten Freiheit, sondern vermöge einer ihm mitgetheilten dunkeln und oft unheimlichen Zaubermacht. Wo auf solche Weise die ethische Vermittelung von Seiten des Wunderthäters fehlt, da wird sie consequenter Weise auch auf Seiten derer fehlen, welche Gegenstand seiner Thätigkeit sind. In den kanonischen Evangelien wird durchgängig und bestimmt der Glaube, das lebendige Vertrauen auf den Wunderthäter und die durch ihn sich manifestirende höhere Macht als Bedingung des Erfolges betrachtet; ohne diesen inneren Habitus ist Niemand für die eigenthümlich wunderbare Einwirkung empfänglich; durch solchen religiös-sittlichen Anknüpfungspunct tritt das Wunder auch von dieser Seite mit der Entwickelung des geistigen Lebens nach seiner höchsten Bestimmung in genaue Verbindung und, wie es selbst seine Wurzel im Geistigen hat, schlägt es auch wieder Wurzeln in's Geistige zurück. Dieß Alles finden wir bei den Apokryphen keineswegs; sie heben nirgends oder doch so selten, daß es als merkwürdige Ausnahme betrachtet werden müßte, die Nothwendigkeit einer sittlichen Empfänglichkeit hervor, sondern lassen die Wunder ohne Weiteres an Jedem sich verwirklichen, der eben zufällig aufstößt und ein äußerliches Bedürfniß zu haben scheint. Mit der ethischen Basis fällt aber auch die physische weg, so daß die apokryphischen Wunder überhaupt als etwas ganz Unvermitteltes und darum Unnatürliches, Widernatürliches dastehen. Die Wunder der kanonischen Evangelien geschehen, wie oben gezeigt, innerhalb eines bestimmten Gebietes, welches zwischen dem vollkommen nachweisbaren Naturzusammenhange und der absoluten Schöpferthätigkeit Gottes in der Mitte liegt; sie schließen sich an eine Grundlage des natürlichen Daseyns und Lebens an, welche sie vorfinden und nicht erst hervorbringen; in der Dar-

stellung derselben zeigt sich Maaß und Besonnenheit. So ist es nicht mit den apokryphischen Wundern. Diese bewegen sich vielmehr theils in einer ganz überirdischen, jenseitigen Welt, theils gehen sie, auch insofern sie den irdischen Verhältnissen angehören, in naturwidriger Transscendenz in das Gebiet der göttlichen Schöpferthätigkeit hinüber, und lassen unter der Einwirkung des Wunderthäters das natürliche Dasein und Leben seiner Form und Substanz nach erst entstehen, überhaupt aber haben sie etwas Maaßloses und Ungeheures [1]). Ist aber das Wunder so aus aller sittlichen und natürlichen Vermittelung herausgerissen, so verliert es auch alle Gesetzlichkeit und damit alle Glaublichkeit; es hört auf, ein Wunder zu seyn, und wird ein Mirakel, ein portentum. Dieß geschieht um so mehr, wenn auch der wahrhaft heiligende Zweck, die tiefere teleologische Bedeutung fehlt. Dieß ist aber auch in den Erzählungen der Apokryphen der Fall; denn während die kanonische Darstellung Alles, auch das Wunderbare, auf das zu stiftende Gottesreich bezieht, dessen Grundlegung geschichtlich nur unter dieser Bedingung vermittelt werden konnte, und durch diesen Zusammenhang den Wundern einen Grund und Gehalt gibt, vermöge dessen sie ihre wahre Würde behaupten, während nach dieser Darstellung die Wunderthätigkeit Jesu durchaus vom Geiste der Weisheit und Liebe getragen ist, und bei den Empfängern seiner Wohlthaten zugleich seine religiöse Einwirkung als das wesentlich Beabsichtigte einleitet, fällt dieß Alles in der apokryphischen weg: hier ist vom Gottesreiche und von durchgreifender Beziehung aller Lebensverhältnisse auf dasselbe, von Buße, Glaube und Heiligung, als dem Zwecke, auch der Wunderthätigkeit Jesu, nicht die Rede; die Wunder

---

1) Dieß ist sowohl bei den Wundern der Fall, die unmittelbar an die Person Christi, als bei denen, die an andere Personen geknüpft sind. Für die erste Gattung diene folgendes Beispiel: Jesus säet als achtjähriger Knabe ein einziges Waizenkorn und ärntet davon hundert Scheffel (coros — eigentlich, genau genommen, ein noch größeres Maaß —) Getreide. Evang. Thom. c. 12. p. 303. Für die zweite Gattung folgendes: Elisabeth, deren Kind Johannes von den Feinden gesucht wird, entflieht mit demselben auf das Gebirge. Da sie nicht weiter kann, ruft sie aus: o Berg Gottes, nimm die Mutter mit dem Kinde auf! da theilt sich der Berg und schließt sie ein, und zugleich leuchtet ihr ein Licht, indem der Engel des Herrn sie schützend begleitet. Protev. Jac. c. 22. p. 263.

sind nicht Bethätigungen weiser Liebe, sondern blinder Macht; es sind nicht religiöse, sondern bloß physikalische Erscheinungen; sie wirken kaum alle physisch wohlthätig, geschweige denn geistig, und der einzige Zweck, den sie zu haben scheinen, ist die mächtige Erregung der sinnlichen Einbildungskraft, vor Allem des Staunens, so daß der Charakter des Religiösen, Heiligen und Gotteswürdigen ihnen auch von dieser Seite völlig abgeht. Nehmen wir dazu, daß dem inneren Wesen entsprechend auch die Darstellungsform für die Wunder in den Apokryphen meist ungeschickt und abentheuerlich, ja oft läppisch und anstößig ist und gegen die würdige Einfalt des Kanons in hohem Grade absticht, so werden wir die Sache so ziemlich von allen Seiten charakterisirt haben [1]). Demgemäß wäre das, was uns die Apokryphen geben, nicht ein Complex gottes-würdiger Wunder, ausgehend von einer gottmenschlichen Persönlichkeit, getragen von einem großartigen Zusammenhang und gerechtfertigt durch hohen Zweck und reinen Geist, sondern eine äußerliche Aneinanderreihung naturwidriger, sinnverwirrender, sittlich anstößiger und geschmackloser Wunderlichkeiten, und das Ganze läuft darauf hinaus, daß der stärkere Zauber, der sich durch Jesum, namentlich durch das gottgleich-allmächtige Jesuskind manifestirt, den schwächeren Zauber des Satans, der Dämonen und der bösen Menschen überwindet. Und wenn es auch der Zauber des Himmels ist, der den Bann der Hölle löset und ihre Magie besiegt, so ist und bleibt es doch bloße Zauberei, unendlich verschieden von einer im Lichte der Weisheit und in der Kraft der Heiligkeit bewußt und frei wirkenden Liebe.

4. Darstellungsform der Apokryphen.

Zur Vollendung der Charakteristik werden wir schließlich noch ein Wort über die Behandlungsart des Stoffes und über die Form der Apokryphen überhaupt zu sagen haben. Sehen wir zunächst noch von dem Aeußerlichen der Erzählung ab, so ist schon die Auffassungsweise und Geistesform beider Gebiete eine ganz verschiedene.

---

1) Man vergleiche hiermit die kurze und gute Charakteristik der kanonischen und apokryphischen Wunder in der Kritik des straußischen Werkes von Jul. Müller, Stud. u. Krit. 1836. 3. S. 869 ff.

In den kanonischen Evangelien gibt sich durchweg ein objectiver Sinn zu erkennen, der sich einfach an das Ueberlieferte und allgemein Anerkannte hält, die Apokryphen aber haben immer einen subjectiven Beischmack und lassen auf willkürliche, oft höchst widrige Weise die Individualität ihrer Verfasser hervortreten. Sie verrathen sich sehr bald als Privatarbeiten und schriftstellerische Proben meist sehr beschränkter Menschen, während die kanonischen ganz in dem Grunde des Gemeindeglaubens wurzeln und, von diesem getragen, über die Individualität ihrer Urheber hinausgehen. Die Kanoniker, aus der Gemeinde und für dieselbe schreibend, sind daher plan, klar, populär und practisch, das Ziel der lebendigen, thätigen Frömmigkeit nie aus dem Auge verlierend; die Apokryphiker, als Schriftsteller auf eigene Faust, von der Absicht geleitet, etwas Besonderes und Effectmachendes zu produciren, aber ohne hohen Sinn und wahre Kraft, sind abstrus, unpractisch, erheben sich von der Erde, ohne in den Himmel zu reichen, und schweben so im Gebiete des Wunderlichen; sie entmenschlichen Jesum, ohne ihn als wahrhaft göttlich erscheinen zu lassen. Die kanonischen Schriftsteller, von einem heiligen Ernst und sittlichen Zartgefühl durchdrungen, sind bei aller Offenheit, doch fein und keusch und beobachten bei Dingen, die sich zu ausführlicher Behandlung nicht eignen, eine höchst lobenswerthe, edle Enthaltsamkeit; die apokryphischen dagegen lassen sich gerade mit rechter Vorliebe auf solche Puncte ein und werden hierbei oft unzart, roh und über die Maaßen handgreiflich. Durch dieß Alles ist dann auch die äußere Form bedingt. Wo innere Würde ist, da wird auch äußerliche seyn; wo jene fehlt, wird auch diese mangeln. Das Kanonische hat eine würdige Einfalt und Großartigkeit, das Apokryphische ist in grellen Farben aufgetragen, kleinlich und würdelos. Unsere kirchlichen Evangelien sind in ihrer Einfachheit lieblich und kindlich; den apokryphischen fehlt es zwar auch nicht ganz an schönen und poetischen Zügen, wie z. B. die Blumenbekrönung des Jesuskindes durch die andern Knaben ein sehr ansprechendes Bild ist und die Speisung der Maria durch Engel, geistig gefaßt, einen schönen Sinn hat, aber im Ganzen ist doch ihre Darstellung geschmacklos, ja kindisch und albern und oft mit sich selbst in handgreiflichem Widerspruche; sie streben wohl nach einer Art von Combination und Einheit, aber ihre Verknüpfungen sind erkünstelt und im Ganzen ermangeln sie doch aller Consistenz

und alles höheren Zusammenhangs. Die kanonischen Bücher haben etwas Frisches, Lebenvolles, Ursprüngliches, die apokryphischen tragen auch in der Rede nicht das Gepräge des Lebens und geben sich, wo sie mit jenen zusammentreffen, unzweifelhaft als schwache Copien zu erkennen. Jene sind zwar, weil von ungeübten Schriftstellern herrührend, auch unvollkommen in der Darstellung, aber nichts desto weniger durch und durch gehaltreich und interessant, während sich bei den Apokryphen der triviale Sinn auch in der matten, reitzlosen, breiten, ungeschickten Sprache zu erkennen gibt. Wir haben das sichere, unwidersprechliche Gefühl, daß ein Ausspruch Jesu, wie folgender, den das Evangelium der Ebioniten enthielt: „da nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den hohen Berg Thabor [1])" — daß ein solcher Ausspruch, schon allein wegen seiner Geschmacklosigkeit, in keinem unserer kanonischen Evangelien vorkommen könnte. In allen den zahlreichen Aussprüchen Jesu, welche uns die kirchlichen Evangelien mittheilen, findet sich kein einziger, der ohne Geist und Eigenthümlichkeit oder auch nur in der Form ordinär wäre, wohl aber zeigt sich Unangemessenes, Mattes, Läppisches der Art genug in den Apokryphen und fast nirgends geben sie selbstständig ein Wort Jesu, das originell und bedeutend im Inhalt und anziehend in der Form genannt werden dürfte. Treffend sagt in dieser Beziehung Tholuck [2]): „Ist es nicht bemerkenswerth und von dem natürlichen Standpuncte der Betrachtung aus kaum erklärbar, daß Männer von so wenig Bildung, wie man den Aposteln zuschreibt, uns nicht an einer einzigen Stelle einen Ausspruch Christi berichtet haben, den man bedeutungslos und trivial nennen könnte? Man wird auf diesen Umstand erst aufmerksam, wenn uns die Trivialität des Auslegers weis machen will, daß Jesus z. B. Joh. 9, 4 mit den Worten: „ich muß wirken, so lange es Tag ist" habe sagen wollen: „ich muß mit meiner Kur eilen, ehe es finster wird", oder daß er mit jenem: „lasset die Todten ihre Todten begraben" bloß verständigerweise habe die Erinnerung geben wollen, daß ja schon die Todtengräber das Geschäft verrichten würden. Man lasse sich von einem frommen

---

1) Hieron. Commentar. in Mich. VII, 6 u. a. — S. Fabric. cod. apocr. n. T. t. 1. p. 364.

2) Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 408.

und übrigens verständigen Manne aus niedrigem Stande Bericht über die Reden und Thaten eines großen Geistes geben, und wohl allemal wird es vorkommen, daß die Grenzlinien zwischen dem wahrhaft Bedeutsamen und dem Gleichgültigen nicht scharf erkannt werden. Wie überaus selten begegnet man nun in den Apokryphen, wo nicht etwa die Gnosis den Schriftstellern einen Anflug höherer Ideen mittheilt, einer Sentenz, die des Aufhebens werth wäre!"

III. Schließliche Resultate.

Ueberblicken wir nun alles Bisherige, so haben wir, wie ich glaube, folgende Resultate gewonnen. Die apokryphischen Evangelien tragen nicht wenig dazu bei, um die kanonischen in ihrer religiösen Bedeutung, Gehaltfülle, Würde und Ursprünglichkeit erscheinen zu lassen; es zeigt sich hier auf's anschaulichste, daß man in späterer Zeit etwas Aehnliches, wie unsere kanonische Erzählung, durchaus nicht mehr produciren konnte, sondern daß, was man der Art aus freier Hand machen wollte, zu einer völligen Mißgeburt ausschlug. Das Spiel der Phantasie vermochte den Lebenseindruck nicht zu ersetzen, aus dem unsere kirchlichen Evangelien mehr oder weniger unmittelbar hervorgegangen waren; dieses Ursprüngliche hat hier eine Frische und innere Macht, die durch nichts Späteres, mochte es auch von besseren Schriftstellern, als die Apokryphiker waren, herrühren, erreicht werden konnte. Bei unbefangener Würdigung des Charakters beider Schriftkreise werden wir uns auch nicht für befugt halten, mit Schneckenburger und Strauß zu sagen: „die kanonischen Evangelien zeigten sich, da die Mythenproduction überall zwei Perioden habe, vermöge ihrer edlen Simplicität als gesunde Erzeugnisse der primären, die apokryphischen dagegen vermöge ihrer Unnatur und Uebertreibung als ungesunde Erzeugnisse der secundären

Mythenbildung [1]);" denn erstlich ist der Begriff des Mythus im Ganzen ebenso wenig auf die apokryphischen Erzählungen anwendbar, als auf die kanonischen; diese sind dafür zu historisch und zu gut, jene zu gehaltlos und zu schlecht; denn wem nur irgend eine lebendige Anschauung des Mythenkreises der alten Welt und seiner einzelnen schönen und sinnreichen Organismen vor der Seele steht, der wird sich wohl hüten die Zusammenraffung fabelhafter und abentheuerlicher Anekdoten, die Mährchensammlungen der Apokryphen Mythen zu nennen; zweitens aber und hauptsächlich sind die Apokryphen durchaus nicht eine zweite, nur etwas unedlere und depravirte Fortbildung derjenigen Species, welche die Kanoniker constituiren, sondern sie machen ein ganz anderes Genus aus, sie sind etwas von dem Kanonischen specifisch und durchgreifend Verschiedenes; sie haben verschiedenen Standpunct, verschiedenen Geist, verschiedenen Inhalt und verschiedene Form, und dieß Alles so sehr, daß man den vorhandenen Gegensatz im Ganzen auf keine Weise ausgleichen, sondern nur stehen lassen und anerkennen kann. Auch wäre es gegen die historische Analogie, daß die angebliche Fortbildung des Mythus, die wir in den Apokryphen haben und die doch von der Zeit der primären Production nicht durch einen so großen Zeitraum geschieden war, so unverhältnißmäßig schlecht ausgefallen seyn, ja ganz ungenießbare Früchte geliefert haben sollte, während die erste Bildung so Bedeutendes und Gutes zu Tage förderte. Endlich ließe sich unter dieser Voraussetzung das Verhältniß der Apokryphen zu der sonstigen Lehr- und Geistesentwickelung in der Kirche und zu der gesammten älteren kirchlichen Litteratur nicht erklären. Waren die Apokryphen nur eine zweite Mythengeschichte, nur eine Fortbildung des Kanonischen, wie kam es, daß sich der Geist und die Lehre der Kirche nicht nur nicht im Zusammenhange mit ihnen, sondern vielmehr im offenbaren Gegensatz gegen sie entwickelte, daß sie einmüthig von der Kirche d. h. vom bestimmten und richtigen Bewußtseyn der großen Mehrzahl der Gläubigen ausgestoßen wurden, während die kanonischen Evan-

---

1) Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanon. Evangeliums S. 72 und nach ihm Strauß Leben Jesu Th. 1. S. 61 der 1sten Ausgabe.

gelien eine ebenso einmüthige Anerkennung fanden und zur Basis der gesammten kirchlichen Geistesgestaltung wurden? Entweder entsprachen die Apokryphen dem mythisirenden Geiste der älteren Kirche, dann mußte sich dieser auch mit ihnen und theilweise an ihnen entwickeln und sie konnten nicht eine so isolirte Erscheinung seyn und bleiben, oder sie widersprachen ihm, dann sind sie auch nicht etwas Secundäres, zum Kanon als Primärem Hinzugekommenes, sondern etwas völlig Anderes; sie sind nicht eine Nach- und Fortbildung, sondern Auswuchs, eine Afterbildung. Kaum brauchen wir nach dem Gesagten noch darauf hinzuweisen, daß sich die Auffassung von Schneckenburger und Strauß zugleich auf eine Voraussetzung stützt, welche in keiner Weise zu begründen ist. Sie geht nämlich davon aus, daß bei den Mythen in der Regel eine zwiefache Bildungsperiode eintrete, die primäre, durch Gesundheit und edle Simplicität ausgezeichnet, und die secundäre, an ungesunder Uebertreibung und verfälschender Künstelei erkennbar. Diese Vorstellung von der Sache ist aber theils unrichtig, theils das Wahre darin nicht genügend ausgedrückt. Denn erstlich verhält es sich mit den Mythen nicht, wie mit unorganischen Bildungen, welche, wie Erde und Gestein, ein paar verschiedene Schichten ablagern und dann für unmeßbare Zeitperioden fertig sind, sondern jeder Mythus ist ein lebendiger Organismus, ein geistigbeseeltes Gewächs, welches einer unendlichen fortlaufenden Entwickelung fähig ist, theils aus dem eigenen Mittelpuncte heraus, theils vermöge entsprechender Inoculation neu befruchtender Keime und Zweige von außen; und sodann ist diese Weiterbildung keineswegs in der Regel eine Depravation und Verwilderung, ein ungesundes Rankentreiben in das Maaß- und Gesetzlose, sondern wir finden vielmehr, obwohl in einzelnen Fällen auch eine Depravation eintreten kann und wirklich eintritt, in der Regel einen Fortschritt zu höherer und vollendeter Ausbildung: der Mythus arbeitet sich mit dem Fortgange der Geistesbildung im Volke überhaupt aus einer gewissen Roheit der ursprünglichen Simplicität heraus zu einem reicheren geistigen Inhalte und zu einer reineren und gemesseneren Schönheit in der Form; er empfängt mehr Fülle, Tiefe und Durchbildung, ohne daß er seinen gesunden und frischen Lebensgeist dadurch einbüßte. Diese Erscheinung finden wir nun aber gerade im gegenseitigen Verhältniß

des Kanonischen und Apokryphischen gar nicht, und so zeigt sich die Vergleichung auch von dieser Seite als völlig unpassend [1]).

Steht uns nun aber die bisher anschaulich gemachte specifische Verschiedenheit recht fest, so tragen wir kein Bedenken, zwischen beiden, wenn auch durchgreifend von einander abweichenden oder selbst entgegengesetzten Gebieten, einzelne Berührungspuncte anzunehmen. Die Grenze ist nicht überall mit gleicher und absoluter Schärfe gezogen. Die Apokryphen sind theilweise Copien der kanonischen Aufsätze und haben schon insofern etwas den letzteren Verwandtes; aber auch da, wo sie ihren eigenen Weg gehen, kann unter der Spreu ein Waizenkorn versteckt seyn, es können einzelne gute, ächte, historische, dem Gebiete des Kanonischen zu vindicirende Bestandtheile vorkommen [2]), und darauf wird die Kritik immer mit Sorgfalt und Unbefangenheit zu achten haben. Dagegen können auch in den kanonischen Evangelien, ohne daß dadurch ihre wahre Würde beeinträchtigt wird, solche Elemente vorkommen, die an das Apokryphische grenzen, und diese wollen wir auch nicht künstlich zu verdecken suchen. Nähme man auch Anstand — was freilich bei Vielen der Fall seyn wird — die Speisung der vier- oder fünftausend und die Wasserverwandlung hierher zu rechnen, so dürfte man doch an der im Evangelium Matthäi Kap. 27, V. 52 u. 53 erzählten Auferstehung und Erscheinung vieler Heiligen in Jerusalem vor der Auferstehung Christi, des Erstgeborenen von den Todten, ein Beispiel haben, von welchem allgemeiner zur Anerkennung gebracht werden könnte, daß es ein apokryphischer Bestandtheil innerhalb des kanonischen Gebietes sey. Indeß bleibt uns hierbei immer der wesentliche Unterschied unverrückt: in den kanonischen Evangelien ist Sagenhaftes, welches von einem historischen Grunde ausgeht, in den

---

1) Vergl. W. Hoffmann über das Leben Jesu v. Strauß, Heft 1. S. 97. J. Müller in der Kritik des Lebens Jesu v. Strauß, Stud. u. Krit. 1836. Heft 3 an verschied. Stellen. Tholuck Glaubwürdigk. der evangel. Geschichte, S. 412 ff.

2) Man sehe: Münter Probabilien zur Leidensgeschichte aus dem Evangelium des Nicodemus in Stäudlins u. Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte 1822. Bd. 5. St. 2. S. 317—345. C. J. Nitzsch de apocryphorum Evv. in explicandis canonicis usu et abusu. Viteb. 1808.

Apokryphen ist rein Ersonnenes, Fabelhaftes, welches gar keinen Grund hat, weder einen idealen, noch einen geschichtlichen. Dort spielt die Sage nur wie ein Nachklang aus vorchristlichen Gebieten und als eine Begleiterin des Lebendig-Volksmäßigen in der ersten Gründung und Verbreitung des Evangeliums auch in die schriftliche Darstellung herein, die Substanz aber ist historisch; hier dagegen hat sich die Fabel auf den Thron gesetzt, schwingt willkürlich und phantastisch ihren Zauberstab und läßt weder Geschichte noch gesunden Verstand zum Worte kommen.

Die ganze bisherige Vergleichung aber legt uns dieß klar und factisch vor: in den apokryphischen Verfassern haben wir wirklich Schriftsteller, die aus ihrem Sinne heraus eine Geschichte Christi machten; durch sie erhalten wir einen ersonnenen, fabelhaften, oder wenn man die Sache über Verdienst vornehm benennen will, einen mythischen Christus. Aber wie weit brachten es denn nun die Leute, die, abgelöst vom historischen Grunde, das Christusleben frei producirten? Nicht weiter brachten sie es, als zu einer, nicht einmal schönen, nicht einmal von ächter Poesie belebten Figur, sondern nur zu einer unerfreulichen, leblosen Ungestalt. Der Christus, den uns die Apokryphen geben, konnte keinen Schülerkreis gewinnen und auf Leben und Tod festhalten; er konnte keine Kirche stiften; entkleidet von allem wahrhaft Menschlichen, ist er nur eine Fratze des Göttlichen ohne inneren Gehalt, ohne wahre Kraft und Hoheit. Zwischen diesem Christus und demjenigen, den uns die kanonischen Schriften schildern, ist keine Ausgleichung möglich; man kann nur den einen anerkennen, den andern verwerfen. Es ist aber klar, daß nur vermöge der lebendigen Einwirkung des kanonischen Christus ein Christenthum möglich war und möglich ist, bei der Annahme des apokryphischen aber nicht. Wäre auch nur ein einziges unserer kanonischen Evangelien da, so könnte sich daraus der christliche Glaube eines Einzelnen, einer Gemeinde, ja der ganzen Kirche frisch herausbilden; durch ein apokryphisches Evangelium oder durch alle zusammen, könnte dieß nimmermehr bewirkt werden; ja wer sich wirklich an die Apokryphen, an ihren Geist und Standpunct in der früheren Zeit hielt oder gar jetzt halten wollte, der mußte und muß eben dadurch gehindert werden, zum wahren, lebendigen, vollständigen

Christenthume hindurchzudringen; aus ihnen konnte und kann kein Christ, geschweige denn eine Kirche geboren werden. Dieß Alles gehörig erwägend, wolle man aber auch nun nicht ferner sagen, daß die kanonischen Evangelien eine primäre, die apokryphischen eine secundäre Mythenbildung seyen, und wolle sich, des totalen Unterschiedes, ja Gegensatzes eingedenk, mehr als bisher besinnen, ehe man zwischen beiden Gebieten, als ob sie gleichartig wären, Parallelen zieht!

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124130292